



**UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE CUNDINAMARCA**

**DAÑOS COLECTIVOS DEL CONFLICTO ARMADO EN LA COMUNIDAD NAANE  
MIAMUNA I'TSAMEI I'ÑUJI – CABILDO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS UNIDOS DE  
LETICIA (CAPIUL): UN ANÁLISIS DESDE EL DESARROLLO HUMANO**

Trabajo de Investigación

Presentado por: Giovanni Murillo Ramírez  
Tutor: Marcelo Enrique Caruso Azcárate  
Maestría en Desarrollo Humano  
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca (UCMC)

Bogotá, Colombia  
Septiembre de 2025

## Resumen

Este trabajo de grado tiene como propósito caracterizar los hechos y daños colectivos sufridos por la comunidad indígena NAANE MIAMUNA I'TSAMEI I'ÑUJI, también conocida como CAPIUL, en el marco del conflicto armado interno colombiano, desde un enfoque de desarrollo humano basado en capacidades. En consonancia con los planteamientos de Amartya Sen y Martha Nussbaum, el estudio comprende el daño no solo como una afectación material o individual, sino como una restricción estructural a las libertades sustantivas, capacidades y oportunidades reales de la comunidad para desarrollar una vida digna acorde con su cosmovisión.

A partir de una metodología participativa, y en estrecho diálogo con las autoridades tradicionales, sabedores y víctimas del conflicto, se construyó un documento que recoge, analiza y sistematiza la memoria colectiva del sufrimiento, la resistencia y las estrategias de afrontamiento comunitario de este colectivo indígena multiétnico en contexto urbano. Desde la perspectiva de Sen, este ejercicio permite identificar cómo el conflicto armado ha limitado capacidades fundamentales como la participación social, la autodeterminación, la seguridad, el vínculo con el territorio y la reproducción de la vida comunitaria.

El análisis parte de una descripción geodemográfica detallada de la comunidad, su historia de conformación, sus sistemas de gobierno propio y las principales prácticas culturales que la configuran, entendidas como funcionamientos colectivos esenciales para el bienestar y la agencia comunitaria. Posteriormente, se identifican y documentan los hechos victimizantes sufridos por sus integrantes en distintas regiones del Amazonas, así como las modalidades de

daño territorial, cultural, organizativo y espiritual, las cuales afectan capacidades centrales señaladas por Nussbaum, tales como la afiliación, la integridad emocional, el control sobre el propio entorno y la posibilidad de vivir en relación armónica con la naturaleza.

Finalmente, se presentan los elementos constitutivos del daño colectivo y sus implicaciones para los procesos de reparación integral, enfatizando la necesidad de aplicar enfoques diferenciales con pertinencia cultural que no se limiten a la restitución material, sino que promuevan la restauración y el fortalecimiento de las capacidades individuales y colectivas de la comunidad. En este sentido, el documento se configura como una herramienta política, ética y académica de visibilización, que reconoce el proceso organizativo y espiritual de CAPIUL como una expresión de agencia colectiva orientada a la pervivencia, la dignidad y el reconocimiento institucional, en coherencia con los principios del desarrollo humano.

## **Palabras clave**

CAPIUL, conflicto armado, pueblos indígenas, daño colectivo, Leticia, reparación colectiva, Amazonía colombiana.

## **Abstract**

This degree project aims to characterize the collective events and harms suffered by the Indigenous community NAANE MIAMUNA I'TSAMEI I'ÑUJI, also known as CAPIUL, within the context of the Colombian internal armed conflict, from a human development approach based on capabilities. In line with the theoretical contributions of Amartya Sen and Martha Nussbaum, harm is understood not merely as a material or individual loss, but as a structural restriction on substantive freedoms, capabilities, and real opportunities for the community to pursue a dignified life in accordance with its own worldview.

Using a participatory methodology, and in close dialogue with traditional authorities, knowledge holders, and victims of the conflict, this study produced a document that collects, analyzes, and systematizes the collective memory of suffering, resistance, and community coping strategies of this multi-ethnic Indigenous group in an urban context. From Sen's perspective, this process makes visible how the armed conflict has constrained key capabilities such as social participation, self-determination, security, territorial belonging, and the reproduction of community life.

The analysis begins with a detailed geodemographic description of the community, its history of formation, systems of self-governance, and core cultural practices, which are understood as essential collective functionings that sustain well-being and community agency. Subsequently, the study identifies and documents the victimizing events experienced by community members across different regions of the Amazon, as well as the forms of territorial,

cultural, organizational, and spiritual harm. These harms directly affect central capabilities outlined by Nussbaum, including affiliation, emotional integrity, control over one's environment, and the ability to live in a meaningful relationship with nature.

Finally, the document presents the core elements of collective harm and their implications for comprehensive reparation processes, emphasizing the need for differential and culturally relevant approaches that go beyond material restitution and instead promote the restoration and strengthening of individual and collective capabilities. In this sense, the document functions as a political, ethical, and academic tool for visibility, recognizing CAPIUL's organizational and spiritual processes as expressions of collective agency aimed at permanence, dignity, and institutional recognition, in full coherence with the principles of human development.

## **Keywords**

CAPIUL, armed conflict, indigenous peoples, collective harm, Leticia, collective reparation, Colombian Amazon.

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente a las autoridades tradicionales, sabedores espirituales, líderes y lideresas de la comunidad CAPIUL, por compartir su palabra de vida, su conocimiento ancestral y su historia con una generosidad invaluable. Este trabajo fue posible gracias a la confianza depositada en este proceso y al vínculo construido a través del mambeo, el consejo y la espiritualidad compartida, espacios que hicieron posible una comprensión situada del dolor, la resistencia y la sanación colectiva.

Extiendo mi gratitud al personal de la Unidad para las Víctimas (UARIV), en especial a Amanda Pasuy y Diever Cañas, por su acompañamiento técnico y metodológico durante el proceso de caracterización del daño colectivo. A los profesionales y abuelos sabedores como William Yucuna, Pedro Cuyoteca, Armando Carevilla, entre muchos otros, expreso mi más profunda admiración por su sabiduría milenaria, su palabra orientadora y su compromiso con la pervivencia cultural de los pueblos indígenas.

Agradezco con especial afecto al Dr. Marcelo Enrique Caruso Azcárate, tutor de esta tesis, por su orientación académica rigurosa, su compromiso constante y por acompañarme con respeto, sensibilidad ética y apertura intercultural en este camino de investigación y reflexión crítica.

A mi familia, gracias por su paciencia, su compañía y su amor incondicional a lo largo de este proceso formativo, que ha sido también un tránsito espiritual, ético y político,

profundamente comprometido con la vida digna y los derechos de los pueblos indígenas del Amazonas.

De manera especial, rindo un homenaje a la memoria de mi madre, cuya partida ocurrió pocos días antes de la presentación de este trabajo. Su vida, su fortaleza y su amor siguen siendo guía y sustento en mi caminar personal y profesional. Este logro es también suyo, y su recuerdo habita de manera permanente en cada palabra, en cada reflexión y en el sentido profundo de este proceso académico y humano.

## **Lista de siglas y abreviaciones**

CAPIUL: Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia – Amazonas

UARIV: Unidad Administrativa Especial para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas

AATI: Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas

NNA: Niños, Niñas y Adolescentes

UCMC: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

CRIMA: Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas

AZICATCH: Asociación Zonal Indígena del Cabildo de la Chorrera

AIZA: Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico

AIPEA: Asociación de Autoridades Indígenas de la Pedrera Amazonas

## **Lista de tablas y figuras**

Tabla 1. Distribución poblacional por familias y personas en CAPIUL

Tabla 2. Composición étnica de la comunidad CAPIUL por pueblos indígenas

Tabla 3. Distribución por rangos de edad y sexo de la comunidad

Tabla 4. Registros de población sin dato de edad

Tabla 5. Caracterización de daños colectivos en el marco del conflicto armado Lista de Figuras

Figura 1. Cartografía social de la comunidad CAPIUL

Figura 2. Línea de tiempo de hechos del conflicto y daños a la comunidad

Figura 3. Esquema de la Casa Grande (maloca) como eje cultural y espiritual

Figura 4. Representación de prácticas de chagra y transmisión de saberes

Figura 5. Organigrama del Cabildo CAPIUL y su estructura de gobierno propio

## Contenido

INTRODUCCIÓN.....	14
CAPÍTULO 1. PRESENTACIÓN DEL CASO DE ESTUDIO .....	16
1.1 VACÍOS CONCEPTUALES Y NUEVAS DIMENSIONES DE ANÁLISIS: .....	19
LA SISTEMATIZACIÓN DE ESTA EXPERIENCIA APORTARÁ DIRECTAMENTE A:.....	26
1.2 FORMULACIÓN DEL PROBLEMA .....	32
1.3 OBJETIVO GENERAL Y ESPECÍFICOS:.....	34
CAPÍTULO 2. INFORMACIÓN GENERAL DEL PROBLEMA.....	35
MÁS ALLÁ DE LAS ESTADÍSTICAS: EL IMPACTO HUMANO .....	39
UNA SITUACIÓN QUE PERSISTE .....	40
EL CASO DE LA COMUNIDAD CAPIUL: UN ESPEJO DE LA REALIDAD NACIONAL .....	41
La Urgencia de Comprender para Reparar .....	42
CAPITULO 3. MARCO TEORICO.....	43
CAPITULO 4. ESTADO DEL ARTE .....	44
<b>Estudios sobre daños colectivos y victimización diferencial</b> .....	45
<b>Integración con el enfoque de desarrollo humano</b> .....	46
<b>Vacíos identificados y contribución de este estudio</b> .....	47
CAPITULO 5. METODOLOGÍA.....	47
Participantes.....	48
Instrumentos de recolección de información .....	49
Procedimiento .....	50
Análisis de la información .....	51
Consideraciones éticas.....	52
5.3 ASPECTOS METODOLÓGICOS DEL EJERCICIO DE CARACTERIZACIÓN .....	56
CAPÍTULO 6. DESCRIPCIÓN GEODEMOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD .....	58
CAPÍTULO 7. EL COLECTIVO ANTES Y DURANTE LOS HECHOS VICTIMIZANTES .....	65
PUERTO SANTANDER, ZONA DEL CRIMA.....	86
TERRITORIO DE ACIMA. MIRITÍ-PARANÁ. COMUNIDAD JARIYÉ.....	91
SECTOR DE AIPEA. LA PEDRERA .....	93
SECTOR DE LA CHORRERA, RÍO IGARAPARANÁ. ZONA DE AZICATCH.....	95
SECTOR DE ARICA, ORGANIZACIÓN AIZA. ....	97
MEMORIA COLECTIVA Y LÍNEA DE TIEMPO DEL CONFLICTO.....	124
CAPÍTULO 8. DAÑOS COLECTIVOS A LA COMUNIDAD CAPIUL .....	155

8.1 PRINCIPIOS CULTURALES QUE PERMITEN DIMENSIONAR LOS DAÑOS .....	155
CAPÍTULO 9. RESULTADOS Y ANÁLISIS .....	166
CONCLUSIONES .....	186
RECOMENDACIONES .....	189
PALABRAS FINALES .....	192
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	193

## INTRODUCCIÓN

El presente documento tiene como propósito caracterizar el daño colectivo ocasionado por el conflicto armado en los pueblos indígenas que actualmente habitan la ciudad de Leticia como consecuencia del desplazamiento forzado desde sus territorios originarios, y que hoy se organizan de manera asociativa en el Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL). Desde un enfoque de desarrollo humano, el daño se comprende no solo como una afectación material o individual, sino como una restricción a las libertades, capacidades y oportunidades reales de estas comunidades para desarrollar una vida digna en coherencia con sus cosmovisiones.

El colectivo social y cultural de CAPIUL está conformado por 685 personas, correspondientes a 198 familias, pertenecientes a 21 pueblos indígenas amazónicos: Andoke, Bora, Carijona, Cocama, Cubeo, Curripaco, Inga, Macuna, Matapi, Miraña, Muinane, Murui (conocidos como Uitotos), Muina, Nonuya, Okaina, Tanimuca, Tikuna, Tucano, Yagua, Yukuna y población mestiza, provenientes de diferentes territorios de la Amazonía colombiana. En el contexto urbano de Leticia, la Casa Grande (maloca) CAPIUL se constituye como un espacio central para la vida comunitaria, al ser el lugar destinado a los encuentros culturales, sociales y políticos, a la reproducción de los conocimientos y prácticas propias, al manejo espiritual del ambiente y a la vivienda de familias indígenas que allí habitan (Ministerio del Interior, 2015).

Frente a los diferentes hechos históricos que han afectado a las poblaciones indígenas amazónicas, el proceso organizativo que dio origen a CAPIUL comenzó a principios de la

década de 1990 y obtuvo su reconocimiento formal por parte del Ministerio en el año 2021. Este proceso integrador respondió a las necesidades, situaciones y condiciones de vulnerabilidad de las familias indígenas asentadas en la ciudad de Leticia, un contexto distinto al de sus territorios de origen, donde ellos y sus ascendientes crecieron, vivieron y protegieron los conocimientos y prácticas culturales. En el contexto urbano, estas comunidades han vivido condiciones de incertidumbre, discriminación y estigmatización por su condición de pueblos indígenas (Orellana et al., 2013), lo cual ha limitado su participación social y el ejercicio pleno de su agencia colectiva.

Los miembros de la comunidad CAPIUL, denominada en lengua propia NAANE MĪAMŪNA I'TSAMEI I'ÑŪJĪ, comparten un pasado y un presente estrechamente vinculados al conflicto armado que se ha perpetuado en la región amazónica. A pesar de las múltiples afectaciones, la comunidad ha decidido emprender un camino orientado al fortalecimiento de los conocimientos y prácticas asociadas a la “Palabra de Vida”, ante el riesgo de su pérdida. La Palabra de Vida se encuentra profundamente ligada al conocimiento, la espiritualidad, el territorio, la lengua, las prácticas tradicionales y demás riquezas entregadas por el “Creador”, constituyendo el fundamento cultural de cada pueblo y un elemento central para la pervivencia de las generaciones futuras (Castrillón, 2010).

Una de las principales consecuencias del desplazamiento forzado hacia Leticia ha sido la dispersión de los pueblos indígenas y la desestructuración del entorno familiar y social. No obstante, en el contexto urbano se han mantenido relaciones familiares y comunitarias basadas en afinidades étnicas, lingüísticas y culturales. Estas dinámicas han permitido que, en las últimas

décadas, a través de los encuentros en los mambaderos, las actividades culturales como las fiestas tradicionales y las reuniones familiares, se haya consolidado una comunidad multiétnica y pluricultural, conformada por miembros de 21 pueblos indígenas, quienes, a su vez, han sostenido relaciones pacíficas con otros grupos no indígenas y poblaciones fronterizas (Candre, 2018).

Asimismo, la necesidad de organización colectiva, articulada al pensamiento y la orientación de los sabedores indígenas, dio lugar a la creación del cabildo indígena urbano CAPIUL y de la asociación NAMITSAI. El sistema de gobierno propio de la comunidad está conformado por la Asamblea General, el Consejo de Mayores o Sabedores Indígenas, el Cabildo CAPIUL y la asociación NAMITSAI. La Asamblea General, integrada por las 685 personas descendientes de los 21 pueblos indígenas de la Amazonía, se rige por un reglamento interno construido y aprobado de manera consensuada, constituyéndose en una expresión del ejercicio de la autodeterminación comunitaria y del control colectivo sobre su vida social, cultural y organizativa.

## **CAPÍTULO 1. PRESENTACIÓN DEL CASO DE ESTUDIO**

La presente investigación tiene como objetivo documentar y caracterizar el daño social, cultural y territorial sufrido por la comunidad indígena CAPIUL a lo largo de más de tres décadas de conflicto armado, comprendiendo dicho daño desde una perspectiva de desarrollo humano. En este sentido, el estudio entiende las afectaciones no únicamente como pérdidas materiales o eventos victimizantes aislados, sino como procesos prolongados de restricción de

capacidades, libertades y oportunidades reales que han limitado el ejercicio pleno de la vida comunitaria conforme a la cosmovisión indígena.

Este estudio adquiere especial relevancia en el contexto académico y social actual, en tanto aporta a una comprensión situada del impacto diferencial del conflicto armado sobre las comunidades indígenas amazónicas, un enfoque que ha sido históricamente poco desarrollado en la literatura especializada. Si bien existe una amplia producción académica sobre los efectos del conflicto armado en Colombia, gran parte de estos trabajos se han concentrado en regiones andinas o en contextos campesinos, relegando las particularidades culturales, territoriales y espirituales de los pueblos indígenas de la Amazonía (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013; Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). Esta omisión ha contribuido a una lectura parcial del daño, que no logra dar cuenta de la profundidad de las afectaciones en términos de desarrollo humano.

Diversas investigaciones han evidenciado que la violencia ejercida en territorios indígenas ha transformado de manera profunda las dinámicas comunitarias y los sistemas de gobierno propio. En este sentido, los estudios desarrollados por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) documentan que para el año 2008 ya se registraba una cifra alarmante de 1.119 indígenas asesinados, siendo el año 2002 el más cruento, con 426 masacres perpetradas contra pueblos indígenas (ONIC, 2009). Estos hechos dan cuenta de una violencia estructural y sistemática que ha afectado capacidades fundamentales relacionadas con la seguridad, la vida comunitaria y la autodeterminación colectiva. No obstante, son escasos los estudios que han analizado de manera detallada cómo esta violencia se expresa en comunidades

indígenas urbanizadas, como el cabildo CAPIUL en la ciudad de Leticia, donde la pérdida del territorio ancestral ha implicado también una amenaza directa a la pervivencia cultural y espiritual.

Por otra parte, el Centro Nacional de Memoria Histórica ha señalado que el asesinato selectivo ha constituido el principal hecho victimizante contra los pueblos indígenas y que, de acuerdo con el Observatorio de Memoria y Conflicto, 795 mujeres indígenas han sido víctimas directas del conflicto armado (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013). A su vez, la Organización Nacional Indígena de Colombia ha evidenciado la persistencia de esta problemática al reportar que, durante el año 2023, al menos 58.000 indígenas fueron víctimas del conflicto armado, lo cual confirma la continuidad y gravedad de las afectaciones (ONIC, 2024). Estos datos permiten comprender que el daño no solo se prolonga en el tiempo, sino que impacta de manera diferenciada dimensiones esenciales del desarrollo humano, como la integridad emocional, la afiliación y la posibilidad de una vida libre de violencia.

En este contexto, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición ha subrayado la urgencia de avanzar en procesos de justicia transicional que incorporen mecanismos de reparación diferencial para los pueblos indígenas, reconociendo que sus trayectorias de sufrimiento, pero también de resistencia, han sido sistemáticamente invisibilizadas en los relatos oficiales de memoria y verdad (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). En coherencia con este planteamiento, la presente investigación responde a un vacío claro en el estado del arte, al visibilizar no solo los daños sufridos por la comunidad CAPIUL, sino también sus procesos de resistencia,

reorganización comunitaria y reconstrucción de capacidades colectivas en un contexto urbano amazónico.

Desde una perspectiva teórica, esta investigación contribuye a subsanar vacíos significativos en la literatura existente sobre el impacto del conflicto armado en comunidades indígenas. Dichos vacíos son de naturaleza conceptual, metodológica y epistemológica, y se articulan en tres dimensiones principales que permiten analizar el daño desde el desarrollo humano: la afectación de las capacidades individuales y colectivas, la fragmentación de los funcionamientos comunitarios esenciales y la limitación de la agencia colectiva para decidir sobre el propio proyecto de vida y de territorio.

### **1.1 VACÍOS CONCEPTUALES Y NUEVAS DIMENSIONES DE ANÁLISIS:**

Aunque el desplazamiento forzado y la violencia asociados al conflicto armado colombiano han sido ampliamente estudiados, la literatura académica presenta limitaciones significativas en la comprensión de las especificidades culturales, territoriales y espirituales de los pueblos indígenas, particularmente en el contexto amazónico. En este marco, la presente investigación tiene como objetivo documentar y caracterizar el daño social, cultural y territorial sufrido por la comunidad indígena CAPIUL a lo largo de más de tres décadas de conflicto armado, entendiendo dicho daño como una afectación profunda y prolongada a las capacidades individuales y colectivas necesarias para el desarrollo humano.

Este estudio cobra especial relevancia en el contexto académico y social actual, en tanto

ofrece una lectura diferencial del impacto del conflicto armado sobre las comunidades indígenas amazónicas, un enfoque que ha sido históricamente insuficientemente abordado. Si bien existe una amplia producción sobre los efectos del conflicto armado en Colombia, la mayoría de estos trabajos se han concentrado en regiones andinas o campesinas, relegando las particularidades culturales, territoriales y espirituales de los pueblos indígenas de la Amazonía (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013; Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). Esta omisión ha contribuido a una comprensión fragmentada del daño, que no logra dar cuenta de sus implicaciones en términos de libertad, agencia y bienestar comunitario.

Diversas investigaciones han evidenciado cómo la violencia ejercida en territorios indígenas ha alterado de manera profunda las dinámicas comunitarias y los sistemas de gobierno propio. En este sentido, los estudios de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) documentan que para el año 2008 ya se registraba una cifra alarmante de 1.119 indígenas asesinados, siendo el año 2002 el más cruento, con 426 masacres perpetradas contra pueblos indígenas (ONIC, 2009). Estos datos reflejan una violencia estructural y sistemática que ha afectado de manera directa capacidades fundamentales como la seguridad, la participación comunitaria y la autodeterminación colectiva. No obstante, son escasos los estudios que han analizado de forma detallada cómo esta violencia se manifiesta en comunidades indígenas urbanizadas, como el cabildo CAPIUL en Leticia, donde la pérdida del territorio ancestral ha implicado también una amenaza persistente de desarraigo cultural y espiritual.

Por otra parte, el Centro Nacional de Memoria Histórica ha señalado que el asesinato

selectivo ha sido el principal hecho victimizante contra los pueblos indígenas en el marco del conflicto armado (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013). A ello se suma que las mujeres indígenas enfrentan formas específicas y agravadas de violencia, derivadas de la intersección entre el conflicto armado, la imposición de lógicas occidentales y la pérdida de prácticas ancestrales, lo que incrementa su vulnerabilidad social y cultural (ONU Mujeres, 2021). Estas afectaciones inciden de manera directa en capacidades centrales relacionadas con la integridad emocional, la afiliación y la posibilidad de una vida libre de violencia.

En este contexto, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición ha enfatizado la necesidad de avanzar en procesos de justicia transicional que incorporen mecanismos de reparación diferencial para los pueblos indígenas, reconociendo que sus trayectorias de sufrimiento, pero también de resistencia, han sido sistemáticamente invisibilizadas en los procesos oficiales de memoria y verdad (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). En coherencia con este planteamiento, la presente investigación responde a un vacío claro en el estado del arte, al visibilizar no solo los daños ocasionados por el conflicto armado, sino también las estrategias de resistencia, reorganización comunitaria y reconstrucción del tejido social desarrolladas por una comunidad indígena en contexto urbano amazónico.

Desde un punto de vista teórico, esta investigación contribuye a llenar vacíos significativos en la literatura existente sobre el impacto del conflicto armado en comunidades indígenas. Los vacíos identificados son de naturaleza conceptual, metodológica y epistemológica, y pueden organizarse en tres dimensiones principales, orientadas a comprender

el daño en términos de desarrollo humano: la afectación de las capacidades colectivas, la fragmentación de los funcionamientos comunitarios esenciales y la limitación de la agencia para decidir sobre el propio proyecto de vida y de pervivencia cultural.

### 1.1.1 VACÍOS CONCEPTUALES

La investigación sobre los pueblos indígenas en contextos de conflicto armado ha tendido a privilegiar marcos teóricos de corte occidental, los cuales resultan limitados para comprender las concepciones indígenas sobre territorio, identidad, autonomía y vida comunitaria. Estos enfoques, centrados principalmente en lecturas jurídico-institucionales o individualizantes del daño, han dificultado el reconocimiento de las afectaciones estructurales que el conflicto produce sobre las capacidades colectivas y los proyectos de vida comunitarios.

En este sentido, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición ha señalado que los estudios existentes requieren “una comprensión de la paz dentro de las cosmovisiones de los pueblos indígenas y en particular su relación con la configuración territorial”, un aspecto que ha sido sistemáticamente subrepresentado en los análisis convencionales (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). Desde una perspectiva de desarrollo humano, esta omisión implica desconocer que el territorio no constituye únicamente un espacio físico, sino una condición esencial para el ejercicio de capacidades fundamentales como la autodeterminación, la afiliación comunitaria, la identidad cultural y la continuidad espiritual.

La ausencia de estos enfoques ha contribuido a una comprensión parcial del impacto del

conflicto armado en los pueblos indígenas, al no incorporar de manera suficiente sus formas propias de concebir la paz, la reparación y la reconstrucción del tejido social. En contraste, este estudio propone una lectura que articula las concepciones indígenas con un enfoque de desarrollo humano, reconociendo que la afectación del territorio y de la autonomía colectiva representa una limitación directa a las libertades sustantivas y a la agencia comunitaria, elementos centrales para la pervivencia cultural y el bienestar integral.

### **1.1.2 VACÍOS METODOLÓGICOS Y EPISTEMOLÓGICOS:**

Las metodologías tradicionales de investigación presentan limitaciones fundamentales para abordar de manera adecuada las realidades de los pueblos indígenas, en particular cuando se trata de comprender las afectaciones derivadas del conflicto armado. Las afectaciones sociales y culturales derivadas del conflicto armado, Como argumenta Smith (2012), “los métodos de investigación occidentales, con sus entrevistas estructuradas y diseños rígidos, son inadecuados para captar las ontologías y epistemologías indígenas, que requieren enfoques más flexibles y contextualizados” (p. 143). Esta crítica pone en evidencia que los enfoques metodológicos convencionales tienden a fragmentar la experiencia indígena y a privilegiar categorías analíticas externas, reduciendo la comprensión de los procesos colectivos y territoriales que sustentan la vida comunitaria.

Desde una perspectiva de desarrollo humano, estas limitaciones metodológicas implican una dificultad para reconocer cómo el conflicto armado afecta capacidades centrales vinculadas a la espiritualidad, la identidad, la afiliación comunitaria y la relación con el territorio. En este

sentido, la insuficiencia de los métodos tradicionales resulta particularmente evidente en el estudio de los impactos del conflicto armado sobre las dimensiones espirituales y culturales de las comunidades indígenas, dimensiones que constituyen pilares fundamentales de su bienestar integral y de su proyecto de vida colectivo (UNFPA Colombia, 2014).

La ausencia de enfoques metodológicos culturalmente pertinentes ha contribuido a la invisibilización de formas propias de sanación, resistencia y reconstrucción comunitaria, limitando la posibilidad de comprender el daño más allá de indicadores materiales o individuales. En contraste, este estudio se inscribe en una apuesta metodológica que reconoce la necesidad de enfoques participativos, situados y respetuosos de las epistemologías indígenas, como condición indispensable para comprender las afectaciones al desarrollo humano y para visibilizar las capacidades colectivas que las comunidades indígenas despliegan frente a contextos prolongados de violencia.

Los pueblos indígenas han sufrido violencia epistémica como consecuencia de un modelo de desarrollo extractivista y genocida, el cual implicó, desde el inicio de la colonización, la reducción sistemática de las comunidades indígenas que habitaban la Amazonía. Este proceso respondió a un genocidio calculado, orientado a la apropiación del territorio y a la negación de los sistemas de conocimiento propios, lo que produjo una drástica disminución poblacional y la fragmentación social de estos pueblos.

Esta violencia epistémica, expresada en la destrucción del conocimiento acumulado

culturalmente, continúa manifestándose en la actualidad y pervive en experiencias concretas como las del cabildo indígena CAPIUL, donde las huellas de dicho proceso histórico siguen afectando la transmisión de saberes, la identidad colectiva y las formas propias de organización.

### **1.1.3 VACÍOS ANALÍTICOS SOBRE CONTEXTOS URBANOS:**

La investigación sobre pueblos indígenas en contextos urbanos presenta vacíos metodológicos específicos que limitan la comprensión integral de sus realidades. La CEPAL (2020) señala que las metodologías actuales “carecen de capacidad para visibilizar la realidad de los pueblos indígenas en ciudades con más de 50 mil habitantes, quienes enfrentan desafíos únicos debido a la urbanización forzada” (p. 53). Esta limitación es especialmente relevante desde una perspectiva de desarrollo humano, en la medida en que la urbanización forzada restringe capacidades fundamentales asociadas a la vida comunitaria, la autodeterminación y la relación espiritual con el territorio.

De manera complementaria, el CINEP (2020) destaca que las mujeres indígenas urbanizadas enfrentan violencias agravadas como resultado del conflicto armado y la pérdida de sus territorios ancestrales, una problemática que no ha sido abordada de forma suficiente en los estudios existentes (p. 19). Esta omisión analítica invisibiliza la intersección entre género, etnicidad y contexto urbano, y dificulta la comprensión de cómo estas violencias afectan las capacidades de afiliación, integridad personal y participación social de las mujeres indígenas.

En este sentido, la literatura disponible no ha desarrollado marcos analíticos adecuados

para comprender cómo la pérdida del territorio ancestral y la urbanización forzada derivada del conflicto armado transforman las dinámicas culturales, espirituales y organizativas de las comunidades indígenas. Este vacío resulta crítico, pues impide reconocer el daño más allá de lo material y limita la identificación de afectaciones profundas al proyecto colectivo de vida y a la pervivencia cultural de estos pueblos.

Frente a este panorama, el presente estudio se propone aportar un marco conceptual y metodológico que contribuya a futuras investigaciones sobre la relación entre conflicto, cultura y territorio en comunidades indígenas vulnerables. En particular, busca fortalecer enfoques analíticos que incorporen las epistemologías indígenas en el estudio de los impactos del conflicto armado, reconociendo estas formas de conocimiento como fundamentales para una comprensión integral del desarrollo humano en contextos de violencia prolongada.

Desde una perspectiva práctica, esta investigación tiene el potencial de aportar de manera significativa a la formulación de políticas públicas diferenciadas dirigidas a pueblos indígenas en contextos urbanos. La caracterización sistemática del daño colectivo en la comunidad CAPIUL se constituye así en un insumo fundamental para el diseño de estrategias de intervención más pertinentes y precisas, orientadas a la restitución de capacidades, el fortalecimiento organizativo y la garantía de una vida digna en condiciones culturalmente adecuadas.

**LA SISTEMATIZACIÓN DE ESTA EXPERIENCIA APORTARÁ DIRECTAMENTE A:**

Los resultados de esta investigación tienen implicaciones directas para el diseño de políticas públicas y mecanismos de intervención diferenciada, especialmente en contextos de justicia transicional y construcción de paz con enfoque étnico.

En primer lugar, los programas de restitución de tierras podrán beneficiarse del análisis detallado de los impactos territoriales y culturales del desplazamiento forzado, el cual aporta criterios específicos para diseñar mecanismos de restitución que no se limiten a la dimensión física del territorio, sino que reconozcan su profundo significado espiritual, cultural y organizativo para las comunidades indígenas urbanizadas.

En segundo lugar, la investigación aporta insumos fundamentales para el fortalecimiento de iniciativas de protección cultural, ya que la documentación de las estrategias de resistencia y pervivencia cultural desarrolladas por la comunidad CAPIUL permite generar lineamientos concretos para los programas de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. Este aporte resulta especialmente relevante en contextos urbanos, donde la identidad cultural indígena enfrenta desafíos particulares asociados a la fragmentación comunitaria y a la presión de dinámicas socioculturales externas.

En tercer lugar, el estudio de las transformaciones en las estructuras organizativas y de autoridad tradicional proporciona elementos técnicos para el diseño de medidas orientadas a la recuperación y fortalecimiento de la gobernanza indígena, contribuyendo al reconocimiento de la autonomía y el gobierno propio de las comunidades indígenas en contextos urbanos. De igual manera, la caracterización diferencial del daño colectivo constituye un insumo clave para el

desarrollo de mecanismos de reparación integral que superen los enfoques estandarizados y homogéneos, incorporando las concepciones indígenas sobre la reparación, la reconciliación y la restauración del equilibrio comunitario.

La sistematización de esta experiencia no solo servirá como referente para otras comunidades indígenas urbanizadas que atraviesan situaciones similares, sino que también contribuirá a la construcción de un modelo de intervención replicable, capaz de integrar las especificidades culturales y territoriales de los pueblos indígenas en los procesos de justicia transicional y construcción de paz. Desde una perspectiva social, esta investigación resulta relevante porque busca dar voz a las víctimas del conflicto armado, reconociendo no solo las múltiples formas de daño sufridas, sino también su resiliencia, capacidad organizativa y estrategias de afrontamiento colectivo.

Los beneficiarios directos de esta investigación son los miembros de la comunidad CAPIUL, quienes verán sus derechos, experiencias y memorias documentadas de manera rigurosa y podrán utilizar estos hallazgos como soporte para la exigibilidad de reparaciones, reconocimiento institucional y garantías de no repetición. De manera complementaria, los beneficiarios indirectos incluyen organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, académicos y formuladores de políticas públicas, quienes podrán fundamentar sus decisiones y programas en los resultados de este estudio para diseñar intervenciones culturalmente pertinentes y respetuosas de los derechos de los pueblos indígenas.

Desde el ámbito científico e investigativo, esta investigación ofrece aportes significativos

sustentados en el marco conceptual de las teorías del desarrollo humano, particularmente en el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y su complementariedad con los planteamientos de Martha Nussbaum. Siguiendo a Sen, quien concibe el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades humanas, y a Nussbaum, quien profundiza en la noción de capacidades centrales y dignidad humana, este estudio contribuye al análisis del desarrollo humano en contextos de diversidad cultural y violencia estructural desde múltiples dimensiones.

En este sentido, la investigación amplía y profundiza las categorías de análisis del Desarrollo Humano, reconociendo que, dada su amplitud conceptual, dichas categorías requieren especificidades determinadas por el contexto cultural, territorial e histórico. Así, se incorporan dimensiones colectivas, relacionales y espirituales que resultan fundamentales para comprender los procesos de bienestar, agencia y continuidad cultural de los pueblos indígenas, aportando una lectura situada del desarrollo humano que dialoga críticamente con los enfoques universalistas.

### 1. Capacidades centrales y dignidad humana

Desde la perspectiva de Sen sobre el desarrollo como libertad, esta investigación, desde la antropología y la etnografía, documenta cómo las comunidades indígenas preservan y reconfiguran sus capacidades de afiliación social y control político a pesar de los efectos del conflicto armado. Como señala Sen (1999), “el desarrollo es un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos” (p. 3), lo cual se evidencia en las formas en que las comunidades indígenas adaptan sus sistemas de gobierno propio en contextos urbanos.

Desde el campo del derecho y las políticas públicas, el estudio contribuye al

reconocimiento de los derechos colectivos indígenas como base de la dignidad humana, en consonancia con Nussbaum (2011), quien afirma que “el enfoque de las capacidades se compromete con el respeto por la dignidad humana y con la importancia de la elección individual” (p. 18).

## 2. Libertades reales y conversión de recursos

En coherencia con el análisis de Sen sobre las capacidades, desde los estudios de paz y conflicto, la investigación analiza cómo el conflicto armado limita la capacidad de las comunidades indígenas para convertir sus recursos territoriales y culturales en funcionamientos efectivos de paz y seguridad. Sen (1999) enfatiza que “las libertades no son sólo los fines primordiales del desarrollo, sino también sus medios principales” (p. 36), enfoque que orienta el análisis del impacto del conflicto.

Desde la ecología y los estudios ambientales, el estudio examina la relación entre territorio y capacidades, retomando el planteamiento de Sen (1999) según el cual “la privación de libertad económica puede generar privación de libertad social, al igual que la privación de libertad social o política puede, a su vez, generar privación de libertad económica” (p. 8), marco aplicable a la pérdida territorial indígena.

## 3. Desarrollo humano como proceso social

Siguiendo la teoría de la elección social de Sen, desde la sociología, esta investigación amplía la base de información necesaria para la toma de decisiones sobre el bienestar en

contextos interculturales. Como plantea Sen (2009), “la cuestión inherente a la teoría de la justicia no es qué instituciones serían perfectamente justas. Más bien, ¿cómo hacemos avanzar la justicia?” (p. ix), interrogante que este estudio aborda desde las experiencias indígenas urbanizadas.

Desde la psicología social y comunitaria, el trabajo aporta a la comprensión de las estrategias colectivas de afrontamiento, en consonancia con Nussbaum (2011), quien sostiene que “las capacidades son oportunidades para actuar y ser, y la libertad en el sentido positivo: qué es realmente capaz de hacer y ser esta persona” (p. 20).

#### 4. Educación y formación de capacidades

Desde la aplicación educativa del enfoque de capacidades, el estudio demuestra la pertinencia de metodologías de investigación participativas que respetan las epistemologías indígenas. En este sentido, se retoma el planteamiento de Sen (1999) según el cual “el desarrollo humano es, después de todo, un proceso de ampliación de las opciones de las personas” (p. 17), principio que orienta las metodologías interculturales implementadas.

#### 5. Salud y bienestar integral

Considerando la salud como una capacidad fundamental, la investigación aporta insumos para el diseño de políticas de salud pública culturalmente apropiadas, particularmente en el ámbito de la salud mental comunitaria. Sen (1999) advierte que “incluso si no son

técnicamente esclavos, se les niega la libertad elemental y permanecen prisioneros de una manera u otra por la pobreza económica, la privación social, la tiranía política o el autoritarismo cultural” (p. 15), perspectiva aplicada al análisis de las condiciones de salud en comunidades indígenas urbanizadas.

## 6. Justicia social y racionalidad ética

Finalmente, desde una perspectiva de justicia social, el estudio integra múltiples campos disciplinares para abordar fenómenos complejos, en coherencia con Nussbaum (2011), quien enfatiza que “el enfoque de las capacidades es evaluativo: proporciona la base filosófica para una evaluación de la calidad de vida y la teorización sobre la justicia social básica” (p. 18). Asimismo, desde el ámbito de la política y las relaciones internacionales, la investigación contribuye al desarrollo de marcos éticos para la implementación de acuerdos sobre derechos indígenas que trasciendan enfoques meramente procedimentales.

En conjunto, esta investigación genera conocimientos que no solo fortalecen el entendimiento académico del desarrollo humano en contextos de diversidad cultural, sino que también informan políticas públicas y prácticas de intervención orientadas a ampliar las capacidades reales de las comunidades indígenas para vivir vidas que tienen razones para valorar, en coherencia con el marco conceptual propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum.

## **1.2 FORMULACIÓN DEL PROBLEMA**

Considerando la complejidad y profundidad de los impactos que el conflicto armado ha generado en la comunidad CAPIUL, así como la necesidad de producir conocimiento situado que permita comprender las múltiples dimensiones de estos efectos, se formula la siguiente pregunta de investigación:

¿Cómo se ha caracterizado el daño cultural, social y territorial en la comunidad indígena CAPIUL como consecuencia del conflicto armado, y cómo esto afecta las capacidades colectivas desde una perspectiva de desarrollo humano?

Esta pregunta trasciende la mera descripción de los hechos violentos y se orienta a comprender de qué manera dichas experiencias han transformado de forma sustantiva la vida cotidiana de la comunidad amazónica CAPIUL, afectando sus relaciones sociales, prácticas culturales, formas de organización, tradiciones y, de manera central, su vínculo espiritual, simbólico y material con el territorio. Desde una perspectiva de desarrollo humano, esta indagación busca identificar cómo el conflicto ha restringido capacidades colectivas fundamentales para la vida digna, al tiempo que reconoce las estrategias de resistencia y reconstrucción comunitaria desplegadas por la comunidad.

El planteamiento del problema enlaza los daños colectivos con el desarrollo humano, ya que el conflicto armado restringe libertades y capacidades (Sen, 1999), como la afiliación y la integridad emocional (Nussbaum, 2011). Estudios recientes, como el de Acosta y Espinosa (2025), muestran cómo el desarraigo afecta la identidad indígena, mientras que el National

Human Development Report de UNDP (2024) destaca la vulnerabilidad de víctimas étnicas en Colombia. Esto justifica la pertinencia disciplinar: el desarrollo humano ofrece un marco para analizar no solo pérdidas, sino restricciones a oportunidades reales, integrando cosmovisiones indígenas.

Abordar estas transformaciones desde un enfoque de respeto, escucha y reconocimiento de las epistemologías indígenas permite contribuir a procesos de reparación integral que no solo respondan a los daños sufridos, sino que también restituyan la dignidad, los derechos colectivos y la voz histórica de los pueblos indígenas, reafirmando su lugar como sujetos políticos y culturales en la construcción de justicia y paz.

### **1.3 OBJETIVO GENERAL Y ESPECÍFICOS:**

#### **Objetivo General:**

Caracterizar el daño social, cultural y territorial sufrido por la comunidad indígena NAANE MíAMUNA í'TSAMEI í'ÑÛJí – CAPIUL, en el departamento del Amazonas, como consecuencia del conflicto armado colombiano, desde una perspectiva de desarrollo humano que permita comprender las afectaciones a las capacidades colectivas, la vida comunitaria y el vínculo con el territorio.

#### **Objetivos Específicos:**

- Identificar los elementos culturales, espirituales y simbólicos de la comunidad CAPIUL que han sido afectados por el conflicto armado, reconociendo su

importancia para la pervivencia cultural y el desarrollo humano colectivo.

- Analizar los impactos del desplazamiento y la pérdida territorial en la organización comunitaria, las prácticas culturales y las formas de relación con el territorio ancestral.
- Describir las transformaciones en las formas de gobernanza tradicional y gobierno propio de la comunidad CAPIUL en contextos urbanos, como resultado del IMPACTO conflicto armado y LA FORZADA la reconfiguración territorial.
- Explorar las consecuencias a largo plazo del conflicto armado en el tejido social, las relaciones comunitarias y las capacidades de afiliación, solidaridad y acción colectiva de la comunidad indígena.

## **CAPÍTULO 2. INFORMACIÓN GENERAL DEL PROBLEMA**

### **2.1 CONTEXTO GLOBAL: UNA REALIDAD QUE TRASCIENDE FRONTERAS**

Los pueblos indígenas a nivel global enfrentan condiciones de vulnerabilidad diferenciada en contextos de conflicto armado. Su relación ancestral con el territorio, sus formas propias de organización social y sus cosmovisiones, distintas a los marcos hegemónicos occidentales, los convierten con frecuencia en blancos específicos de la violencia. Esta realidad no se limita al caso colombiano, sino que se reproduce en diversos escenarios geográficos donde los conflictos armados han dejado huellas profundas en comunidades que han habitado y cuidado

sus territorios durante siglos.

La especificidad del daño experimentado por estos pueblos trasciende la violencia física directa e involucra afectaciones profundas a dimensiones centrales de su existencia colectiva. Se trata de impactos que comprometen sus lugares sagrados, los mecanismos intergeneracionales de transmisión del conocimiento, las estructuras de autoridad tradicional y, de manera fundamental, el vínculo espiritual, simbólico y material con el territorio, entendido no como mercancía, sino como fuente de vida y fundamento de la identidad colectiva. En este sentido, la CEPAL (2020) señala que “los pueblos indígenas enfrentan amenazas específicas en contextos de conflicto, incluyendo la pérdida de territorios sagrados y la disrupción de sus sistemas de gobernanza, lo que pone en riesgo su identidad cultural y su supervivencia como pueblos” (p. 49).

Desde una perspectiva de desarrollo humano, estas afectaciones implican restricciones severas a las capacidades colectivas necesarias para sostener una vida digna, tales como la afiliación comunitaria, la autodeterminación, la participación política y la continuidad cultural. Comprender estas formas de daño en su complejidad resulta fundamental para avanzar hacia enfoques de reparación y justicia que reconozcan la dignidad, la agencia y los derechos colectivos de los pueblos indígenas en contextos de conflicto armado.

## **2.2 EL PANORAMA LATINOAMERICANO Y COLOMBIANO**

En el contexto colombiano, esta realidad adquiere dimensiones particularmente alarmantes. La violencia ejercida contra los pueblos indígenas se ha intensificado de manera

histórica, alcanzando un punto crítico durante el período comprendido entre los años 2000 y 2012. En este lapso, el año 2002 registró el mayor número de víctimas indígenas, con un total de 314 personas afectadas, coincidiendo con la ruptura de los Diálogos de Paz en El Caguán. Si bien estas cifras permiten dimensionar la magnitud del fenómeno, detrás de cada número se encuentran familias fragmentadas, procesos culturales interrumpidos y territorios ancestrales forzosamente abandonados, con impactos profundos en la vida colectiva de los pueblos indígenas.

Como señala el Centro Nacional de Memoria Histórica (2013), “el conflicto armado ha impactado de manera desproporcionada a los pueblos indígenas, con violaciones masivas a sus derechos humanos que han puesto en riesgo su existencia como pueblos” (p. 112). Esta afectación diferenciada no solo se expresa en términos de victimización directa, sino también en la restricción sistemática de capacidades fundamentales vinculadas a la autonomía, la continuidad cultural, la vida comunitaria y el ejercicio pleno de los derechos colectivos.

La gravedad de esta situación llevó a la Corte Constitucional colombiana a declarar, mediante el Auto 004 de 2009, la existencia de un “estado de cosas inconstitucional” que amenazaba la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas del país. Este pronunciamiento jurídico no solo reconoció la magnitud estructural del daño causado por el conflicto armado, sino que también abrió un marco normativo y ético para la visibilización de las voces indígenas, la documentación de sus experiencias y el reconocimiento de sus derechos desde un enfoque diferencial.

Desde la perspectiva del desarrollo humano, este reconocimiento resulta fundamental, en

tanto subraya la necesidad de avanzar hacia procesos de reparación integral que no se limiten a la restitución material, sino que promuevan la expansión de las capacidades colectivas, la dignidad humana y la posibilidad de que los pueblos indígenas continúen desarrollando sus proyectos de vida de acuerdo con sus valores, saberes y formas propias de organización.

### 2.3 LA AMAZONIA: EPICENTRO DE LA VIOLENCIA

La región amazónica colombiana presenta un panorama particularmente preocupante en el marco del conflicto armado. Se estima que aproximadamente el 18,62 % de la población a nivel nacional ha sido víctima del conflicto, mientras que en la Amazonía esta cifra asciende al 74,76 %, lo que sitúa a esta región como una de las más gravemente afectadas del país. Estas estadísticas evidencian una realidad contundente: la Amazonía, territorio ancestral de múltiples pueblos indígenas, se ha configurado como uno de los escenarios más violentos del conflicto armado colombiano, con impactos profundos y persistentes en la vida de sus comunidades.

Como señalan el Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Nacional Indígena de Colombia (2012), “los pueblos indígenas de la Amazonía han enfrentado una violencia sistemática que amenaza su supervivencia cultural y física, con profundas afectaciones a sus territorios y formas de vida” (p. 76). Esta violencia no solo se expresa en hechos victimizantes directos, sino también en la ruptura de los vínculos territoriales, la desestructuración de las formas de organización comunitaria y la limitación de capacidades colectivas esenciales para la pervivencia cultural y el desarrollo humano.

Desde esta perspectiva, el análisis de la experiencia amazónica amplía la comprensión del

conflicto armado y del proceso de construcción del Estado en Colombia, al incorporar dimensiones históricamente marginadas en los relatos oficiales. Este enfoque integral permite trascender la lectura centrada exclusivamente en la confrontación entre actores armados y visibilizar las afectaciones estructurales que el conflicto ha generado sobre los pueblos indígenas, sus territorios y sus proyectos de vida colectivos.

### **MÁS ALLÁ DE LAS ESTADÍSTICAS: EL IMPACTO HUMANO**

Detrás de cada cifra de victimización se encuentran historias de vida profundamente afectadas: niñas y niños que crecieron sin conocer sus territorios ancestrales, personas mayores que fallecieron sin poder transmitir saberes milenarios, y comunidades enteras que vieron interrumpida la continuidad de sus prácticas culturales. En este sentido, el desplazamiento forzado no se reduce a un cambio de lugar de residencia; para los pueblos indígenas implica una ruptura del equilibrio cósmico, la fragmentación de la identidad colectiva y, en muchos casos, el riesgo de extinción cultural.

Los testimonios recogidos en diversas investigaciones evidencian que el conflicto armado ha afectado de manera sustantiva la autonomía del movimiento indígena en Colombia, no solo en el plano político, sino también en la capacidad de las comunidades para sostener sus formas tradicionales de vida, organización social y gobierno propio. Como señala la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022), “el conflicto armado ha debilitado los sistemas de gobierno propio de los pueblos indígenas, limitando su autonomía política y cultural al interrumpir sus prácticas tradicionales y desplazarlos de sus territorios” (p.

68).

Desde una perspectiva de desarrollo humano, estas afectaciones se traducen en la restricción de capacidades colectivas fundamentales, tales como la autodeterminación, la afiliación comunitaria, la participación política y la transmisión intergeneracional del conocimiento. Comprender el desplazamiento forzado y la violencia estructural en estas dimensiones permite avanzar hacia lecturas más integrales del daño, que reconozcan no solo las pérdidas materiales, sino también las profundas afectaciones a la dignidad, la identidad y los proyectos de vida colectivos de los pueblos indígenas.

### **UNA SITUACIÓN QUE PERSISTE**

A pesar de los avances normativos y de los esfuerzos orientados a la construcción de paz, la realidad que enfrentan los pueblos indígenas en Colombia continúa siendo profundamente compleja. Lejos de resolverse con la firma del Acuerdo de Paz, la violencia contra estas comunidades ha persistido y se ha reconfigurado, manteniendo patrones de afectación diferenciada. En este sentido, la Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (2022) advierte que “la persistencia del conflicto armado en Colombia continúa afectando a las comunidades indígenas, con desplazamientos forzados y confinamientos que impactaron a cientos de miles de personas en 2022” (p. 12).

La continuidad de estas dinámicas de violencia pone en evidencia que el problema trasciende los acuerdos políticos y requiere de enfoques integrales que aborden las causas

estructurales de la desigualdad y la exclusión. Desde el desarrollo humano, esto implica priorizar la expansión de capacidades colectivas para garantizar la pervivencia cultural y la autonomía de los pueblos indígenas.

En resumen, el contexto global y regional del conflicto armado subraya la necesidad de un análisis desde el desarrollo humano, que reconozca las restricciones a las capacidades y libertades de las comunidades indígenas, y promueva su agencia en procesos de reparación y paz.

## **EL CASO DE LA COMUNIDAD CAPIUL: UN ESPEJO DE LA REALIDAD NACIONAL**

En este contexto nacional e internacional, la comunidad indígena CAPIUL emerge como un caso representativo de las múltiples dimensiones del Desarrollo Humano impactadas en los pueblos indígenas amazónicos por el conflicto armado. Desde una perspectiva etnocultural del Desarrollo Humano, esta comunidad ha experimentado de manera directa los efectos profundos de la violencia, expresados en el desarraigo de sus territorios ancestrales, la fragmentación de sus redes sociales y comunitarias, el debilitamiento de sus estructuras de gobernanza tradicional y la transformación forzada de sus prácticas culturales y espirituales.

El desplazamiento vivido por CAPIUL no puede comprenderse únicamente como un movimiento geográfico hacia una zona de triple frontera entre Estados nacionales, fronteras que no corresponden a los límites históricos ni simbólicos de los pueblos indígenas. Se trata, más bien, de la ruptura de un tejido social milenario, de la interrupción de prácticas rituales asociadas

a lugares específicos, de la pérdida de acceso a plantas medicinales y alimentos tradicionales, así como de la creciente dificultad para sostener los mecanismos ancestrales de transmisión del conocimiento intergeneracional.

La experiencia de CAPIUL permite comprender cómo el conflicto armado produce un daño de carácter integral, que trasciende la afectación a la vida y a la integridad física de las personas para impactar dimensiones centrales de la existencia colectiva como pueblo. Las autoridades tradicionales han debido ejercer sus liderazgos en contextos urbanos y administrativos para los cuales su formación ancestral no fue concebida; los jóvenes han crecido alejados de los territorios que configuran su identidad; y los mayores han presenciado cómo los saberes y prácticas que custodian se ven tensionados y resignificados en escenarios ajenos a su cosmovisión.

Desde una perspectiva de desarrollo humano, estas transformaciones evidencian la restricción de capacidades colectivas fundamentales, tales como la autodeterminación, la afiliación comunitaria, la continuidad cultural y la relación espiritual con el territorio. En este sentido, el caso de CAPIUL no solo da cuenta del daño sufrido, sino que también plantea la urgencia de enfoques de análisis, reparación y política pública que reconozcan la complejidad del daño estructural y colectivo y la necesidad de garantizar condiciones para la pervivencia digna de los pueblos indígenas amazónicos.

## **La Urgencia de Comprender para Reparar**

Documentar y caracterizar los impactos del conflicto armado en comunidades indígenas como CAPIUL trasciende el ejercicio académico y se configura como una responsabilidad ética y política. Sin una comprensión profunda y situada de las múltiples formas en que la violencia ha afectado la vida colectiva, los esfuerzos de reparación, justicia y reconstrucción corren el riesgo de resultar parciales, estandarizados o culturalmente inadecuados. En este sentido, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022) señala que “la visibilización de las experiencias de los pueblos indígenas en el conflicto armado es esencial para construir procesos de reparación que respeten sus cosmovisiones y garanticen su dignidad cultural” (p. 72).

La investigación sobre el caso de CAPIUL se inscribe, por tanto, en un esfuerzo más amplio orientado a visibilizar las experiencias históricamente silenciadas de los pueblos indígenas, reconociéndolos como sujetos colectivos de derechos, memoria y agencia política. Desde una perspectiva de desarrollo humano, este estudio busca aportar elementos que permitan diseñar estrategias de recuperación y reparación culturalmente pertinentes, orientadas a la restitución de capacidades colectivas, al fortalecimiento de la autonomía y a la garantía de condiciones que posibiliten la pervivencia digna de los pueblos indígenas en contextos marcados por la violencia y el desarraigo.

### **CAPITULO 3. MARCO TEORICO**

El enfoque de desarrollo humano basado en capacidades, desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum, proporciona el marco conceptual central para este estudio. Sen (1999) define el desarrollo como la expansión de libertades reales que las personas tienen para llevar el tipo de vida que valoran, enfocándose en capacidades (lo que una persona puede hacer o ser) en lugar de recursos o utilidades. Nussbaum (2011) complementa esto con una lista de capacidades centrales, como vida, salud corporal, integridad corporal, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego y control sobre el entorno político y material.

Aplicado a pueblos indígenas en Latinoamérica, el enfoque de capacidades ha sido utilizado para analizar cómo factores como el conflicto armado restringen estas libertades. Por ejemplo, Klein (2005) argumenta que el enfoque holístico de la CA alinea con visiones indígenas de desarrollo, enfatizando dimensiones múltiples más allá del económico. Estudios recientes, como el de Angulo et al. (2022) sobre salud indígena, muestran cómo la CA puede evaluar bienestar en contextos de desarraigo, integrando cosmovisiones locales. En Colombia, el conflicto afecta capacidades como afiliación (ruptura comunitaria) y control sobre el entorno (pérdida territorial), como se ve en reportes UNDP (2024).

Este marco se conecta con el fenómeno: el daño colectivo restringe capacidades, pero la resistencia de CAPIUL representa agencia para reconstruirlas. El análisis utiliza categorías como libertades sustantivas (Sen) y capacidades centrales (Nussbaum) para examinar impactos y estrategias de afrontamiento.

## **CAPITULO 4. ESTADO DEL ARTE**

El estado del arte se actualiza con estudios de los últimos 10 años (2015-2025). Por ejemplo, el estudio de Sierra et al. (2025) sobre desplazamiento y salud mental en indígenas colombianos muestra impactos en bienestar emocional. HRW (2023) destaca pobreza en comunidades étnicas post-conflicto. UNDP (2024) analiza desarrollo humano en víctimas étnicas, integrando CA para medir desigualdades. Estos se discuten en relación a vacíos: pocos integran CA con cosmovisiones amazónicas, lo que este estudio aborda.

El estado del arte sobre el impacto del conflicto armado en comunidades indígenas amazónicas en Colombia, analizado desde la perspectiva del desarrollo humano, revela una producción académica y de informes institucionales creciente en los últimos diez años (2015-2025). Aunque persisten vacíos en la integración sistemática del enfoque de capacidades (capability approach) con las cosmovisiones indígenas específicas de la Amazonía, los estudios recientes destacan cómo la violencia estructural restringe libertades y capacidades colectivas, al tiempo que visibilizan estrategias de resistencia y agencia comunitaria.

### **Estudios sobre daños colectivos y victimización diferencial**

Diversas investigaciones han documentado el impacto desproporcionado del conflicto armado en pueblos indígenas. El Centro Nacional de Memoria Histórica (2013) y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022) enfatizan que los indígenas han sufrido violaciones masivas a derechos humanos, con afectaciones a la integridad territorial, cultural y organizativa. En la Amazonía, la victimización alcanza el 74,76% de la población afectada por el conflicto, comparado con el 18,62% nacional, incluyendo desplazamiento forzado, confinamiento y amenazas que interrumpen prácticas ancestrales

(Comisión de la Verdad, 2022).

Estudios más recientes, como el de IWGIA (2025), reportan que 68 pueblos indígenas están en riesgo de exterminio físico y cultural debido a conflictos armados persistentes, minería ilegal y narcotráfico, que contaminan recursos y desplazan comunidades. Acosta y Espinosa (2025) destacan el rol de guardias indígenas en la defensa territorial, pero señalan daños colectivos por desintegración cultural y pérdida de sitios sagrados. La Unidad para las Víctimas (2023) indica que el 31,4% de víctimas étnicas registradas son indígenas, con hechos como desplazamiento (95,2%) y amenazas afectando soberanía alimentaria y autonomía.

### **Integración con el enfoque de desarrollo humano**

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha liderado análisis desde el enfoque de capacidades. El Informe Nacional de Desarrollo Humano 2024 (PNUD, 2024) identifica fracturas territoriales que limitan capacidades básicas y aumentadas en regiones amazónicas, influenciadas por conflicto armado, desigualdad institucional y degradación ambiental. Departamentos como Amazonas y Vaupés muestran rezagos en IDH debido a persistencia de violencia, contrastando con avances en zonas urbanas.

Proyectos como "Estabilización y Paz Territorial" (PNUD, ongoing) y "Alianzas Territoriales para la Paz" fortalecen capacidades en comunidades indígenas y afrodescendientes post-conflicto, reconociendo exclusiones étnicas y de género. El PNUD (2020-2025) enfatiza que el conflicto obstaculiza expansión de libertades (Sen, 1999), proponiendo rutas de desarrollo humano sostenible que integren pertinencia cultural.

Aunque escasos, algunos estudios aplican explícitamente el capability approach. Por

ejemplo, análisis regionales (PNUD, 2024) miden desigualdades en capacidades étnicas, mientras que reportes sobre salud mental post-desplazamiento (Sierra et al., 2025) vinculan restricciones emocionales (Nussbaum, 2011) con impactos del conflicto en indígenas.

### **Vacíos identificados y contribución de este estudio**

La literatura reciente confirma vacíos conceptuales (pocos integran cosmovisiones amazónicas con capacidades centrales), metodológicos (predominio de enfoques occidentales) y analíticos (escasa atención a contextos urbanos como Leticia). Estudios como Mongabay (2025) y Amnesty International (2024-2025) destacan persistencia de violencia contra líderes indígenas en Amazonía, agravada por economías ilegales.

Este estudio contribuye llenando estos vacíos al caracterizar daños colectivos en CAPIUL desde el desarrollo humano, analizando restricciones a capacidades (afiliación, control ambiental) y agencia de resistencia urbana, integrando narrativas comunitarias con categorías de Sen y Nussbaum. Así, avanza hacia enfoques diferenciales para reparación integral en contextos indígenas urbanizados.

Otros estudios, como Acosta y Espinosa (2025), enfatizan el rol de guardias indígenas en la defensa territorial. Estos hallazgos resaltan la persistencia de violencia, pero también la resistencia, alineándose con el enfoque de desarrollo humano que prioriza agencia y capacidades.

## **CAPITULO 5. METODOLOGÍA**

La presente investigación adopta un enfoque cualitativo con orientación participativa, enmarcado en los principios de la investigación con pueblos indígenas que prioriza el respeto a las epistemologías propias, la horizontalidad en las relaciones investigador-comunidad y la generación de conocimiento situado (Smith, 2012). Este enfoque es particularmente pertinente para el estudio de daños colectivos en comunidades indígenas, ya que permite captar no solo los hechos victimizantes, sino también las interpretaciones culturales del sufrimiento, la resistencia y la agencia colectiva desde la propia voz de los participantes.

El diseño metodológico se inscribe en la tradición de la investigación-acción participativa (IAP) y la etnografía colaborativa, reconociendo que el conocimiento indígena no es un objeto de extracción, sino un proceso dialógico construido en espacios como el mambeo y el consejo comunitario. Desde la perspectiva del desarrollo humano, esta metodología facilita la visibilización de capacidades colectivas preservadas a pesar del conflicto, alineándose con el principio de Sen (1999) de expansión de libertades reales a través de la participación activa de los sujetos en la definición de su propio bienestar.

### **Participantes**

Los participantes principales fueron miembros de la comunidad CAPIUL, incluyendo autoridades tradicionales (gobernador, consejo de mayores), sabedores espirituales (maloqueros, curanderos, cantores), líderes comunitarios, mujeres, jóvenes y víctimas directas del conflicto armado. Se involucró a un total aproximado de 85 personas en las diferentes actividades colectivas, aunque las entrevistas individuales se realizaron con 25 personas (13 mujeres y 12

hombres), seleccionadas por su rol en la transmisión de conocimiento o por haber vivido hechos victimizantes.

La selección fue intencional y snowball, iniciada por las autoridades del cabildo, garantizando representatividad de los 21 pueblos indígenas que conforman CAPIUL y de diferentes rangos etarios (desde jóvenes hasta mayores de 70 años). Se priorizó la inclusión de mujeres y sabedores tradicionales para captar perspectivas de género y espirituales.

### **Instrumentos de recolección de información**

Se emplearon los siguientes instrumentos, adaptados culturalmente en diálogo con la comunidad:

1. **Entrevistas semiestructuradas individuales:** Guía con 15 preguntas abiertas sobre trayectoria de vida, hechos victimizantes, impactos en capacidades colectivas y estrategias de resistencia. Duración promedio: 90-120 minutos.
2. **Grupos focales y talleres participativos:** 6 sesiones con 10-15 participantes cada una, enfocadas en temas específicos (daño territorial, cultural, gobierno propio).
3. **Cartografía social:** 3 talleres colectivos para mapear territorios ancestrales, sitios sagrados perdidos y espacios actuales en Leticia.
4. **Líneas de tiempo colectivas:** 4 sesiones para reconstruir cronológicamente hechos del conflicto y respuestas comunitarias.
5. **Mambeaderos y consejos comunitarios:** Espacios tradicionales de diálogo donde se registraron narrativas colectivas (con permiso explícito).

6. **Formatos de caracterización demográfica:** Aplicados por la comunidad para actualizar datos poblacionales (685 personas, 198 familias).

7. **Observación participante:** Durante 18 meses (2022-2024), incluyendo participación en rituales, bailes y actividades cotidianas.

Todos los instrumentos fueron validados en una fase piloto (2022) con 8 participantes, ajustando lenguaje y preguntas para mayor pertinencia cultural.

### **Procedimiento**

El proceso se desarrolló en cuatro fases:

1. **Fase preparatoria (2021-2022):** Contacto inicial con el gobernador y consejo de mayores de CAPIUL. Presentación del proyecto en asamblea general.

Construcción colectiva de protocolos de investigación respetuosos de la cosmovisión indígena. Obtención de consentimientos informados colectivos (en asamblea) e individuales (escritos u orales grabados, según preferencia). Coordinación con UARIV para acompañamiento técnico.

2. **Fase de inmersión y recolección (2022-2024):** Aplicación progresiva de instrumentos en espacios propios (maloca, mambeaderos). Las sesiones se realizaban preferentemente en horarios nocturnos o según calendario ecológico-cultural. Todas las grabaciones audio/video contaron con autorización explícita.

3. **Fase de devolución y validación (2024):** Presentación preliminar de hallazgos en asamblea general y talleres específicos. Ajustes incorporados según observaciones de la comunidad (por ejemplo, mayor énfasis en resistencia espiritual).

4. **Fase de sistematización (2024-2025):** Integración de datos para este documento, con revisión final por autoridades de CAPIUL.

La investigación forma parte de un proceso más amplio de caracterización de daño colectivo impulsado por UARIV desde 2021, pero este trabajo constituye un análisis académico independiente desde el desarrollo humano.

### **Análisis de la información**

Se empleó análisis temático cualitativo (Braun & Clarke, 2006), adaptado a perspectivas indígenas. El proceso incluyó:

- Transcripción literal de entrevistas y talleres (más de 400 horas de grabación).
- Codificación inicial abierta, identificando temas emergentes (daños territoriales, culturales, organizativos; restricciones a capacidades).
- Codificación axial, relacionando temas con categorías del enfoque de capacidades (libertades sustantivas de Sen; capacidades centrales de Nussbaum).
- Triangulación de fuentes: contraste entre entrevistas individuales, narrativas colectivas, cartografías y documentos históricos.
- Triangulación teórica: interpretación de hallazgos a la luz del desarrollo humano y cosmovisión indígena.

Se generaron categorías analíticas principales: restricción de capacidades (seguridad, afiliación, control sobre entorno), fragmentación de funcionamientos colectivos (chagra, maloca, gobierno propio) y agencia de resistencia (reorganización urbana como CAPIUL).

## Consideraciones éticas

La investigación se rigió por principios éticos interculturales:

- Aprobación por consulta previa frente a la comunidad de CAPIUL.
- Consentimiento informado colectivo e individual, respetando formas orales tradicionales.
- Anonimato y confidencialidad: seudónimos para participantes, datos sensibles almacenados en servidor encriptado.
- Mitigación de riesgos: acompañamiento psicosocial disponible ante revictimización; interrupción de entrevistas si generaban malestar.
- Devolución de beneficios: el documento se entrega como herramienta para exigibilidad de derechos; copias físicas y digitales a la comunidad.
- Respeto a protocolos indígenas: no investigación en sitios sagrados sin permiso; reciprocidad mediante participación en actividades comunitarias.

Esta metodología no solo generó datos, sino que fortaleció procesos comunitarios de memoria y sanación, contribuyendo a la expansión de capacidades de participación y agencia colectiva (Sen, 1999).

### 5.1 DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

El estudio adoptó un enfoque mixto con predominio cualitativo, complementado con

elementos cuantitativos básicos orientados a la caracterización sociodemográfica de la comunidad. Este enfoque permitió articular la comprensión profunda de las experiencias, significados y afectaciones colectivas con información descriptiva que contextualiza la composición y dinámica de la comunidad indígena CAPIUL.

Se empleó un diseño participativo y etnocultural, centrado en la voz de la comunidad y fundamentado en el principio de pertinencia cultural. La investigación se concibió como un proceso de construcción colectiva, en el cual las autoridades tradicionales, los sabedores indígenas y los demás miembros de la comunidad CAPIUL participaron activamente en todas las fases del estudio, incluyendo la planeación, la recolección de información, el análisis y la validación de los resultados.

Desde una perspectiva de desarrollo humano, este enfoque metodológico permitió reconocer a la comunidad no solo como objeto de estudio, sino como sujeto activo de conocimiento, fortaleciendo capacidades colectivas asociadas a la participación, la agencia y la autodeterminación. Asimismo, garantizó que los hallazgos reflejaran de manera fiel las experiencias, saberes y prioridades de la comunidad, contribuyendo a la producción de conocimiento situada y culturalmente pertinente.

## **5.2 ENTIDADES ACOMPAÑANTES Y EQUIPO INVESTIGADOR**

<b>Fecha de la Elaboración:</b> <b>30/10/2021</b>	<b>Fecha de validación:</b> <b>20/12/2021</b>	<b>Fecha de aprobación:</b> <b>16/12/2024</b>
<b>Nombre del Sujeto de Estudio:</b> NAANE MIAMUNA İ' TSAMEI İ'ÑUJİ - CABILDO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS UINIDOS DE LETICIA AMAZONAS – CAPIUL.		<b>Identificación:</b>
Fecha de instalación de la consulta previa: 04 de agosto de 2021		
Fecha de validación del documento de caracterización del daño en el marco de la consulta previa: 16 de diciembre de 2021		
<b>Periodo de la fase:</b> <b>Inicio: 31/10/2021</b>	<b>Terminación: 01/12/2024</b>	
Elaborado por: Giovanni Murillo Ramírez – estudiante de la Maestría de Desarrollo Humano de la UCMC, El ejercicio de caracterización del daño con la comunidad de CAPIUL fue liderado desde el principio hasta el final, por el grupo de apoyo que conformó la comunidad de CAPIUL.  En el presente trabajo la UARIV, ayudo con el contacto con la comunidad, realiza los correspondientes ajustes técnicos, teniendo especial cuidado de no cambiar la esencia de las consideraciones realizadas por el Sujeto o comunidad.		
Las jornadas de caracterización del daño fueron coordinadas con el señor Alfredo Flórez Bora, Gobernador de CAPIUL.		
La caracterización del daño del Sujeto de estudio CAPIUL, se realizó en la Casa Grande (maloca) <b>NAANE MIAMUNA İ' TSAMEI İ'ÑUJİ</b> CABILDO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS UNIDOS DE LETICIA AMAZONAS – CAPIUL, ubicada en el barrio Gaitán, en la Calle 7 Carrera 5 de la ciudad de Leticia Amazonas.  El trabajo fue orientado espiritualmente por el sabedor del pueblo Yucuna, William Yucuna, quien armonizó el espacio de la maloca y dió la bienvenida a las víctimas, a los afiliados, al grupo de apoyo y a los demás acompañantes.  El grupo de apoyo por parte del sujeto o comunidad lo conformaron las siguientes personas: <p style="text-align: center;"> William Yucuna Tanimuca.  Jhonny Zumaeta Cuellar.  Ángela López Urrego.  Mónica Kuyoteca.  Yeraldin Alvarez. </p>		

Thalía Souza Ruiz.

Alma Rocío Cheiva.

Alfredo Flórez Bora.

Se destaca especialmente el compromiso y los aportes de los abuelos William Yucuna, Heriberto Estella, Armando Carevilla, Pedro Cuyoteka, Augusto Ruiz, Fernando Negeteye, Gaspar Hernandez y Arturo Castañeda. También se destaca el compromiso de los profesionales indígenas Ángela López y Ángel Tanimuca, de los líderes indígenas Jhonny Zumaeta Cuellar, Alma Rocío Cheiva, Alfredo Florez Bora.

Entidades acompañantes: el ejercicio de caracterización del daño fue acompañado por los siguientes actores y entidades:

- La Defensoría delegada para la defensa de los derechos de la población desplazada del departamento del Amazonas, en cabeza del profesional Paulo Estrada.
- UARIV, como apoyo de contacto con la comunidad.

GIOVANNY MURILLO RAMIREZ, Como investigador líder y quien está desarrollando el trabajo de investigación

### 5.3 ASPECTOS METODOLÓGICOS DEL EJERCICIO DE CARACTERIZACIÓN

El proceso de caracterización del daño en la comunidad indígena CAPIUL se desarrolló a través de cuatro momentos metodológicos articulados, concebidos desde un enfoque participativo, etnocultural y de construcción colectiva del conocimiento. Estas fases permitieron no solo la recolección de información, sino también la reflexión comunitaria y la validación constante de los hallazgos, en coherencia con los principios de autonomía y participación del sujeto colectivo de reparación.

#### **Primer momento: entrenamiento y preparación metodológica**

El primer momento correspondió a una fase de entrenamiento previo en metodologías de caracterización del daño, orientada al grupo de apoyo del sujeto de reparación colectiva. Esta capacitación fue realizada por Giovanni Murillo Ramírez, Amanda Pasuy y Diever Cañas, profesionales de la Dirección de Asuntos Étnicos de la Unidad Administrativa para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV).

Durante esta fase se socializaron y fortalecieron herramientas metodológicas como la línea de tiempo, la cartografía social, los grupos focales y el análisis de casuística, con el propósito de garantizar una comprensión compartida del proceso y de las formas de recolección de información. Esta etapa se desarrolló en el marco de la segunda sesión del protocolo étnico, contando siempre con el aval de la comunidad y en coherencia con los acuerdos previos establecidos en el proceso de consulta.

#### **Segundo momento: trabajo de campo y caracterización en territorio**

El segundo momento correspondió al trabajo de campo en territorio, liderado por el

investigador en articulación con el grupo de apoyo comunitario. Esta fase se llevó a cabo entre los días 1 y 5 de septiembre de 2021, en el marco de una asamblea general con los afiliados y las víctimas del Cabildo CAPIUL, realizada en la Casa Grande (maloca) de la comunidad.

La reconstrucción histórica del conflicto armado, basada en la memoria colectiva, se desarrolló mediante el uso de diversas herramientas participativas, entre ellas la línea de tiempo, los grupos focales y la cartografía social. En este proceso participaron activamente mujeres, abuelos, niños, niñas y adolescentes (NNA), lo que permitió recoger una mirada intergeneracional sobre los impactos del conflicto en las dimensiones sociales, culturales y territoriales.

### **Tercer momento: sistematización y organización de la información**

Una vez finalizado el trabajo en terreno, se dio inicio a un tercer momento centrado en la recopilación, organización y sistematización de la información recolectada. Entre el 6 de septiembre y el 9 de octubre de 2021, el investigador y el grupo de apoyo comunitario realizaron reuniones de trabajo continuas, tanto en jornadas diurnas como nocturnas, con la participación de los interesados y acompañantes del proceso.

En esta fase se organizaron los relatos comunitarios, la cartografía del conflicto, los censos poblacionales y demás documentos producidos, los cuales fueron consolidados y presentados al gobernador del cabildo como insumos preliminares para su revisión.

### **Cuarto momento: revisión, validación y proyección del documento técnico**

El cuarto momento correspondió a la revisión, análisis y validación del documento técnico de caracterización del daño. Este proceso contó con la participación activa del

gobernador del cabildo y del grupo de apoyo comunitario, garantizando que los contenidos reflejaran fielmente la memoria colectiva, las interpretaciones y las prioridades de la comunidad CAPIUL.

De manera transversal a todas las fases, el proceso fue acompañado por ejercicios permanentes de reflexión colectiva en el espacio del mambadero, entendido como un lugar central de orientación espiritual, diálogo y toma de decisiones. Este espacio fue liderado por la autoridad tradicional William Yucuna, con el acompañamiento del Consejo de Ancianos y el grupo de apoyo comunitario, constituyéndose en un eje orientador del trabajo metodológico y ético de la investigación.

## **CAPÍTULO 6. DESCRIPCIÓN GEODEMOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD**

### **6.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA**

El colectivo social y cultural NAANE MiAMUNA i'TSAMEI i'ÑŪJi – Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL) se encuentra localizado al sur del departamento del Amazonas, en la región del Trapecio Amazónico, específicamente dentro del perímetro urbano del municipio de Leticia. Su ubicación se da en un contexto de triple frontera, próximo a los centros poblados de Santa Rosa (Perú) y Tabatinga (Brasil), lo cual configura un territorio atravesado por dinámicas sociales, culturales y políticas transfronterizas que inciden directamente en la vida comunitaria.

La Casa Grande (maloca) del cabildo está emplazada en un lugar sagrado para el pueblo Ticuna, dado que, según las narraciones tradicionales, en este sitio se encontraba

antiguamente una maloca ancestral, ubicada cerca de un lago y de un salado. En el contexto amazónico, el salado corresponde a un espacio natural con suelos ricos en sales minerales que atraen a diversas especies animales, convirtiéndose en un lugar privilegiado para la cacería. Para los pueblos indígenas, estos espacios son conocidos como la “maloca de los animales”, no en el sentido de una construcción humana, sino como un lugar de alta relevancia ecológica, espiritual y simbólica dentro de la selva.

En la actualidad, la Casa Grande del CAPIUL constituye el centro representativo de unidad de las víctimas y afiliados al cabildo. Es un espacio fundamental para la vida colectiva, en el que se realizan encuentros comunitarios, asambleas, bailes y ceremonias tradicionales, cumpliendo una función social, cultural, política y espiritual. Este lugar se encuentra ubicado en el barrio Gaitán, en la calle 7 con carrera 5 de la ciudad de Leticia, Amazonas.

La localización de la Casa Grande en un entorno urbano, sin perder su carácter sagrado y comunitario, refleja las tensiones y adaptaciones que enfrenta la comunidad CAPIUL como consecuencia del desplazamiento, la urbanización forzada y la reconfiguración territorial derivada del conflicto armado. En este sentido, la maloca no solo representa un espacio físico, sino también un territorio simbólico de resistencia, memoria y reconstrucción del tejido social, fundamental para la preservación de la identidad cultural y el ejercicio del gobierno propio en contextos de vulnerabilidad.



Imagen 1, de localización de CA PIUL (archivo interno del cabildo).

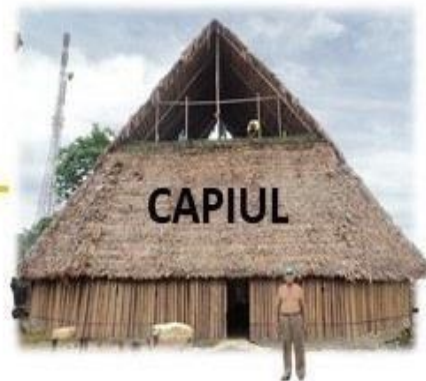
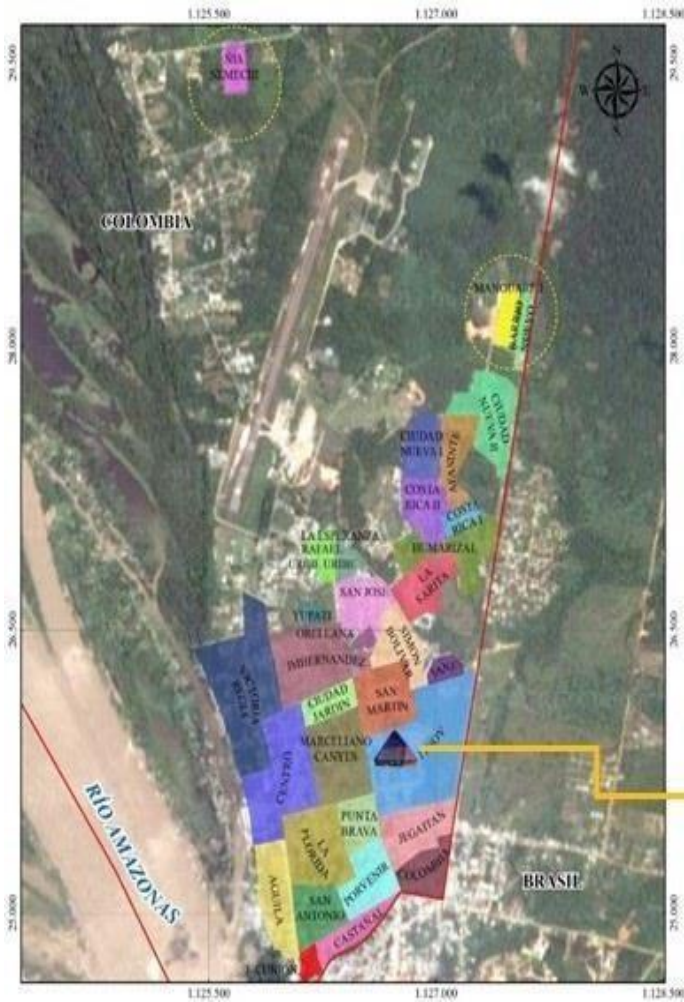


Imagen 2, de localización de CAPIUL (archivo interno del cabildo).

## 6.2 CARACTERIZACIÓN DEMOGRÁFICA (TABLAS Y GRÁFICA POBLACIONAL)

El colectivo social y cultural NAANE MiAMŪNA i'TSAMEI i'ÑŪJi – Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL) está conformado por un total de 685 personas, agrupadas en 198 familias, pertenecientes a veintiún (21) grupos étnicos: Andoke, Bora, Carijona, Cocama, Cubeo, Curripaco, Inga, Macuna, Matapi, Miraña, Muinane, Murui (conocidos como Uitotos), Muina, Nonuya, Okaina, Tanimuca, Tikuna, Tucano, Yagua, Yukuna y población mestiza. Estos grupos provienen de diferentes territorios de la Amazonía colombiana, lo que configura a CAPIUL como un espacio de alta diversidad étnica y cultural.

La comunidad tiene como principales espacios de referencia colectiva la Casa Grande (maloca) del CAPIUL y el terreno donde esta fue construida, los cuales cumplen funciones centrales para la vida comunitaria. En estos espacios se desarrollan encuentros culturales, sociales y políticos; se promueve la reproducción de los conocimientos y prácticas propias; se ejerce el manejo espiritual del ambiente; y se alberga la vivienda de algunas familias indígenas que habitan de manera permanente en el lugar.

La configuración multiétnica de CAPIUL refleja procesos históricos de desplazamiento, reagrupamiento y reterritorialización forzada, en los que comunidades provenientes de distintos pueblos amazónicos han construido un espacio común de convivencia, organización y resistencia. En este sentido, la Casa Grande no solo opera como un lugar físico de reunión, sino como un eje articulador del tejido social, cultural y espiritual, fundamental para la reconstrucción de identidades colectivas y el ejercicio del gobierno propio en un contexto urbano atravesado por las consecuencias del conflicto armado.

<b>Edades</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Totales</b>
<b>0-4</b>	7	11	18
<b>5-9</b>	27	24	51
<b>10-14</b>	30	27	57
<b>15-19</b>	42	40	82
<b>20-24</b>	28	32	60
<b>25-29</b>	20	24	44
<b>30-34</b>	17	25	42
<b>35-39</b>	10	15	25
<b>40-44</b>	14	17	31
<b>45-49</b>	11	18	29
<b>50-54</b>	11	15	26
<b>55-59</b>	10	9	19
<b>60-64</b>	6	5	11
<b>65-69</b>	1	9	10
<b>70+</b>	9	11	20
<b>Sumas</b>	<u>243</u>	282	525

<b>Sin edad</b>	<b>80</b>	80	160
<b>TOTALES</b>	<b>323</b>	<b>362</b>	<b>685</b>

Tabla 1. Distribución de la población por sexo y grupos etarios.

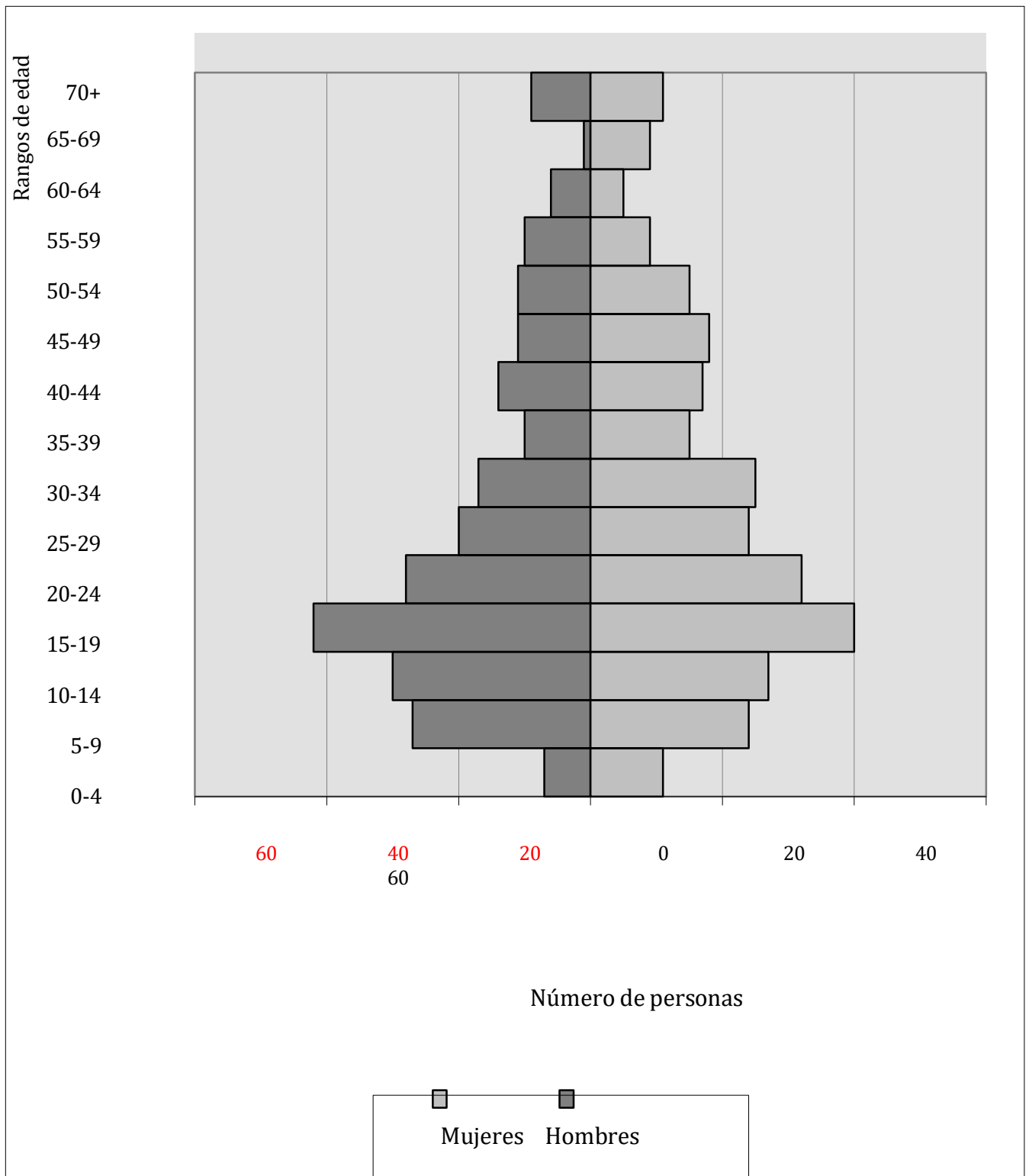


Tabla 2. Muestra gráficamente y en forma piramidal la cantidad de población de la comunidad CAPIUL según rangos de edad.

## CAPÍTULO 7. EL COLECTIVO ANTES Y DURANTE LOS HECHOS

### VICTIMIZANTES

#### 7.1. ANTECEDENTES Y CONFORMACIÓN DE LA COMUNIDAD NAANE MIAMUNA

##### Í' TSAMEI Í'ÑÛJİ - CAPIUL.

*“Si bien, los indígenas que vivimos en la ciudad no podemos decir que vamos a convertirnos en blancos. Somos indígenas y tenemos nuestra cultura y tenemos que mantenerla sin importar donde vayamos. Nos organizamos para mantener nuestra identidad como pueblos indígenas” Pedro Kuyoteca.*

Frente a los distintos hechos históricos que han afectado a las poblaciones indígenas amazónicas, resulta fundamental comprender el surgimiento de la comunidad NAANE MIAMUNA Í' TSAMEI Í'ÑÛJİ – Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL) como una respuesta colectiva a condiciones estructurales de vulnerabilidad. CAPIUL se constituyó hace casi una década como resultado de las necesidades sociales, culturales y territoriales de familias indígenas asentadas en la ciudad de Leticia, un contexto profundamente distinto a los territorios de origen donde estas comunidades crecieron, habitaron y salvaguardaron, junto a sus ancestros, los conocimientos y prácticas propias de sus culturas.

La experiencia urbana ha estado marcada por condiciones persistentes de incertidumbre, discriminación y estigmatización asociadas a su condición de pueblos indígenas. Tal como señalan el Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Nacional Indígena de Colombia (2012), “los pueblos indígenas en la Amazonía han enfrentado discriminación

estructural y violencia que amenazan su pervivencia cultural, especialmente en contextos urbanos donde se ven despojados de sus territorios y prácticas tradicionales” (p. 82). Los integrantes de CAPIUL son indígenas que habitan en Leticia y cuyo pasado y presente se encuentran profundamente atravesados por el conflicto armado que se ha perpetuado históricamente en la región amazónica.

El reconocimiento y el diálogo sobre estos antecedentes han permitido a la comunidad reflexionar colectivamente y comprender las afectaciones profundas y estructurales que padecen los pueblos indígenas que la conforman, así como el riesgo inminente de extinción física y cultural que los amenaza. Desde el enfoque de capacidades, estas afectaciones pueden leerse como restricciones severas a libertades fundamentales, particularmente a las capacidades de afiliación, control sobre el entorno y preservación de la identidad cultural, centrales tanto en el planteamiento de Sen como en la propuesta de dignidad humana de Nussbaum.

A pesar de estas condiciones adversas, la comunidad NAANE MIAMUNA I'TSAMEI I'ÑUJI – CAPIUL ha optado por un camino orientado al fortalecimiento y la recuperación de sus conocimientos y prácticas asociadas a la Palabra de Vida, frente al riesgo inminente de su pérdida. La Palabra de Vida se concibe como un principio integral que articula conocimiento, espiritualidad, territorio, lengua y prácticas tradicionales, entendidas como dones otorgados por el Creador que fundamentan la cultura de cada pueblo y garantizan la pervivencia intergeneracional. En términos del enfoque de capacidades, este esfuerzo constituye una estrategia activa de expansión de libertades culturales y espirituales, esenciales para vivir una vida que tenga razones para ser valorada.

Una de las consecuencias más significativas del desplazamiento hacia la ciudad de Leticia ha sido la dispersión de los pueblos y la desestructuración del entorno familiar y social. No obstante, entre los indígenas asentados en la ciudad se han mantenido vínculos familiares y relaciones basadas en afinidades étnicas, lingüísticas y culturales. A partir de estas relaciones, y mediante encuentros en los mambaderos, celebraciones tradicionales y reuniones comunitarias, se ha consolidado progresivamente una comunidad multiétnica y pluricultural conformada por 685 personas, agrupadas en 198 familias, descendientes de 21 pueblos indígenas, que además han sostenido relaciones pacíficas con otros grupos no indígenas y comunidades fronterizas.

La necesidad de organización colectiva, articulada al pensamiento de los Sabedores Indígenas, dio origen a la creación del cabildo indígena urbano CAPIUL y de la asociación NAMITSAI. El sistema de gobierno propio de la comunidad se estructura a partir de cuatro instancias: la Asamblea General, el Consejo de Mayores/Sabedores Indígenas, el Cabildo CAPIUL y la asociación NAMITSAI. La Asamblea General está conformada por las 685 personas descendientes de los 21 pueblos indígenas amazónicos y se rige por un reglamento interno construido y aprobado por consenso, lo cual constituye una expresión concreta de ejercicio de agencia colectiva y participación democrática.

El Consejo de Mayores y Sabedores Indígenas ejerce el gobierno propio desde los principios de la Palabra de Vida, representado por una Autoridad Tradicional o maloquero. El Cabildo asume la representación política y administrativa mediante una Junta Directiva elegida por la Asamblea General. Por su parte, la asociación NAMITSAI cumple la función de representación jurídica mientras el cabildo obtiene su reconocimiento formal ante el Ministerio

del Interior. Como señalan el Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Nacional Indígena de Colombia (2012), “las comunidades indígenas amazónicas han desarrollado sistemas de gobierno propio que integran sus saberes tradicionales, como la Palabra de Vida, para fortalecer su organización en contextos urbanos y resistir las amenazas a su identidad cultural” (p. 94).

El sistema de gobierno de CAPIUL busca integrar a los 21 pueblos presentes en este territorio indígena urbano, sustentándose en los principios compartidos de la Palabra de Vida como elemento cohesionador de una identidad amazónica común. Desde la década de 1990, mayores y sabedores de pueblos como el muina, murui, bora, miraña, carijona, nonuya, ocaina, yucuna y tatuyo, entre otros, han sostenido encuentros en distintos mambeaderos de la ciudad con el propósito de preservar las costumbres ancestrales y mantener el sistema de gobierno propio, aun en ausencia del territorio ancestral.

Con la formalización de la comunidad CAPIUL, estos mismos sabedores conformaron el Consejo de Mayores/Sabedores Indígenas, cuya autoridad se ejerce desde el mambeadero de la Casa Grande (maloca). Actualmente, este Consejo está representado por una Autoridad Tradicional que, junto a mayores de los distintos grupos étnicos, acompaña el direccionamiento socioorganizativo del cabildo mediante el manejo espiritual, los elementos sagrados y la armonización de las relaciones comunitarias. Asimismo, son responsables de la realización de rituales, curaciones, bailes tradicionales y de la transmisión del conocimiento ancestral a las nuevas generaciones, fortaleciendo capacidades de aprendizaje, salud integral y cohesión social.

En el ámbito administrativo, CAPIUL cuenta con una Junta Directiva conformada por gobernador, vicegobernador, secretario, tesorero, vocal y fiscal. La postulación a estos cargos requiere el aval previo del Consejo de Mayores y Sabedores Indígenas, quienes evalúan los antecedentes y el comportamiento de los aspirantes antes de su presentación ante la Asamblea General, instancia que realiza la elección final. Esta estructura refleja un modelo de gobernanza intercultural que articula racionalidades tradicionales y formas organizativas contemporáneas.

La Junta Directiva ejerce la representación política y administrativa de la comunidad por un período anual, manteniendo un diálogo permanente con el Consejo de Mayores en la Casa Grande (maloca) CAPIUL, principal espacio de encuentro y toma de decisiones. Durante su proceso de conformación y gestión, CAPIUL ha fortalecido relaciones con resguardos y organizaciones indígenas del departamento, así como con instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

Desde el ámbito cultural, estos vínculos se han tejido alrededor de mambaderos, ceremonias, encuentros intergeneracionales y espacios como la Primera Cumbre Intergeneracional de Autoridades Ancestrales y Líderes Indígenas del Amazonas, donde se acordaron, entre otros puntos, el blindaje del territorio indígena y el ejercicio del gobierno propio. Otros espacios relevantes han sido la conmemoración del Día Internacional de la Mujer Indígena, el proceso de construcción del Plan de Salvaguarda Indígena y los procesos organizativos de víctimas indígenas, desarrollados en gran medida en la Casa Grande CAPIUL.

En el plano organizativo y político, CAPIUL ha articulado acciones con diversas

entidades estatales, organizaciones indígenas y universidades nacionales e internacionales, consolidando la Casa Grande como un nodo de diálogo intercultural. Asimismo, ha incidido en procesos como la organización de mujeres indígenas del eje Amazonas, la conformación de mesas de concertación y la participación en planes territoriales, como el Plan de Ordenamiento Territorial de los pueblos Tikuna, Cocama y Yagua. En este sentido, la FAO (2020) destaca que “la Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna-Cocama-Yagua ha fortalecido la participación política de las comunidades en el Trapecio Amazónico mediante la creación de estructuras como el Plan de Vida, que integra principios culturales y territoriales para guiar su desarrollo autónomo” (p. 8).

La Casa Grande (maloca) CAPIUL representa el mundo indígena en la ciudad de Leticia y constituye un espacio único de conocimiento, espiritualidad y manejo del mundo. Allí se practica la Palabra de Vida, se realizan rituales, curaciones, bailes y ceremonias conforme al calendario ecológico, y se armonizan las relaciones entre personas, naturaleza y espiritualidad. Según Gómez-García (2024), “las malocas son espacios sagrados donde se transmiten conocimientos ancestrales, se realizan rituales [...] y se conecta a la comunidad con los mundos espirituales” (p. 3).

La Casa Grande es concebida como un cuerpo espiritual vivo que requiere otros espacios complementarios para su sostenimiento, especialmente las chagras, fundamentales para el cultivo de elementos sagrados, plantas medicinales y alimentos tradicionales. La chagra, entendida como un sistema agroforestal integral, representa un espacio de salud, educación y reproducción cultural. Como señalan Garavito et al. (2021), “la chagra es un sistema agroforestal que refleja el

conocimiento tradicional de las comunidades indígenas amazónicas” (p. 7). La ausencia de este espacio constituye una limitación significativa para el ejercicio pleno de capacidades fundamentales en la comunidad CAPIUL.

Finalmente, ante la ausencia de una política pública específica para cabildos indígenas en contextos urbanos, y en espera del reconocimiento formal por parte del Ministerio del Interior, CAPIUL optó en 2018 por la creación de la Asociación NAMITSAI, como estrategia organizativa y jurídica para adelantar acciones institucionales orientadas a la pervivencia de los 21 pueblos indígenas asentados en la ciudad de Leticia.

## **7.2 CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA EN LETICIA**

Desde finales del siglo XIX existen registros históricos de desplazamientos forzados de grupos indígenas hacia la ciudad de Leticia, provenientes principalmente de la región del interfluvio Caquetá–Putumayo, como consecuencia directa de la bonanza cauchera. Este período estuvo marcado por prácticas sistemáticas de exterminio, esclavización, diezmación y dispersión de miles de indígenas de sus territorios ancestrales. Tal como documenta Hardenburg (1912), “los indígenas fueron sometidos a esclavitud brutal durante la fiebre del caucho, siendo desplazados de sus territorios en el Putumayo hacia regiones controladas por empresas extranjeras” (p. 245).

La explotación cauchera implicó la esclavización de indígenas pertenecientes a diversos pueblos, quienes fueron trasladados forzosamente a territorios que hoy corresponden a Perú y

Brasil. Una vez finalizado el conflicto colombo-peruano, muchas de estas personas intentaron retornar a sus territorios de origen; sin embargo, las limitaciones económicas y las transformaciones territoriales derivadas del conflicto les impidieron hacerlo, lo que condujo a su asentamiento definitivo en la ciudad de Leticia. Estos procesos dieron origen a los primeros asentamientos indígenas multiétnicos en contexto urbano, constituyendo una de las primeras manifestaciones de presencia indígena permanente en la ciudad.

Posteriormente, otras bonanzas económicas y dinámicas extractivas profundizaron los desplazamientos indígenas en la Amazonía, entre ellas la extracción de pieles, la explotación de recursos naturales como la madera y las charapas, los conflictos fronterizos entre Estados, los programas de colonización, la minería ilegal, el narcotráfico y los cultivos ilícitos. Como señalan el Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Nacional Indígena de Colombia (2012), “la explotación de recursos y los conflictos armados en la Amazonía han desplazado a comunidades indígenas, profundizando su vulnerabilidad y pérdida de territorios tradicionales” (p. 78).

A estas dinámicas se sumó la presencia de diversos actores armados como agentes del conflicto, entre ellos el grupo guerrillero FARC-EP, estructuras paramilitares, bandas criminales transfronterizas conocidas como champas, así como la acción de agentes armados del Estado. De manera paralela, la educación religiosa, la intervención de organizaciones no gubernamentales y, especialmente, el abandono estatal expresado en la insuficiencia de servicios de salud, educación, seguridad y oportunidades económicas, contribuyeron de forma significativa a la salida forzada de comunidades indígenas de sus territorios de origen. En otros casos, el

desplazamiento respondió a decisiones voluntarias asociadas a la reunificación familiar, la búsqueda de empleo, el acceso a estudios o la atención en servicios de salud especializados.

Desde la perspectiva del enfoque de capacidades, estos procesos históricos implicaron restricciones estructurales a libertades fundamentales, particularmente aquellas relacionadas con la capacidad de habitar y controlar el propio entorno, de garantizar medios de vida dignos y de reproducir prácticas culturales esenciales para la identidad colectiva.

Los primeros indígenas provenientes del interfluvio Caquetá–Putumayo que llegaron a Leticia se asentaron en las orillas del río, en zonas que en ese momento eran rurales y hoy forman parte del área urbana de la ciudad. Estos primeros asentamientos estuvieron conformados principalmente por miembros del pueblo Murui-Muina, acompañados por pueblos como el Miraña y el Bora, quienes llegaron “a la sombra” del pueblo Murui-Muina. Sus viviendas eran de construcción tradicional y mantenían la práctica de la chagra, el cultivo y la vida en armonía con el entorno, conforme al orden natural otorgado por el Creador. Desde el Perú trajeron consigo semillas fundamentales como la yuca dulce, la coca y otros alimentos tradicionales. En este contexto, la chagra se constituyó como un espacio central de reproducción material, cultural y espiritual. Como señalan Garavito et al. (2021), “la chagra es un sistema agroforestal que refleja el conocimiento tradicional de las comunidades indígenas amazónicas, integrando la biodiversidad de especies alimenticias, medicinales y culturales en un espacio ordenado que sostiene la vida comunitaria” (p. 7). En este período inicial, prevalecía un sentido de hermandad y no existía una conciencia clara de las fronteras nacionales impuestas posteriormente.

Siguiendo patrones culturales ancestrales, los pueblos indígenas buscaron asentarse cerca de quebradas y fuentes de agua. Durante las décadas de 1930 y 1940, se establecieron en la quebrada del Urumutú, en territorio que hoy pertenece al Brasil, donde hicieron uso colectivo de la tierra, desarrollaron chagras y construyeron la primera maloca, perteneciente al abuelo Lorenzo Soto, sin tener conocimiento de que se encontraban del otro lado de la frontera nacional.

El Mayor indígena Gilberto López “Kaïmeramuy” relata este proceso a partir de su memoria colectiva (G. López, comunicación personal, 2017), destacando la abundancia de alimentos, la riqueza de la fauna, la armonía ambiental y la convivencia pacífica que caracterizaban ese territorio. En su testimonio se describe un entorno donde no existía el hambre, se practicaba una alimentación moderada y se realizaba un manejo equilibrado del territorio, sustentado en acuerdos espirituales y materiales para la conservación de las especies, propios de los pueblos Muina-Murui, Bora y Miraña. Este relato evidencia una forma de vida que garantizaba capacidades básicas como la alimentación, la salud, la afiliación comunitaria y el control sobre el entorno natural.

Posteriormente, tras la definición de los límites geográficos entre Brasil y Colombia, hacia la década de 1960, los indígenas que habitaban en territorio brasilero se vieron obligados a desplazarse nuevamente. Algunos se asentaron en la ciudad de Leticia, otros en sectores rurales cercanos, como el kilómetro 11 de la carretera Leticia–Tarapacá y la ribera del río Tacana, en un contexto donde aún no existían resguardos legalmente constituidos.

En lo que hoy corresponde al resguardo Ticuna–Huitoto, entre los kilómetros 6 y 11, se

inició un proceso de colonización sobre territorios que anteriormente eran selva y no estaban sujetos a propiedad privada. La primera comunidad indígena en consolidarse en este espacio fue la del kilómetro 6, conformada inicialmente por una familia Tikuna proveniente de la comunidad de La Milagrosa, en un asentamiento que posteriormente fue denominado San José, bajo la influencia de la Iglesia. En el kilómetro 11 se asentó el pueblo Uitoto, hoy identificado como Muina-Murui, quienes establecieron su primera chagra a orillas de la quebrada Tacana.

Este proceso de reubicación contó con la intervención de la DIGIDEC (Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad), entidad que ofreció apoyo para la construcción de la maloca, con el propósito de preservar los espacios de reunión, baile y organización comunitaria. La maloca construida en el kilómetro 11 aún existe y se mantiene en las condiciones originales del primer proyecto.

De manera paralela, en las inmediaciones de la quebrada Yahuaraca, cerca del perímetro urbano de Leticia, se encontraban diversas familias indígenas, principalmente Tikunas, dedicadas a la pesca y al cultivo en la ribera del río Amazonas. Estas familias fueron desplazadas tras la construcción de la base militar de infantería de marina y posteriormente reubicadas cerca del aeropuerto Alfredo Vásquez Cobo. Sin embargo, el crecimiento urbano de Leticia generó nuevos desplazamientos hacia la ribera del río Amazonas y la zona conocida como Los Lagos (Comunidad YOI, comunicación personal, 2016).

Asimismo, varias familias indígenas se asentaron en barrios urbanos como El Piñal, Simón Bolívar, Victoria Regia y El Porvenir (Comunidad YOI, comunicación personal, 2016; G. López, comunicación personal, 2017), manteniendo relaciones estrechas con otros asentamientos

indígenas y con comunidades de Leticia, Puerto Nariño y zonas de frontera, configurando una red territorial y social que trasciende los límites administrativos.

Durante la década de 1990, diversos mayores y líderes indígenas, mujeres y hombres, comenzaron a reunirse de manera sistemática en casas de familias indígenas de distintas culturas, con el propósito de dialogar, compartir historias y reflexionar colectivamente sobre las estrategias necesarias para fortalecerse como pueblos indígenas en contexto urbano. Este proceso organizativo se extendió por cerca de dos décadas y sentó las bases para la posterior conformación de la comunidad CAPIUL.

Desde el enfoque de capacidades, este largo proceso de organización puede interpretarse como una respuesta colectiva orientada a recuperar y ampliar libertades fundamentales, especialmente aquellas relacionadas con la participación política, la identidad cultural, la afiliación comunitaria y la autodeterminación, en un contexto históricamente marcado por el despojo, la exclusión y la violencia estructural:

*“A todos nos llega la idea de prepararnos, en conocimientos. A la medida de nuestra capacidad, de preparar un espacio grande, con el apoyo de las instituciones. Todavía no tocábamos, solo pensábamos quien nos podría apoyar en esa parte. Era esencial escuchar narraciones de cada pueblo, saber cómo se reunían, cómo y con qué palabra se construía en sus lugares de origen. Teníamos muchos pueblos de diferentes culturas. No podíamos tomar decisiones individuales. Estábamos, en hermandad, buscando el consenso sobre quien es la verdadera persona que podría direccionar una línea dentro de lo tradicional, en salud, en enseñanza. Pensando en el lugar de la práctica de lo tradicional, podía ser una casa grande, llámese maloca. En eso estábamos, en pensamiento.*

*Al lado de nosotros había muchos jóvenes líderes, escuchando con nosotros, eso causó mucha emoción. Pensando en el nombre de la maloca, y en encontrar a la persona que manejara ese primer estantillo, comenzamos a buscar un ejemplo, un modelo, para saber encontrar a quien*

*le corresponde el manejo de una maloca, según sus principios de origen dados por el Creador.*

*La razón de la maloca, es en parte, para armonizar todos los programas que hay. Para llegar a eso, hay que primero estructurar unos principios de origen, con su historia, su lengua. Los jefes son los que, verdaderamente, tienen la semilla de la estructura de gobierno indígena.*

*Hay muchos jefes en este tiempo, nadie quiere ser menos, todos son jefes. Los que verdaderamente saben de historia, se quedan calladitos porque es un problema, porque todos asumen ser jefes y no es así. Entonces por ahí está la razón, como dicen, las debilidades nuestras en la parte tradicional y por el mal uso del mambe, porque se ha transgredido la ley de origen. Eso es muy delicado.*

*Hay historias sobre quien maneja maloca, qué clase de maloca se construye, y que clase de baile es dado a él. Aquí, en Leticia, hay pocos sabedores que manejen el baile de la fruta, el baile de la cacería, el baile del bautismo, y los toques del manguare, no tenemos quien maneje el baile máximo, el más sagrado, el baile del yadico o del tablón de la gente de centro.*

*Esa parte es de los jefes celestiales, pero se les da la potestad a los jefes terrenales, quienes toman el carácter de buinaima (creador) humanos, para que manejen. Ellos tienen que cumplir unos reglamentos muy estrictos. Hoy, muchos mayores no pueden cumplir porque están autorizados, asumen solo de nombre “yo soy buinaima” para aparentar, pero su corazón arde, quema.*

*El que maneja maloca debe tener un corazón muy dulce, muy sencillo, muy humilde, muy práctico, y no tanto de conocimiento, sino que, a través del Tabaco, saber si está preparado, en todo sentido. Nunca es, como se dice, gran sabedor. Él está cumpliendo la ley de origen, pero nadie sabe eso, y encontrar un mayor de esos, no es fácil, tiene que uno saber su historia, su origen, porque muchos pueden engañar, se hacen pasar por la línea de uno.*

*La primera reunión como antecedente de conformación de CAPIUL fue hacia la década de los 90, en el barrio Iane de la ciudad de Leticia. Una paisana nos hacía la caguana. Buscamos también otros puntos, casas de familias indígenas, estudiábamos su cultura, les consultábamos si tenían esto o aquello, si nos podíamos reunir allí. Uno decía sí, el otro no. Los primeros mambeaderos se dieron en viviendas, de los abuelos Pedro Kuyoteca, Gilberto Lopez y Fernando Negeteye y Alberto Olaya (Q.E.P.D).*

*En las reuniones de mambeadero se conversaba sobre las costumbres tradicionales, se hizo por mucho tiempo, hasta que un día llegó la invitación de un baile por parte del abuelo*

*Cayetano, nos enviaron coca y ambil. También allí se decidió que las invitaciones de relacionamiento cultural las manejaría el abuelo Pedro Kuyoteca. Con el paso del tiempo se fueron sumando más personas.*

*Hacia la década de 2000 a 2010, tras muchas noches de mambeo, se empieza a pensar y a dialogar la posibilidad de constituir un cabildo.*

*Esos primeros espacios de reunión no eran propiamente mambeaderos, pero ahí sí hacíamos nuestro mambecito y caguana. Llevábamos mambe de acá, y ellos conseguían de lo que tenían por allá. Allí planteábamos afianzarnos en este lugar, para asentarnos oficialmente. Para esas reuniones contábamos con gente y abuelos de los pueblos muinane, bora, miraña, okaina, yukuna, muina-murui, andoque, todos ellos son gente de Tabaco y Coca.*

*Inclusive, nos iban a escuchar personas de los pueblos cocama y Tikuna con que vivían en el casco urbano. La idea fue creciendo. A través de los años, otros mayores sanos, de los territorios del Predio Putumayo, venían a darnos consejo, a fortalecer nuestra idea tras escuchar nuestro sufrimiento, la historia de acá, de los hijos de acá, de las mujeres de acá.*

*Muchos de esos abuelos traían buenos mensajes. Ellos no viven aquí, no se asentaron aquí, venían de visita, pero nos dejaban buena información sobre cómo debemos buscar lo que verdaderamente buscamos como comunidad.*

*Primero pensamos construir un mambeadero tipo maloquita, en la casa del finado Alberto Olaya, porque el cedió un pedazo de su tierra. Nos sentábamos a pensar como la íbamos a sostener. Eso nos hizo pensar en grande, y buscar un espacio más amplio. Se planteó si había posibilidades de crear una casa grande. Nos dijimos: “sí, se puede hacer”.*

*Hacia el 2010, se conforma el cabildo CAPIUL como una expresión organizada en contexto de ciudad para conservar la cultura de los pueblos, y hacia el 2011 se posesiona el cabildo ante el alcalde municipal y así mismo es reconocido por la Gobernación del Amazonas, también para esa época ya contábamos con el terreno y los recursos para hacer la casa grande, el terreno fue dado en comodato por la gobernación y también la entidad aportó los dineros. Este proceso se formalizó a través de la asociación Aticoya, dado que CAPIUL no cuenta con personería jurídica.*

*(W. Yucuna, P. Cuyoteca, G. López, E. Estela, A. Carebilla, A. Ruiz, A. Castañeda y F.*

*Negeteye, comunicación personal, 2010.)*

### 7.3 PRÁCTICAS CULTURALES (RITUALES Y CHAGRA; TRANSMISIÓN DE SABERES)

Para la comunidad indígena CAPIUL, los bailes tradicionales constituyen prácticas fundamentales de carácter espiritual, cultural y social, realizadas por los sabedores y sustentadas en un principio de origen claramente definido en la historia de los pueblos y en la Ley de Origen. Estas prácticas no se conciben como expresiones folclóricas, sino como mecanismos esenciales para prevenir, curar, sanar, equilibrar, solucionar, enfriar y endulzar diversas problemáticas que afectan tanto a las personas como al territorio.

En el caso de los pueblos asociados al complejo cultural de Jaguar y Yuruparí, el ritual más significativo es el ritual del Yuruparí, entendido como un acto de manejo y curación del mundo orientado a la preservación de la vida. Para los demás pueblos, los rituales se practican conforme a los saberes y mandatos recibidos desde su origen. En este sentido, Reichel-Dolmatoff (1971) señala que “el ritual del Yuruparí, practicado por los pueblos amazónicos como los Tukano, es un acto sagrado que renueva la relación entre los seres humanos, la naturaleza y los espíritus, asegurando el equilibrio cósmico” (p. 132).

Asimismo, se destaca el baile de levantamiento de luto, cuya finalidad es acompañar los procesos de duelo, superar el dolor y la tristeza, y propiciar el retorno de la alegría como condición necesaria para la continuidad de la vida comunitaria. Otros bailes sagrados relevantes incluyen el baile de la nueva maloca, el baile de curación, el baile de la charapa y el baile de bautismo tradicional, los cuales cumplen funciones específicas de limpieza espiritual, sanación y equilibrio de enfermedades presentes en los territorios de origen de los pueblos que conforman CAPIUL. Como indican Garavito et al. (2021), “las prácticas culturales asociadas a las chagras, como los rituales de siembra y cosecha, refuerzan los lazos comunitarios y la conexión con los

ciclos ecológicos en las comunidades indígenas amazónicas” (p. 9).

Estos rituales se realizan únicamente en las épocas indicadas, dado que cada periodo del calendario ecológico se asocia a enfermedades específicas y, por tanto, requiere un baile particular para su equilibrio, como ocurre en las épocas de siembra o cosecha. Para la denominada gente de centro, el baile más representativo es el baile del yadico (tablón), que se realiza como reconocimiento a un individuo que ha superado diversas etapas de aprendizaje. También se practican el baile de frutas, el baile de carguero, el baile de la charapa y el baile de chontaduro, orientados a garantizar la abundancia y la armonía comunitaria. En el caso de la gente de agua, el ritual más representativo es el rito de la pelazón, concebido como un acto de curación de la tierra y atracción de la productividad. Al respecto, AZICATCH & Instituto Sinchi (2011) señalan que “los rituales asociados a la chagra, como aquellos para preparar la tierra, son esenciales para garantizar la fertilidad y la armonía con el entorno natural” (p. 62).

Desde el enfoque de capacidades, estas prácticas rituales pueden comprenderse como mecanismos colectivos para preservar y ampliar capacidades fundamentales relacionadas con la afiliación social, la salud integral, el control del entorno y la continuidad cultural, dimensiones centrales del desarrollo humano según Sen y Nussbaum.

### **Vestimenta tradicional**

La vestimenta tradicional constituye un elemento identitario profundamente vinculado a los rituales y a la cosmovisión de los pueblos. Para la gente de jaguar, el vestido típico de la mujer se elabora con pona, mientras que el del hombre es el huayuco, acompañado de brazaletes. Durante los bailes se utilizan elementos como plumaje, coronas, pinturas corporales, achote, carayurú, colmillo de tigre, chaquiras blancas y cinturones elaborados con fibras naturales.

En el caso de los hijos de centro, los hombres utilizan brazalete y huayuco, mientras que las mujeres visten falda de fono; durante los rituales, los jefes emplean coronas como símbolo de autoridad. Por su parte, la gente de agua utilizaba vestidos elaborados con yanchama en el caso del pueblo Ticuna, y cushmas confeccionadas con algodón y decoradas con figuras geométricas entre los pueblos Cocama.

### **Alimentación y bebidas tradicionales**

La alimentación tradicional constituye un pilar del bienestar físico, cultural y espiritual. Para la gente de jaguar, las comidas típicas incluyen la casaba, la caguana y el tucupi. Los hijos de centro incorporan adicionalmente el ají negro o casarama, mientras que los hijos de agua consumen principalmente plátano cocido, pescado, yuca cocida y mazamorra.

En cuanto a las bebidas, la gente de jaguar consume principalmente guarapo de piña y capi (yajé); los hijos de centro consumen caguana, y los hijos de agua beben masato, ayahuasca y payahuaru. Estas prácticas alimentarias están estrechamente vinculadas a los ciclos ecológicos y a los rituales, constituyendo una expresión concreta de la relación entre salud, cultura y territorio.

### **Artesanías, tejidos y roles productivos**

Las artesanías y los tejidos son actividades compartidas por la gente de jaguar, de centro y de agua, quienes elaboran canastos, coladores, cernidores, matafríos o escurridores. Los hombres se dedican a la talla de objetos rituales y utilitarios como la banca pensadora, la janea para curar, el manguaré, el tablón, el pilón y la corneta, así como a la elaboración de maracas y sonajeras.

En relación con los roles en la siembra, en los complejos culturales de jaguar y centro,

el hombre se encarga de sembrar tabaco, coca, piña y plantas medicinales, mientras que la mujer siembra yuca, ají, plantas de pintura, ñame, dale dale, marañón y otras frutas. En la gente de agua, el hombre siembra tabaco, yuca, plátano, ayahuasca y barbasco, y la mujer siembra ñame y dale dale, entre otros cultivos. Esta división de roles refleja un sistema de complementariedad que garantiza la reproducción material y simbólica de la comunidad.

### **Seres sobrenaturales y orden espiritual**

Para la gente de jaguar, los dueños de la naturaleza incluyen al jaguar, la madre monte, las boas y la danta. Entre las aves, el chulo blanco y el águila son considerados sagrados, al igual que los gavilanes, que pueden ser utilizados en rituales mayores como el Yuruparí. Los árboles sagrados incluyen el palo sangre, la pona, el comino real y aquellos árboles que poseen “corazón”.

En el mundo acuático se respetan y no se cazan seres como los lobos, el tigre de agua, el caimán y la madre pescado o sirena. Para los hijos de centro, los elementos sagrados incluyen el camino real, las piedras, el águila real grande, los salados, el tigre de agua, los canaguchales, la boa y la danta blanca. En el caso de los hijos de agua, el árbol sagrado es la ceiba o lupuna, y figuras espirituales como el yacuruna o el bufeo colorado ocupan un lugar central.

### **Plantas medicinales**

Las plantas medicinales desempeñan un papel central en los procesos de curación y equilibrio. Para la gente de jaguar, las más representativas son la ortiga, la brea, el incienso y el tabaco. Los hijos de centro utilizan albahaca, ortiga, achote, azafrán, ají muquiao y plantas de pintura, mientras que la gente de agua emplea principalmente el huitó, el tabaco y la ayahuasca.

## **Formas propias de crianza y ciclo vital**

En los tres grandes complejos culturales del Amazonas, la crianza comienza desde el embarazo. La madre enseña al niño o la niña mediante dietas alimenticias y comportamentales, orientadas a su preparación espiritual y social. Reichel-Dolmatoff (1971) señala que “las madres indígenas en la Amazonía preparan a sus hijos desde el embarazo mediante dietas específicas y comportamientos rituales que reflejan la cosmovisión del clan” (p. 88). La orientación del niño o la niña depende de la función que se espera que cumpla dentro del clan.

Los abuelos cumplen un rol fundamental en la transmisión de prácticas curativas y saberes ancestrales. Como indican AZICATCH & Instituto Sinchi (2011), “los mayores transmiten conocimientos curativos a las nuevas generaciones, asegurando la continuidad de las prácticas tradicionales en la comunidad” (p. 60). El ciclo vital de la niñez comprende tres momentos: la etapa de bebé, desde el nacimiento hasta los dos años; la etapa de niño, hasta que el padre o el abuelo lo somete a una actividad ritual; y, posteriormente, la adultez.

Una vez finalizada la lactancia, los roles de crianza se diferencian: el niño es orientado por el padre y la niña por la madre. En el caso de las niñas, la etapa infantil se extiende desde el nacimiento hasta el primer y segundo periodo menstrual; a partir de ese momento, se considera una señorita, quien debe saber preparar alimentos y desempeñar oficios culturales para conformar un hogar. Garavito et al. (2021) señalan que “las niñas en las comunidades indígenas amazónicas son socializadas desde temprana edad en roles culturales, aprendiendo prácticas como la preparación de alimentos y el manejo de la chagra para asumir responsabilidades familiares” (p. 10). Posteriormente, la madre y la abuela orientan el nacimiento del primer hijo, momento a partir del cual se reconoce a la mujer como adulta independiente.

Desde la perspectiva del desarrollo humano, estas formas propias de crianza y transmisión del conocimiento constituyen la base para el fortalecimiento de capacidades fundamentales como la afiliación, la identidad, la salud integral, la educación culturalmente pertinente y la dignidad humana, elementos centrales en los planteamientos de Sen y Nussbaum.

#### **7.4 CONTEXTO DEL CONFLICTO ARMADO Y MEMORIA COLECTIVA**

En este apartado se presenta un bosquejo analítico de la dinámica del conflicto armado en las zonas donde ocurrieron los hechos victimizantes que afectaron a integrantes de la comunidad CAPIUL. A partir del análisis cartográfico y de las narraciones construidas colectivamente, se evidencia que dichos hechos se produjeron en distintos puntos del territorio indígena de la Amazonía, configurando una geografía del daño que trasciende los límites administrativos y se expresa en múltiples espacios de origen de los pueblos que hoy conforman el cabildo.

Estos territorios se encuentran estrechamente vinculados con la ciudad de Leticia, no solo desde una dimensión espacial, sino fundamentalmente a través de las trayectorias de vida, los procesos históricos de desplazamiento y las redes sociales, culturales y familiares de las personas y pueblos indígenas que habitaron o tuvieron su origen en dichos lugares y que, como resultado del conflicto armado y de otras dinámicas estructurales de exclusión, pasaron a residir en contexto urbano.

Desde el enfoque de las capacidades humanas propuesto por Amartya Sen y desarrollado por Martha Nussbaum, la lectura de esta dinámica territorial del conflicto permite comprender cómo los hechos victimizantes implicaron restricciones sustantivas a las libertades reales de las personas y comunidades indígenas, afectando capacidades fundamentales asociadas al territorio,

la identidad cultural, la autonomía colectiva, los medios de vida y la participación en formas propias de organización social. En este sentido, el conflicto no solo generó pérdidas materiales o desplazamientos físicos, sino que produjo impactos profundos sobre las condiciones necesarias para que los sujetos y colectivos indígenas pudieran desarrollar una vida digna conforme a sus valores, saberes y proyectos de vida.

Este análisis territorial del conflicto constituye así un insumo central para la comprensión del daño colectivo sufrido por la comunidad CAPIUL, en tanto permite situar los procesos de victimización en una perspectiva histórica y relacional, articulando los lugares de origen, los recorridos forzados y la configuración actual del cabildo como expresión de resiliencia, reconstrucción comunitaria y ejercicio de capacidades en contextos de adversidad.

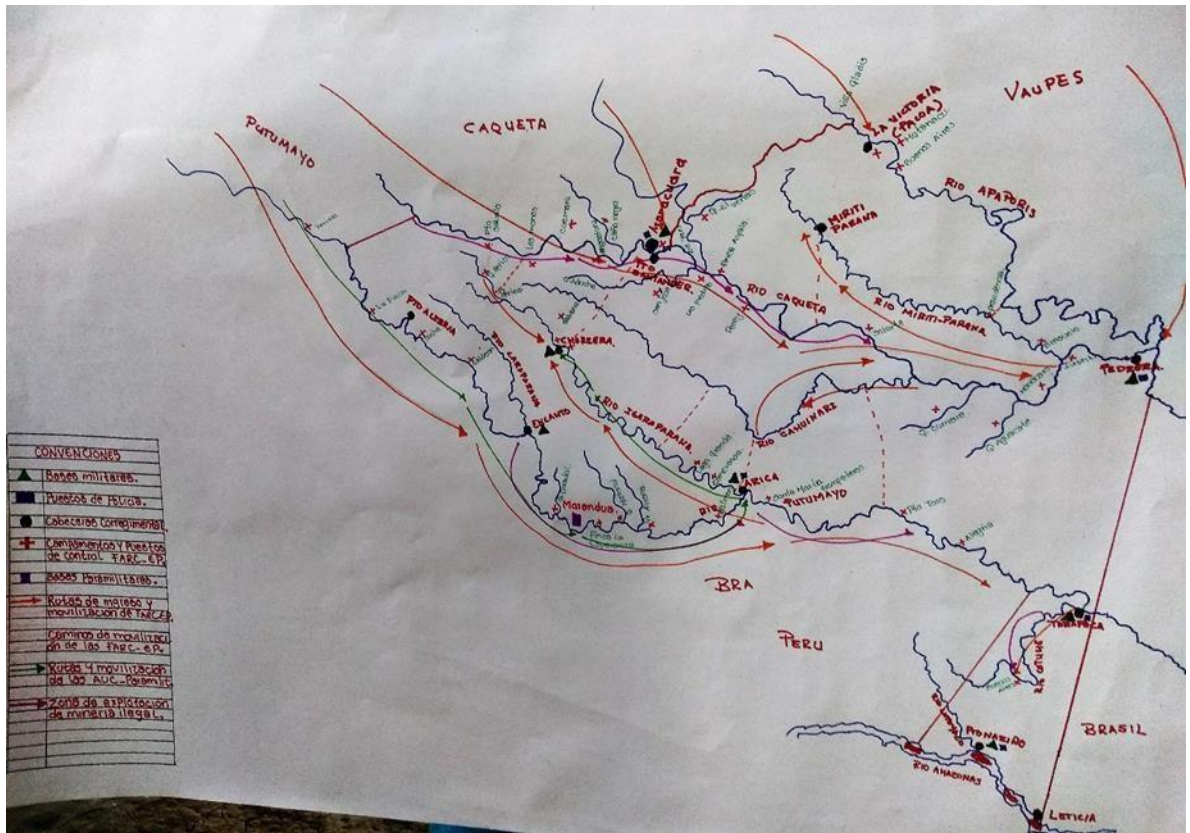


Imagen 3. Cartografía social del contexto del conflicto en el Amazonas.

## PUERTO SANTANDER, ZONA DEL CRIMA

Uno de los territorios más profundamente afectados por la presencia y accionar de la guerrilla de las FARC-EP fue la zona del CRIMA, en el corregimiento de Puerto Santander, Amazonas, ubicada sobre el río Caquetá. Este río constituye un eje estratégico que atraviesa el departamento del Amazonas y conecta con el occidente del país. Según los registros, la guerrilla ingresó a esta región a finales de 1988 y comienzos de la década de 1990, inicialmente camuflada como comerciante; posteriormente, tras realizar un reconocimiento del territorio, retornó de manera abierta y armada (InSight Crime, 2019, p. 3).

La incursión de las FARC-EP respondió fundamentalmente a dos intereses estratégicos. En primer lugar, al control de actividades asociadas al narcotráfico, dado que, en el norte del departamento, particularmente en la zona del Caquetá, existía una alta producción de coca. En este contexto, el río Caquetá fue utilizado como corredor clave para el transporte de insumos y estupefacientes. Una vez consolidada su presencia, la guerrilla comenzó a imponer órdenes a la población local y a trasladar personas desde otras regiones para trabajar en los cultivos ilícitos y en los laboratorios de procesamiento. De manera paralela, sobre el río Yary se establecieron extensas áreas de cultivo de coca patrocinadas por las FARC-EP, donde cada plantación contaba con su respectivo laboratorio (UNODC, 2019, p. 45).

La afectación territorial se profundizó con la imposición de cultivos ilícitos y la instalación de laboratorios sin ningún tipo de autorización ni consulta a las autoridades tradicionales. No se tuvo en cuenta la existencia de sitios sagrados ni el valor espiritual del

territorio. Los insumos químicos y las prácticas asociadas al procesamiento de coca generaron una grave contaminación de los ríos, los suelos y los espacios de significación cultural y espiritual, produciendo un daño ambiental profundo y persistente (Mongabay, 2023, p. 2). En el río Cahuinarí, por ejemplo, se reportó la muerte masiva de charapas y la contaminación de los cuerpos de agua.

En este contexto, numerosos indígenas fueron llevados a trabajar como raspachines o en actividades vinculadas a los laboratorios. Algunos fueron obligados, mientras que otros, ante la falta de alternativas económicas en sus comunidades, optaron voluntariamente por estas actividades como estrategia de subsistencia (Defensoría del Pueblo, 2023, p. 5). No obstante, esta inserción forzada o condicionada en economías ilegales trajo consigo graves vulneraciones a los derechos humanos: se registraron casos de violencia sexual contra mujeres, asesinatos de jóvenes para evadir pagos y múltiples formas de explotación laboral. Estas prácticas tuvieron un impacto directo sobre la vida cultural y social de las comunidades, al romper los vínculos con los territorios de origen e interrumpir prácticas fundamentales como el mambeo, el cultivo tradicional y los procesos de aprendizaje intergeneracional. Asimismo, la introducción de ingresos monetarios rápidos generó transformaciones en los valores culturales, especialmente entre los jóvenes, quienes comenzaron a abandonar prácticas tradicionales (Mongabay, 2023, p. 3).

Aunque existió presencia del Ejército en la zona, esta fue retirada al no poder hacer frente a la situación, lo que dejó al territorio en una condición de desprotección estatal. En este escenario, la guerrilla impulsó también la minería ilegal de oro sobre el río Caquetá, mediante el

uso de balsas y dragas. Antes de ingresar a los territorios, las FARC-EP realizaban estudios geográficos para identificar zonas de interés minero, asentamientos humanos y condiciones estratégicas, y posteriormente ejecutaban su entrada armada (InSight Crime, 2021, p. 4).

La estrategia de control territorial incluyó la realización de reuniones comunitarias en las que se abordaban temas ideológicos y se promovían trabajos colectivos, con el fin de obtener aceptación social. Sin embargo, la asistencia de jóvenes y adultos a estas actividades era frecuentemente obligatoria (Defensoría del Pueblo, 2023, p. 6). De manera progresiva, la guerrilla socializó su propio sistema de gobierno y posteriormente lo impuso, desconociendo y debilitando las formas de gobierno propio de los pueblos indígenas. Ingresaron por el río Mirití y accedieron a comunidades como Puerto Libre, donde buscaron específicamente a líderes indígenas, entre ellos Faustino Matapi, funcionario del INDERENA.

En varias comunidades se presentaron situaciones de complacencia o cooptación de algunos líderes, lo que facilitó el accionar de la guerrilla. Sin embargo, otros líderes que se opusieron fueron amenazados, expulsados o señalados como informantes del Ejército. Entre ellos se encuentran Tomás Román, Delio Mendoza, Hernando Castro y Anastasio Rivera (Mongabay, 2023, p. 3).

La minería ilegal se extendió a lo largo del río Caquetá, desde Puerto Santander hasta Puerto Remanso, con la presencia de entre 70 y 80 balsas mineras. Jóvenes indígenas fueron reclutados para trabajar en estas balsas, mientras que la guerrilla sobornaba a líderes y autoridades tradicionales, realizaba reuniones de control social e identificaba personas para

vincularlas forzosamente a estas actividades (InSight Crime, 2021, p. 5). Desde la perspectiva indígena, este tipo de explotación generó un daño especialmente grave, dado que los ríos concentran un alto número de sitios sagrados, incluso más que la tierra firme (Mongabay, 2023, p. 2).

Las labores en las dragas reprodujeron una división forzada del trabajo: las mujeres fueron destinadas a la cocina y los jóvenes y hombres a labores de alta exigencia física. Este sistema afectó profundamente el gobierno propio y las dinámicas culturales, al obligar a las personas a integrarse al orden impuesto por la guerrilla, desplazando prácticas esenciales como el mambeo y el aprendizaje guiado por los abuelos (Defensoría del Pueblo, 2023, p. 6). La utilización de mercurio para la extracción de oro contaminó los cuerpos de agua y afectó gravemente la salud humana y ambiental. Informes de la ONU señalan que los ríos Caquetá y Putumayo presentan algunos de los niveles más altos de contaminación por mercurio en seres humanos (UNODC, 2019, p. 62).

Las afectaciones también se manifestaron a través del reclutamiento forzado, las amenazas y el desplazamiento. En la década de 1990, en sectores como Puerto Remanso y Mariápolis, al menos 15 jóvenes fueron reclutados y otros expulsados de sus comunidades (Defensoría del Pueblo, 2023, p. 7). En Puerto Santander, específicamente en los sectores del CRIMA y PANI, operaba el Frente 14 de las FARC-EP, bajo el mando de alias Perdomo. La guerrilla utilizó radios de comunicación entregados previamente por la Gobernación del Amazonas, así como botes y otros medios comunitarios, e impuso cobros extorsivos a comerciantes y funcionarios públicos.

Hasta la fecha, persiste la presencia de facciones disidentes de las FARC a lo largo del río Caquetá, desde la desembocadura del río Caguán hasta Puerto Córdoba, en inmediaciones de La Pedrera, Amazonas (Defensoría del Pueblo, 2023, p. 8). Desde mediados de la década de 1980 se registró la creación de pistas de aterrizaje y laboratorios en territorios ubicados sobre los ríos Mesay, Yary, Cahuarí y en el Quebradón del Sol, afectando particularmente a los pueblos Miraña y Bora en la zona de PANI. La ausencia estatal y el adoctrinamiento sistemático facilitaron la vinculación de jóvenes a las filas de las FARC-EP (UNODC, 2019, p. 46).

Entre 1998 y 2002, tras el fin del gobierno de Andrés Pastrana y la disolución de la zona de distensión, la guerrilla intensificó su presencia con el despliegue de su secretariado y personas secuestradas. Durante este periodo se impusieron restricciones extremas a la movilidad, como la prohibición de circular por el río después de las seis de la tarde, bajo amenaza de muerte. Finalmente, en 2014 se registró un atentado con artefacto explosivo en el centro poblado de Puerto Santander, que dejó como saldo cuatro soldados muertos y varios heridos, tanto civiles como militares.

Desde el enfoque de capacidades de Sen y Nussbaum, estas dinámicas del conflicto evidencian una afectación sistemática de libertades sustantivas fundamentales, tales como la posibilidad de vivir en relación armónica con el territorio, ejercer el gobierno propio, transmitir saberes culturales, garantizar la integridad física y espiritual, y construir proyectos de vida dignos. El conflicto armado, en este sentido, no solo produjo daños materiales y ambientales, sino que erosionó profundamente las condiciones necesarias para el florecimiento humano

individual y colectivo de los pueblos indígenas vinculados hoy al Cabildo CAPIUL.

### **TERRITORIO DE ACIMA. MIRITÍ-PARANÁ. COMUNIDAD JARIYÉ.**

La presencia de la guerrilla de las FARC-EP en esta región del Amazonas se remonta a finales del año 1985. Su ruta de ingreso inicial fue a través de los ríos Caquetá y Apaporis, corredores estratégicos que facilitaron su expansión territorial. Como señala InSight Crime (2019), las FARC-EP ampliaron su presencia en el departamento del Amazonas durante la década de 1980, utilizando estos ríos como ejes fundamentales para el desarrollo de actividades ilícitas y el control territorial (p. 3).

Durante este primer ingreso, la guerrilla irrumpió en un internado de la zona, donde amarró e interrogó durante aproximadamente tres horas a algunos estudiantes que se encontraban en el lugar, para luego dejarlos en libertad. Este tipo de acciones constituyó una estrategia de intimidación temprana orientada a generar control social y miedo en la población civil. De acuerdo con el Centro Nacional de Memoria Histórica (2014), las FARC-EP recurrieron de manera reiterada a prácticas violentas en instituciones educativas rurales como mecanismo para someter a las comunidades y debilitar los tejidos sociales locales (p. 45).

Un segundo ingreso de la guerrilla se produjo hacia el año 1988, esta vez a través del río Mirití y de la trocha que comunica la comunidad de Santa Isabel con Mirití. En este momento, las FARC-EP desplegaron prácticas sistemáticas de adoctrinamiento ideológico dirigidas principalmente a la juventud, utilizando para ello a mujeres guerrilleras como agentes de acercamiento comunitario. Como resultado de estas acciones, se produjo el reclutamiento

forzado de tres jóvenes mujeres y una mujer adulta de la comunidad de Mirití, de quienes hasta la fecha no se tiene información sobre su paradero. Asimismo, fueron reclutados cinco hombres; de ellos, únicamente dos lograron regresar, mientras que los otros tres permanecen desaparecidos.

La Comisión de la Verdad (2022) documenta que las FARC-EP llevaron a cabo prácticas de reclutamiento forzado en el departamento del Amazonas, incluyendo de manera particular a mujeres, jóvenes y adolescentes indígenas, generando graves impactos sociales y emocionales en las comunidades afectadas, así como múltiples casos de desaparición forzada (p. 96). Estas dinámicas no solo vulneraron derechos fundamentales, sino que alteraron profundamente los proyectos de vida individuales y colectivos.

Asimismo, estas prácticas de reclutamiento y adoctrinamiento en la región del Eje Caquetá, incluyendo el área de Mirití, no se limitaron al periodo histórico del conflicto con las FARC-EP, sino que, según la Defensoría del Pueblo (2023), persisten actualmente en el accionar de estructuras disidentes, lo que evidencia la continuidad del riesgo y la fragilidad de las condiciones de protección para las comunidades indígenas (p. 5).

Desde el enfoque de capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum, estos hechos representan una restricción severa de libertades sustantivas fundamentales, particularmente la capacidad de las personas para desarrollar un proyecto de vida autónomo, acceder a la educación en condiciones de seguridad, ejercer la libertad corporal y preservar los vínculos comunitarios y culturales. El reclutamiento forzado, la intimidación y la desaparición constituyen, en este

sentido, formas extremas de privación de capacidades humanas básicas, cuyos efectos se prolongan en el tiempo y continúan afectando el desarrollo humano individual y colectivo de las comunidades indígenas vinculadas a estos territorios.

### **SECTOR DE AIPEA. LA PEDRERA.**

La presencia de la guerrilla de las FARC-EP en esta región del departamento del Amazonas se consolidó a partir del año 1985, generando dinámicas sistemáticas de violencia que incluyeron el desplazamiento forzado de líderes indígenas y comunitarios, la extorsión a comerciantes y el desarrollo de actividades asociadas al narcotráfico. Como señala InSight Crime (2019), las FARC-EP expandieron su presencia en el Amazonas durante la década de 1980, utilizando los ríos Caquetá y Apaporis como corredores estratégicos para el narcotráfico y el control territorial (p. 3).

De acuerdo con los relatos comunitarios y los registros institucionales, el impacto del conflicto fue transversal a lo largo del río Caquetá. Aunque la guerrilla no ingresó directamente al casco urbano de La Pedrera, su accionar se desplegó en zonas estratégicas circundantes, tales como Los Ingleses, Angusturas, Loma Linda, Curare y Puerto Córdoba, así como en comunidades cercanas, desde donde ejercían control territorial y presión armada. El ingreso principal se realizó por el río Caquetá y, de manera complementaria, por el río Apaporis, procedentes del sector de Taraira.

La Comisión de la Verdad (2022) documenta que la violencia ejercida por las FARC-EP

en el departamento del Amazonas, incluyendo el área de influencia de La Pedrera, provocó el desplazamiento forzado de líderes indígenas y comunitarios, afectando de manera directa los sistemas de gobierno propio y las formas tradicionales de organización social (p. 95). Estas acciones debilitaron la capacidad de las comunidades para ejercer autonomía y control sobre sus territorios, generando procesos de fragmentación social y pérdida de liderazgo.

En el periodo posterior a la firma del Acuerdo de Paz, estas dinámicas no desaparecieron por completo. La Defensoría del Pueblo (2023) confirma la presencia de disidencias del Frente Primero en zonas como Puerto Córdoba y Taraira, donde continúan desarrollando actividades de extorsión y narcotráfico, afectando de manera directa a comunidades indígenas cercanas a La Pedrera (p. 4). De forma complementaria, El Tiempo (2016) reporta la operación de estas disidencias en el Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis, desde donde exigían recursos económicos y ejercían control sobre comunidades indígenas del entorno (p. 1).

Desde el enfoque de capacidades propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum, estas dinámicas de violencia armada y economías ilegales representan una vulneración profunda de las libertades sustantivas de las comunidades indígenas. El desplazamiento forzado de líderes, la extorsión y el control territorial armado limitaron capacidades fundamentales como la participación política, la seguridad personal, la autonomía colectiva, la preservación de los sistemas de gobierno propio y la posibilidad de vivir de acuerdo con valores culturales propios. En este sentido, el conflicto no solo generó daños materiales y territoriales, sino que afectó estructuralmente las condiciones necesarias para el desarrollo humano integral y la reproducción de la vida comunitaria en los territorios indígenas del Amazonas.

## SECTOR DE LA CHORRERA, RÍO IGARAPARANÁ. ZONA DE AZICATCH.

La incursión de la guerrilla de las FARC-EP en esta subregión amazónica se produjo a través de dos rutas principales durante las décadas de 1980 y 1990, periodo en el cual el mando operativo en la zona estaba a cargo de alias Tiberio. Por un lado, el ingreso se realizó mediante la trocha de la comunidad de Los Monos, sobre el río Caquetá; y, por otro, a través del río Putumayo, desde su desembocadura en el río Igaraparaná hasta llegar al corregimiento de La Chorrera. Este patrón de expansión territorial coincide con lo documentado por InSight Crime (2019), que señala que las FARC-EP ampliaron su presencia en los departamentos de Amazonas y Putumayo durante los años ochenta y noventa, utilizando los ríos Caquetá y Putumayo como corredores estratégicos para el narcotráfico y el control territorial (p. 3).

La presencia guerrillera en estas zonas generó múltiples afectaciones a las comunidades indígenas, entre ellas el fortalecimiento de economías ilegales asociadas al narcotráfico, el desplazamiento forzado de familias y líderes, así como el reclutamiento de población civil, incluidos niños, niñas y adolescentes. No obstante, de acuerdo con los relatos comunitarios, en este territorio específico no se registraron actividades de minería ilegal; a diferencia de lo ocurrido en sectores como Providencia y Puerto Arica, donde sí se evidenció la existencia de cultivos ilícitos, laboratorios de procesamiento y atentados armados. La Comisión de la Verdad (2022) documenta que las FARC-EP provocaron desplazamiento forzado y reclutamiento de civiles en los departamentos de Amazonas y Putumayo, afectando de manera particular a comunidades indígenas asentadas en estas regiones (p. 95).

De manera complementaria, el Transnational Institute (1999) señala que las FARC ejercieron control sobre cultivos de coca y laboratorios en Putumayo y Caquetá, generando escenarios de violencia armada y desplazamiento poblacional (p. 7). Estos hechos se vieron agravados por atentados contra infraestructuras y comunidades, como lo reporta Human Rights Watch (1997), que documenta acciones armadas de las FARC en Caquetá y Putumayo dirigidas tanto a objetivos militares como civiles (p. 10).

A finales de la década de 1990, el escenario de violencia se complejizó aún más con el ingreso de grupos paramilitares en al menos dos ocasiones, los cuales se ubicaron principalmente en el sector de Marandúa. El Transnational Institute (1999) confirma que las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) realizaron incursiones en el departamento del Amazonas hacia finales de los años noventa, en el marco de la disputa armada con las FARC por el control de corredores estratégicos y economías ilícitas (p. 7).

Desde el enfoque de capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum, estas dinámicas del conflicto armado representaron una afectación profunda a las libertades sustantivas de las comunidades indígenas. El desplazamiento forzado, el reclutamiento y la imposición de economías ilegales limitaron capacidades fundamentales como la seguridad personal, la autonomía colectiva, la participación comunitaria y la posibilidad de sostener proyectos de vida coherentes con sus valores culturales. Asimismo, la coexistencia de actores armados ilegales intensificó la vulnerabilidad estructural de estas comunidades, restringiendo las condiciones necesarias para el desarrollo humano, entendido no solo como bienestar material, sino como la

posibilidad real de vivir una vida digna, culturalmente significativa y autodeterminada.

### **SECTOR DE ARICA, ORGANIZACIÓN AIZA.**

A finales de la década de 1980 se registró el ingreso de la guerrilla de las FARC-EP a esta zona amazónica por vía fluvial, procedente del departamento del Putumayo, bajo el mando del comandante conocido como alias *Tiberio*. Este proceso de expansión territorial se inscribe en una dinámica más amplia de consolidación armada en el sur del país. Como señala InSight Crime (2019), las FARC-EP ampliaron su presencia en los departamentos de Putumayo y Amazonas durante los años ochenta, utilizando los ríos Putumayo e Igará-Paraná como corredores estratégicos para el narcotráfico y el control territorial (p. 3).

La presencia guerrillera estuvo asociada al desarrollo de actividades ilícitas como el narcotráfico, la siembra de cultivos de uso ilícito y la minería ilegal. Los corredores empleados para estas actividades combinaban rutas terrestres y fluviales: por vía terrestre, desde el sector de Esmeralda, sobre el río Igará-Paraná, hasta Puerto Limón; y por vía fluvial, a través de los ríos Putumayo e Igará-Paraná, lo que facilitó la articulación entre los territorios amazónicos y las economías ilegales regionales. La Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito confirma que el Putumayo fue una región clave para los cultivos de coca controlados por las FARC, siendo el río Putumayo una de las principales rutas para el transporte y la comercialización de estas economías ilícitas (UNODC, 2019, p. 45).

De manera complementaria, InSight Crime (2021) documenta la presencia de minería ilegal en el río Igará-Paraná, actividad asociada a grupos armados como las FARC, que generó impactos ambientales y sociales significativos en comunidades indígenas asentadas en la región (p. 4). Estas dinámicas de control territorial y explotación ilegal de recursos se apoyaron en el uso sistemático de corredores fluviales y terrestres, estrategia que, según la Comisión de la Verdad (2022), permitió a las FARC consolidar su dominio armado y económico en zonas de Putumayo y Amazonas, profundizando las afectaciones sobre la población civil y los pueblos indígenas (p. 94).

Desde el enfoque de capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum, estas prácticas constituyeron una restricción severa de las libertades sustantivas de las comunidades indígenas. El control armado del territorio, la imposición de economías ilegales y la degradación ambiental limitaron capacidades fundamentales como la seguridad personal, la salud, el acceso a medios de subsistencia culturalmente significativos y la posibilidad de ejercer el gobierno propio. Asimismo, la afectación de los ríos —entendidos no solo como fuentes de sustento, sino como espacios sagrados y ejes de la vida comunitaria— impactó directamente la capacidad colectiva de estas comunidades para reproducir sus formas de vida, su identidad cultural y sus proyectos de desarrollo humano en condiciones de dignidad y autonomía.

## **7.5 RELATOS DE HECHOS VICTIMIZANTES (TESTIMONIOS SELECCIONADOS)**

A continuación, se presentan veintisiete (27) documentos elaborados a partir del trabajo de campo realizado en el año 2021, los cuales sistematizan veintisiete (27) testimonios que dan

cuenta de tres dimensiones centrales: las formas de vida existentes antes de la intensificación del conflicto armado en el territorio amazónico; la descripción de los hechos victimizantes que afectaron directamente a integrantes de la comunidad indígena CAPIUL; y los procesos de vinculación, reorganización y fortalecimiento comunitario desarrollados en la ciudad de Leticia como estrategias de supervivencia colectiva.

Estos testimonios constituyen una fuente fundamental para comprender el impacto del conflicto armado desde la experiencia vivida de los sujetos y colectivos indígenas, ya que permiten reconstruir la memoria social y territorial de la comunidad, visibilizando las afectaciones al desarrollo humano, la cultura y el tejido comunitario desde una perspectiva situada.

Como señala la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022), las comunidades indígenas del Amazonas, incluidas aquellas asentadas en contextos urbanos como Leticia, han compartido relatos que documentan sus condiciones de vida previas al conflicto, las múltiples afectaciones ocasionadas por la violencia armada y los procesos organizativos emprendidos para resistir, preservar y fortalecer su identidad cultural (p. 95).

Desde el enfoque de capacidades propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum, estos testimonios permiten identificar cómo el conflicto armado restringió capacidades fundamentales tanto individuales como colectivas, tales como la posibilidad de vivir en seguridad, mantener vínculos comunitarios significativos, ejercer el gobierno propio, preservar prácticas culturales y

espirituales, y sostener una relación armónica con el territorio. Al mismo tiempo, los relatos evidencian procesos de agencia y resiliencia comunitaria, expresados en la reorganización social y política en la ciudad de Leticia, orientados a la recuperación de capacidades colectivas necesarias para la pervivencia cultural y el desarrollo humano de la comunidad CAPIUL

Murillo Ramírez (2021) sistematizó veintisiete testimonios recogidos durante el trabajo de campo, los cuales dan cuenta de las formas de vida previas al conflicto armado, los hechos victimizantes y los procesos de reorganización comunitaria de la comunidad indígena CAPIUL.

(Murillo Ramírez, 2021).

***Josefina Teteye De Moran, Amenaza – Desplazamiento Forzado – Intimidación – Despojo. (RESUMEN DE ENTREVISTA REALIZADA)***

*Josefina pertenece al pueblo Bora del clan Ñeje (Canangucho) y su nombre tradicional es Yikaji (Flor del canangucho). Nació en Taraira, sobre el río Cahinarí, departamento del Vaupés hace 69 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que No habla la lengua y que por sus padres viene del linaje de maloqueros, caciques (gobierno) y cantora.*

*Sus padres y abuelos tenían una maloca, y mientras vivió con ellos, nunca sufrió de hambre. Cada comunidad posee un reglamento, y en la que ella nació, la voz de mando la tenía su abuelo. Él dio la orden de que ningún Bora podía tener como pareja a un miembro de otra tribu, pero su hermano José Ramón, hacia la década de los 60's, violó esa orden y cuando su abuelo se enteró, envió un mensaje para que él trajera a los padres de su compañera Uitoto y así poder legalizar el matrimonio. De esta forma, hicieron un acuerdo entre familias, el cual permitió que los miembros de la comunidad Bora pudieran ir a la aldea Uitoto a la que pertenecía la compañera del hermano. Esto permitió que ambas comunidades compartieran juntos la labor de hacer chagras, bailes en las diferentes aldeas y que no se generaran peleas entre las tribus.*

*La primera vez que Josefina se vino a vivir a Leticia fue porque no quería seguir bajo la orden estricta de su abuela. En Leticia encontró paisanos indígenas que ya no hacían muchas de las cosas tradicionales en su tribu. Entre ellos estaban el finado Alberto Olaya, Pedro Kuyoteka, Bolívar Soto y Victor Estrella, quienes comenzaban a reunirse para mambear en diferentes ranchitos de la ciudad. Estos encuentros ayudaron a que el grupo de indígenas que se reunía creciera, para retomar, después de varias generaciones, los conocimientos, prácticas y tradiciones de sus culturas. Unos años después, este grupo de indígenas fue el que decidió hacer una maloca para practicar las costumbres, lo cual se materializó como la Casa Grande de CAPIUL.*

*Estando en Leticia, se entera que su marido se encontraba en el vicio, por lo que decide mudarse al Taraira, en el departamento del Vaupés, para ayudarlo. Nunca imaginó que allá se encontraría con la guerrilla. En 1988, al llegar a Taraira, se encontró con personas vestidas de militares con letrero de las FARC en el brazo izquierdo y un pañuelo rojo como corbata. Ellos la acusaron de ser espía del Estado colombiano al no querer ser su compinche. Ellos averiguaron lo que ella tenía y hacía, le pedían*

*explicaciones e información y ella se rehusaba a darlas. Cuenta que, en la madrugada, la guerrilla echaba tiros, la gente salía en calzoncillos, asustados, y les hacían formar en hileras a aguantar sol y hambre.*

*En ese tiempo, amenazaron al diputado Oliveros de muerte, ella lo ayudó 3 veces para que no lo mataran. En la última ocasión, al diputado Oliveros lo amarraron y dejaron en un charco, ella lo soltó para salvar su vida. Eso provocó que miembros de la guerrilla la capturaran para pedirle explicaciones del porque lo había soltado, ya que habían dado la orden de que se ahogara. Ellos le dijeron que, por haberlo soltado, tenía que afrontar las consecuencias y que, si volvía a ayudar a otra persona, la iban a matar.*

*La situación familiar por el conflicto se recrudeció a finales de octubre de 1990, cuando sus hijos, Marta Daniza (15 años) y Jorge (19 años), salieron de vacaciones del colegio y fueron a visitarlos al Taraira.*

*El sub-comandante Frankly se enamoró de su hija Marta, y un día llegó a su casa a las 4 am advirtiéndole de que sacara a sus hijos de ese lugar porque o si no se los iban a llevar, dejarían de tener mamá y que solo serían de ellos. Josefina, desesperada y sin tener la forma de sacarlos de allá porque no había vuelos, un jueves siendo las 2 a.m., junto con sus hijos, comienza a caminar en medio del monte, durante dos horas, hacia Puerto Nuevo. Estando allí, embarcó a sus hijos en una lancha para que se fueran a Pedrera.*

*De regreso a Taraira, la estaban esperando dos miembros de la guerrilla, Frankly y Alonso, y le dijeron que las personas de la comunidad tenían que tener un permiso especial para que pudieran salir. Por ella haber desobedecido esa orden, le dijeron que tenía un mes para irse de Taraira o que debía entregar a sus hijos, de lo contrario que la iban a matar. Durante ese tiempo, le pusieron dos guardias que la vigilaban permanentemente. Una de esas noches, salió a vender alguno de sus negocios, pero no la dejaron, tampoco le permitían trabajar, cobrar o vender, como forma de presionarla para que les entregara sus hijos.*

*En su momento, no pudo denunciar lo que le estaba sucediendo porque Frankly la había amenazado, diciéndole que, si llegaban a contar algo a los militares, le iban a cortar la lengua y hace un collar con ella. Ante esta situación y la advertencia de tener que salir de ese lugar, Josefina dejó Taraira, perdiendo todo lo que tenía allí, porque también el quitaron todos sus bienes.*

*Dice que, en Leticia, tiene al menos sus hijos vivos, aunque haya perdido sus pertenencias, que aquí no tienen cobertura de salud y les es difícil conseguir comida.*

*Ahora está en CAPIUL y para ella lo es todo, por eso, están en la lucha y en el trabajo de beneficiar a todos sus afiliados.*

### ***María Encarnación Romero de Pérez. Amenaza - Desplazamiento forzado - Despojo.***

*María pertenece al pueblo Murui Muina del clan Gibeni' (Danta). Nació en San Rafael, El Encanto, departamento del Amazonas hace 62 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Bue y que por sus padres viene del linaje de maloqueros y cantores.*

*Cuenta que vino a Leticia en el año 1996. Se casó con su esposo, el profesor Nuncio Pérez el 18 julio de 1980. A él lo nombraron gobernador del cabildo de la comunidad de San Rafael (El Encanto) en los años 1995, 96 y 97. En ese tiempo había por allá presencia de las FARC, encabezada por un señor que le decían Tiberio, era el comandante.*

*En la mañana del 28 de octubre de 1996, mientras barría el patio de su casa, se encontró una nota de*

*amenaza que decía: “Sr gobernador, si usted. no entrega el radio de comunicación su familia será exterminada”, sin embargo, el profesor Nuncio se rehusó a entregar el radio de comunicación. Al poco tiempo, cuenta que, por el miedo, ella aprovechó el primer remolcador que salió de Puerto Asís, alisto la maleta y se vino para Leticia con sus 4 hijos: John Fredy Pérez (12 años), Rosilady Pérez (9 años), Pablo Andrés (4 años), Erika patricia Pérez (6 meses), y una sobrina.*

*El día 5 de noviembre de 1996 desembarcó en Tabatinga y cruzó caminando la frontera hasta llegar a una pieza en el barrio Porvenir, en Leticia, donde un familiar de su marido. Después se va a vivir a la casa de su cuñado, el Sr. Claudino Pérez. El esposo se quedó en Encanto y le giraba para su manutención. Al salir de San Rafael perdió su chagra y en Leticia no tenía con quien hablar su lengua.*

*La amenaza continuó con su esposo, quien ejercía como gobernador, por medio de notas y volantes. El 16 de diciembre de 1996, él decide escapar e irse de San Rafael para Leticia en un remolcador. Llegó donde su hermano Claudino y una vez establecidos en Leticia, no vuelven a tener relaciones con su territorio. Ante la ausencia de ellos en la comunidad, la misma, liderada en esa oportunidad por su primo, decide sacarlos del censo.*

*La Sra. María cuenta que en los primeros años vivía muy mal en Leticia lejos de su territorio y su cultura, trabajaba en casas de familia. En el 2011 se entera de la organización CAPIUL y se afilia con grupo familiar. Ella siente a CAPIUL como una familia, donde tiene relacionamiento con indígenas de su cultura y de otros pueblos. En CAPIUL ha tenido un apoyo muy grande, emocional y culturalmente. En el 2012, viajó a San Rafael para ver cómo estaban sus cosas y se encontró con que le habían robado todo.*

***Viviana Castillo de Yacid. Intimidación - Amenaza - Hostigamiento - Desplazamiento forzado - Suicidio/Homicidio - Rapto y sometimiento sexual Reclutamiento-N.N.A.***

*Viviana pertenece al pueblo Murui del clan Cielo (Mona). Nació en El Encanto, departamento del Amazonas hace 65 años. Tiene 6 hijos. Manifiesta que habla la lengua Murui. Cuenta que, en 1979 la guerrilla llegó a El Encanto. En 1981 su esposo, el Sr. Rodrigo Yacid, quien era corregidor del Encanto, le llegaron como tres veces anuncios anónimos. Él nunca le mostró lo que decían esos papeles porque los rompía. Dice: “yo siempre le preguntaba y él me respondía que yo no tenía que saber, que tal iba de boqui suelta y le contaba a la gente, que yo sabía que la gente no es callada y que a él lo estaban siguiendo”.*

*En 1981, él se viaja a Leticia para hacer unas vueltas de su trabajo y demora un mes. Al regresar a El Encanto, aproximadamente a los 10 días, le llega una nota que dice que tenía que ir a una comisión a Puerto Calderón (a 5-6 horas del Encanto por el río Putumayo) con 100 soldados y 5 policías para combatir a la guerrilla. Él le dice: “quien sabe si regreso, cuide a las hijas” y que, si en caso de que le pasara algo, que sacara a las hijas y las llevara a otra parte. A los 5 días el regresó, pero 2 días después le llegó otra nota. Él le decía que no lo iban a dejar en paz y que no sabía qué hacer. Señala que, en ese año, la guerrilla quería atacar la base de los militares, y que no entendían el por qué, si había casas cerca.*

*Durante ese tiempo, a su esposo le pedían hacer continuamente reuniones entre la policía, los militares y la gente de la comunidad. Un día, él estaba tomando y llegó a la casa un poco mareado, se recostó en la hamaca y ella le preguntó: “¿Qué va hacer?”, él le respondió: “nada”, luego él se va a bañar a una quebrada cerca de la casa y allí comienza a vomitar. Ella le preguntó que le pasaba y él le dijo que había tomado algo que le hizo mal. Cuenta que toda esa noche él estuvo muy mal y que le dijo: “para que te voy a seguir engañando, a mí me siguen, eso sí, no le cuente a nadie, solo hasta ahora lo cuento. Hasta la gente te va a culpar. Saque a las niñas, quien sabe, por ahí encontraras plata”.*

*Cuenta que ella quedó muy asustada. Al poco tiempo de hablar con él, subió a su tienda y allí encontró un pocillo tintero y le dijo a un trabajador que fuera al comando de militares para verificar si se había envenenado y que fueran a mirarlo. El cabo le dijo que no podía salir, solamente el centinela porque estaban amenazados. Entonces, ella esperara hasta las 5 am. para poder ir al puesto de policía. Allí no le colaboraron, y solo le dijeron que le diera agua azucarada y así amaneció con él. Continúo buscando ayuda hasta que logró que lo embarcaran en el deslizador del puesto de militar para llevarlo hasta San Rafael. Allí, en el puesto de enfermería, el Sr. Rodrigo Yasi muere el 8 de junio 1981.*

*Luego de la muerte de su marido, la Sra. Bibiana estuvo 3 meses más en El Encanto. Dice que en ese tiempo sufrió mucho allí, que en las noches no los dejaban salir, y que no tenía dinero para sobrevivir, por lo que decide bajar a Leticia, a cobrar lo poco que tenía su marido muerto. Llega a Leticia el 24 de octubre de 1981, buscando los conocidos de su marido se encuentra con la señora Francisca, quien trabajaba en el fondo rotatorio de la gobernación.*

*Ella le dio trabajo lavando ropa y le pagaba \$4.500 mensuales. Parte de ese dinero lo ahorraba para poder traer a sus hijas del Encanto, las había tenido que dejar allí y solo un año después puedo tenerlas en Leticia. Entre las personas que le ayudaron en Leticia, están Melquisedec Marín quien le colaboró con los escritos para cobrar lo que le correspondía a su marido por su trabajo como corregidor, y don Orlando Benjumea, quien le ofreció trabajo en una finca.*

*Con el tiempo conoce a su actual marido, Alirio Jacob, de quien le dieron buenas recomendaciones. Antes de poder estar con él como pareja, ella le pidió permiso a la doctora Ángela, quien trabajaba en el palacio de justicia, y a la doctora Pilar, quien trabajaba en el bienestar, y les preguntó si podía rehacer su vida, porque tenía era solo hijas y tenía miedo que les llegara a pasar algo. La doctora Pilar le entregó una nota por si se presentaba cualquier inconveniente, hasta el momento no lo ha utilizado, dice que don Alirio salió buen marido.*

*Cuenta además que, antes de que sucediera lo de su esposo, ellos habían criado a su sobrino Norman Aurelio Castillo, quien se había quedado huérfano. En el 2001, se entera que, en El Encanto, cerca de la casa Arana, la guerrilla se llevó a su sobrino junto con los hijos de sus hermanos, Alex Yací quien tenía 18 años y a Yina Yasi quien tenía 15 años, hasta la fecha no sabe de ellos.*

*Que, en 1994, un hermano de su yerno, quien era guerrillero, se entregó en la base militar del Encanto como infiltrado, de allí lo trajeron por río a Leticia. Él llegó a su casa con un guarda espaldas que lo vigilaba para que no se escapara; le reclamo por haberle mezquinado a su hija mayor antes de que ella falleciera. Ella le dijo que no sabía él que pretendía con ella y le preguntó “¿qué futuro le darías en la selva?”, a lo que él le respondió que, a cambio, se iba a llevar a la hija que estaba con ella en ese momento.*

*La hija de doña Bibiana le dijo: “con usted voy a sufrir, ¿para qué mate a mi mama y luego me mate?”. Dice que él se fue y se llevó a la hija de su hermana para Arica, que allí ella quedó embarazada, y que él la dejó allí porque en la guerrilla no dejaban tener mujeres embarazadas. A causa de eso, estuvieron persiguiendo a su hermana cerca de 2 años. Finalmente, su sobrina tuvo 2 hijos con aquel guerrillero. Estando en Leticia, a ellos los fueron a buscar para llevárselos, a pesar de que su hermana se opuso, se llevaron a los niños.*

*Se enteró que uno de los hijos de su sobrina aún vive y que se quiere entregar al ejército, por otro lado, que el hermano de su cuñado anda en Leticia, que él cambio de identidad y que hasta el momento no he recibido ninguna amenaza de él, además le contaron que un sobrino guerrillero que le dicen alias el “indio”, andaba en Leticia y que se quería entregar. Ella no quiere saber nada de ellos, dice que está*

bien aquí con sus hijas.

### ***Inés Matapi Yucuna. Desplazamiento Forzado – Secuestro.***

*Ines pertenece al pueblo Matapí. Nació en Corená, Campo Amor, arriba de la Arenosa, en la cabecera de río Mirití, departamento del Amazonas, hace 68 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que sí habla la lengua Yucuna y que por sus padres viene del linaje de maloqueros, gobierno, médicos tradicionales. Cuando era niña, la familia de Inés se fue a vivir al Mirití, donde creció y vivió por 4 años. Cuando ella tenía 7 años su papá murió, lo metieron en un chinchorro grande y lo enterraron junto con su escopeta. Su hermana menor murió en el parto, por lo que vivió, solo con su otra hermana y su mamá.*

*Para sobrevivir, su madre trabajaba en la maloca haciendo fariña, cazaba, criaba gallinas. Pasado el tiempo, un familiar se enamoró de su madre y se fueron a vivir las tres con él. Su padrastro era cantor, brujo y maloquero, lo invitaban a todos los bailes, porque él era cantor.*

*Ella dice que él las crio bien. Durante ese tiempo su mamá sembraba, él tumbaba chagra, y ellas, de niñas, ayudaban a cargar cosas para la chagra, como ají, pepa de uva, pepa de guama, caimo, entre otros frutos, en unos canasticos que les había hecho su madre.*

*Cuando ella tenía 9 años, el finado Lugo, quien fue su padrino, llegó a Mirití y se la llevó para la Pedrera a trabajar como niñera de una nieta de él. Allí estuvo solo 2 años con él porque no se acostumbró, por lo que se devolvió a casa en Mirití. Estudió en el internado de Mirití por varios años, en vacaciones iba a la casa donde vivía su madre, y así creció.*

*Cuando tenía 14 años, conoció al papá de sus hijos, quien ya falleció. Se encontró nuevamente con él (de 40 años), cuando ella tenía 17 años, se fueron a vivir juntos a la Pedrera y tuvieron 4 hijos, hoy en día ya está en Leticia. Le gente le decía a su marido: “oiga señor Trujillo ¿esa muchacha morena es su hija?”, a lo que el respondía: “No es mi mujer y la otra si es mi hija”.*

*Cuenta que 1998, viviendo en Mitú, hubo un enfrentamiento, que eran como 90 policías contra 5000 mil guerrilleros. Su marido junto a otras 2 personas sobrevivió escondidos, tomando solamente orina, y que los sacaron de ese lugar en un vuelo de apoyo.*

*Dice que aquella vez mataron a diputados y que los dejaban tirados en la calle, que Mitú olía a podrido. A un policía patrullero lo hicieron entrar a la casa de su hija, y a todos ellos los encerraron en el baño, recuerda que su yerno lloraba mucho, y que la guerrilla se lo llevó.*

*A una señora la amarraron porque era una mujer carera, los paisanos de allí habían dado la queja a la guerrilla de que ella estaba vendiendo muy caro en el negocio que tenía, entonces la guerrilla le sacó toda la mercancía. A otra señora que hacía buñuelos la mataron.*

*De tanto movimiento, a doña Inés se le abrió una herida de una operación que le habían hecho. Después que se calmó un poco la situación, la mandaron para Villavicencio y luego, otra vez para Mitú, pero todavía estaba en tiroteo. Su hija le dijo que se llevara a los dos niños para Leticia.*

*El 10 de noviembre de 1998 llegó a Leticia en vuelo de apoyo, aquí consiguió una casita en obra negra, allí, los niños vivían psicociados con cualquier cosa. Al escuchar la pólvora que reventaba en Brasil, los niños se metían debajo de la cama, hasta le tenía miedo el ruido de la moto.*

*En Leticia le dijeron que iban hacer una maloca, después se escribieron en CAPIUL.*

***Heriberto Estela Jetduya. Amenaza – Desplazamiento forzado – Homicidio.***

*Heriberto pertenece al pueblo Huitoto del clan Martin Buinazai. Nació en Tolosa- Puerto Alegría, departamento del Amazonas hace 69 años. Tiene 2 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Huitoto y que por sus padres Zenon Estela Buinazai y Juana Getduya, viene del linaje de Sabedores y maloqueros.*

*Dice:*

*“Yo salí de mi tierra (Puerto Alegría), a los 20 años, en ese tiempo mi comunidad estaba bien, tenía una maloca pequeña (yo soy de linaje de sabedores, mis abuelos fueron de maloca y mis tíos también fueron de maloca, manejaba comunidades de buinesa).*

*Conocí a mi esposa en el internado de San Rafael, cuando ella estudiaba y yo trabajaba con el cura. Mis suegros pertenecían a San Rafael, él era cantor. Cuando conocí a mi esposa ella hablaba la lengua y practica los ritos.*

*En el año 1984, mi familia y yo salimos de San Rafael hacia Leticia. Aquí estuve trabajando en la educación contratada hasta finales del año 1998, luego me quedé sin trabajo. En la década de los 90's me encontré con el compadre Alfonso Patiño, una vez hicieron un baile, me invitaron. Luego me encontré con don Pedro Kuyutoka y comencé a mambear. También conocí a Alberto Olaya y nos integramos con Gilberto López.*

*En el año 2000 me nombraron corregidor de Puerto Alegría. Cuando regresé allá, encontré a mi comunidad hecha un desastre, estaba llena de monte, el corregimiento caído. Me tocó instalarme en esas condiciones, me quedé en una pieza en medio del corregimiento, me las arregle y me quede ahí. Estando ahí, se escuchaba que la guerrilla estaba ahí, así como los champas y los paras, eran tres frentes los que andaban por el rio Putumayo.*

*En ese año, llegó una boleta invitando a los gobernadores (son siete comunidades) donde decía: “los siete gobernadores y el corregidor deben ir a Puerto Yarinal”, allí donde estaban ellos, a causa de que, en el corregimiento de Puerto Alegría, habían muchas amenazas y ellos querían ver quiénes eran los que amenazaban allá, cuales muchachos o quienes andaban por allá, había informantes y yo como recién llegado allá. Pues, entonces me reuní con los siete gobernadores para ver esa parte. Entonces nos dieron un plazo de ocho días para presentarnos allá. Y nos fuimos, claro. Estaban en una parte abajo de Puerto Yariarmo, allí tenían su campamento, arrimamos y nos llamó una persona, arrimamos en una isla no había nadie, solo una casa.*

*Esperamos, como a la hora llegaron con el comandante de la guerrilla. Nos hicieron sentar ahí, nos hablaron, para que, nos hablaron bien, nos trataron bien, pero nos recomendaron de que había que comportarnos bien, y que, si preguntaban, dijéramos que no habían visto a nadie por ahí, porque o si no, bajaban por nosotros a llevarnos. Nos miraron, nos pidieron nombres, los cargos que teníamos, quien era gobernador, quien el otro, y así. Preguntaron:*

*¿vino el corregidor?, dijeron que sí, solo eso. No preguntaron, no dijeron quién era, ¿y los siete gobernadores?, sí están todos acá.*

*Ya estando ahí pues, llegan esa gente. No sé, si era el segundo, dijo “ustedes son de Alegría, si eso allá no se arregla los mandamos a traer acá y ustedes saben lo que pasa, ya saben lo que nosotros podemos hacer con ustedes”, “es una amenaza”. Estuvimos todo el día sin comer nada, por ahí trajeron una garza que mataron, eso fue la comida de nosotros en todo el día, nos dieron sancocho de garza. Todo el día*

*estuvimos ahí. Nos soltaron como a las diez de la noche, y a esa hora nos tuvimos que desplazar en la noche al corregimiento de Puerto Alegría, que es como a seis horas en un 15 bajando por el río.*

*Llegamos a Puerto Alegría. Estando allá, mi hermana Miriam me cuenta que en 1999 mataron a su hijo en El Estrecho (Perú), en donde estaba el puesto del campamento de los paramilitares, por ahí también pasaban los champa. En todo caso se comentó y se dijo que fueron los paramilitares los que mataron a mi sobrino, cuando ellos se enfrentaron con Los Champas. Pues eso quedo así, porque yo supe eso no más, lo que mi hermana me contó, entonces yo le dije que eso ya pasó con la familia. Eso afectó a la comunidad y a mi familia. Eso quedó impune y es lo que estoy contando, porque me lo contaron, mi hermana misma.*

*Trabajé como corregidor hasta mediados del 2003, después regresé a Leticia.*

*Nuevamente, en septiembre de 2011 me nombran corregidor para la misma parte. Entonces ahí fue otra cosa más difícil. Cuando llegué, la guerrilla andaba por el pueblo. En el 2013, tuve que salir a visitar unas comunidades de la cabecera del corregimiento, cuando regresé al pueblo, estaba apagada la planta de energía. Yo le pregunte a un muchacho “¿qué pasó?” y me dijo: “ahí está la guerrilla, reunida en el colegio. Cuando ellos llegaron, mandaron a apagar toda la planta de energía y preguntaron por usted. Ellos nos dijeron: apague eso y quiero que todo mundo entre allá y que me escuche. Vea nosotros nos vinimos por esto, primero venimos a buscar una persona que vive aquí, a un muchacho, y al corregidor”, ninguno de los dos estábamos en el pueblo. También les dijeron: “bueno, cuando llegue el corregidor tiene que llevárnoslo. No deben contar esto que estamos acá, no contar ni a los militares, lo que estamos haciendo hoy”, estuvieron cinco horas, ahí en el corregimiento.*

*Cuando regresé al corregimiento me comentaron eso, me dijeron: “fuepucha, usted se escapó, están preguntando por usted”. Pasó eso y después me dijo mi hermano “usted está amenazado”. Le dije, “ya me voy, que voy a hacer más”. Y así, la mujer llamó a la gobernación y a los tres días me vine para Leticia, el 17 de septiembre de 2014.*

*Por esa razón no quise regresar más, uno amenazado ya no puede regresar más y me quedé por acá, aquí tengo mi casa. Aquí comencé de nuevo a reunirme con los otros indígenas, para organizarnos y planear como abrir un quiosco o una maloca. En ese tiempo, un político nos ofreció su ayuda, pero nunca lo hizo. Empezamos con bailes y música. De donde Pedro Kuyoteca trasladamos un pilón de hierro a la maloca de CAPIUL. Cuando surgió CAPIUL, mucha gente se afilió, alrededor de 2000 personas. Pero muchos salieron del cabildo para buscar plata en ONG'S”.*

***Luz Marleny Rodríguez Matías. Tortura – Homicidio – Amenaza – Desplazamiento Forzado – Desaparición forzada.***

*Luz Marleny pertenece al pueblo Uitoto. Nació en Trompetero (Puerto Arica), departamento del Amazonas hace 48 años. Tiene 6 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Ocaina y Uitoto. Cuenta que desde pequeña permanecía con sus abuelos, ayudaba a sembrar yuca plátano, maní, entre otros. Sus abuelos tenían una maloca grande, allí aprendió a tejer hojas para la maloca y con sus abuelos aprendió los dialectos Ocaina y Uitoto. A los 13 años se fue para Bogotá con el fin de estudiar, eso fue en el 1983. Duró 3 años allá, después se fue a Puerto Asís, Putumayo en el 1986 donde conoció al padre de sus hijos.*

*Cuenta que regresó a donde su mamá y que se dedicó con sus abuelos a hacer las actividades tradicionales. Luz Marleny refiere que él es actualmente el padre de sus hijos. Cuando él la buscó, se fue*

*de la maloca, y que años más tarde, murió su abuelo. Vivió con su pareja en Puerto Limón. Cuando iba a tener su primer hijo decidió volver donde su mamá. Tuvo 6 hijos. Dice además que:*

*En el 2003 mataron a mi esposo, los militares lo confundieron con la guerrilla, se lo llevaron al lado peruano, entre Marandua y Puerto Limón. Mi esposo era mecánico, arreglaba motores. El 13 de mayo del 2003, él había traído un motor (un bote) y le dijeron que tenía que ir hasta Puerto Arica, entonces él bajó. Yo lo esperé hasta las 10:00 pm y no regresó. Me dijeron que lo torturaron y le dieron 3 tiros en el pecho, 1 en la pierna y 1 tiro en la cabeza, no apareció. Luego de 4 días realizaron la búsqueda y lo encontraron en descomposición, logre identificarlo porque tenía un brazo malo y por la ropa. No puede denunciar en ese momento porque me amenazaron.*

*Poco tiempo después, recibí una nota de bajo de la puerta de mi casa que decía “no tiene que decir nada si no se muere”. Luego de eso, mande a mis hijos donde mis familiares lejanos y por tal motivo, deje todo tirado. Solo me quedé con un hijo que tenía seis meses y me interné en la selva y trabajé en un aserradero.*

*En julio de 2008 llegué a Tarapacá y a Leticia en el 2009. Vine a cuidar a un hijo que estaba enfermo. En el 2013 a uno de mis hijos lo querían reclutar, pero se escapó, no supe nada mas de él. Se que él tiene un proceso abierto en la fiscalía.*

*Yo conocí a CAPIUL por una cuñada, no me acuerdo el año, pero en ese tiempo estaba don Heriberto de gobernador, aquí comparto mi cultura con las personas que conforman CAPIUL.*

#### ***Merita María Riecoche de Martínez. Reclutamiento - Desaparición forzada – Desplazamiento.***

*Merita pertenece al pueblo Murui Muina del clan kanién+ (Mico maicero blanco). Nació en La Chorrera, departamento del Amazonas hace 67 años. Tiene 2 hijos. Manifiesta que No habla la lengua y que por sus abuelos viene del linaje de maloqueros. Cuenta que, en La Chorrera, vivía con su familia en una maloca, eran ayudantes, eran casi miembros de la maloca, pero que su padre nunca tuvo maloca. Ellos ayudaban a sus abuelos a hacer baile.*

*Cuando se casó, en 1971, se fue a vivir río abajo, en Puerto Esmeralda. Dice que entre Puerto Limón y Puerto Esmeralda hubo mucho conflicto, se escuchaban balaceras provocado por la guerrilla. En el 2002, su hijo, Joel Martínez Riecoche, quien la apoyaba económicamente y era el promotor de salud, un día se fue a pasear a Puerto Limón, en Puerto Arica.*

*El 5 de mayo de 2002 la guerrilla lo cogió en ese lugar y que no supieron nada más de él. En ese tiempo había mucha guerrilla en la zona, los comandantes era Terpel, el negro Walter e Iván Mochito, quienes tenía fama de ser muy malos. Un nieto se escapó de la comunidad para contarle lo que le había sucedido a Joel, entonces el esposo fue a buscar y tratar de rescatar a su hijo en compañía de cuatro autoridades indígenas (Dagoberto Castro, Claudio Villota, Luciano Rojas y Reinaldo Fiajirekudo), pero no lo lograron, les dijeron que no se lo iban a entregar.*

*Desde las 11 am hasta las 2 pm, lucharon por recuperarlo, ella se ofreció a cambio de su hijo, pero no aceptaron. Se lo llevaron junto con jóvenes de otras comunidades para La Chorrera en un bote, luego los embarcaron en otro hacia el Caquetá. Su hijo dejó todo, sus libros de medicina, su casa y demás pertenencias.*

*Tras el suceso, ellos se fueron para la comunidad de Puerto Arica, buscando la ayuda y protección de la policía, pero se encontraron con que estos habían huido a Leticia, solamente había quedado la autoridad*

*indígena y más guerrilla. En el 2010 denunció lo sucedido. Sus otros hijos se vinieron para Leticia, crecieron y siguieron estudiando, apenas terminaron se fueron para Bogotá. No quieren regresar más porque tiene miedo, Ella se quedó sola, sin sus hijos. Su esposo murió en el 2010 de trombosis.*

*En Leticia llegué a vivir al kilómetro 9, allí me quitaron los bienes adquiridos en 5 años. La gobernación me dijo que me daría vivienda digna pero no cumplieron.*

***Ofelia Vargas Miranda. Amenaza – Despojo – Secuestro – Desplazamiento – Desaparición forzada-  
Tentativa de homicidio – Homicidio – Reclutamiento.***

*Ofelia pertenece al pueblo Ticuna del clan A+ (tigre) y su nombre tradicional es Itwri - Ita (pájaro tao tao). Nació en Puerto Huila, Tarapacá, departamento del Amazonas, hace 60 años. Tiene 3 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Ticuna y que por sus padres Manuel Vargas Barrera (Clan A+ - tigre) y Inés Miranda Noé (Ya+ - Ardilla), viene del linaje de Maloquero, cacique, gobierno.*

*Su abuelo, Antonio Miranda, era cacique, sabía y practica la tradición. Él tenía una maloca en el lago de San Cristóbal en Puerto Huila, allí hacían diversas fiestas tradicionales, como la pelazón, donde iban indígenas de las comunidades de Ventura, Tarapacá, Cotuhé, Buenos Aires y Puerto Huila. Vivió con ellos hasta los 7 años. Su madre la regalo a la Sra. Gilma Beltrán quien se la llevó a Tarapacá para trabajar como niñera, luego se la llevó a Leticia en 1970 para a sacar los documentos de identificación y se quedó a vivir aquí.*

*En 1980 se fue vivir a Puerto Esperanza, corregimiento de La Victoria), en ese tiempo no había mucha gente. Allí vivió con su marido, hicieron una casa, tenía una chagra y construyeron una finca de 15 has. donde sembraban yuca, plátano, maíz, yota, maní, cebolla de hoja, tomate, pimentones, y yuca. Su esposo se dedicaba a la agricultura y al corte de madera con el permiso del cabildo. Ella criaba animales. El marido con la plata de la madera compró 5 novillo para la finca, además tenían los artículos domésticos, 10 cabezas de res, 15 de búfalo, 6 marranas con cría y 2 marranos machos, 70 gallinas, patos, 5 ovejas, todo eso se criaba para el consumo de la casa. También compraban pescado seco, gasolina entre otras remesas para vender a los comerciantes*

*Durante los años 1995-1996 llegaron a la Finca, Los Champas, les dijeron que eran del Sendero Luminoso del Perú. Ellos como sembraban, llegaban a comprar comida. Ellos le pedían que se fueran a trabajar con ellos.*

*El 25 de noviembre de 1996, en la Finca la Esperanza (en el resguardo Predio Putumayo), les llegó la primera amenaza de la guerrilla al mando de Tiberio. Les preguntaban si eran cómplices de los Champas, quienes eran un grupo armado peruano. Su marido y ella les decía que no. La guerrilla les pedía vacuna y les decía que, si no daban información, les iban a quemar la casa y llevar todos los animales, por ser cómplices. Ellos siguieron resistiendo esas amenazas durante un año.*

*Al poco tiempo, los paramilitares los amenazan. Ellos llegaron a la finca La Esperanza un día martes a las 7 am, Gustavo Castaño, Marcos Vitamina y Alex, preguntándoles si conocían o habían visto a los Champas. Gustavo les dijo que, si no salían de la finca, iban a tener varios problemas por no entregar información. Ellos no querían dejar la finca porque tenían muchas cosas, pero tenían temor frente a la amenaza de Gustavo, porque lo que él decía se cumplía.*

*El 15 de diciembre de 1996, en la media noche, llegó Tiberio, Angela y Alex de la guerrilla, les dijo que tenían que salir de allí, y les dieron solo 15 minutos para desocupar la Finca, les quitaron todo y no le dejaron sacar nada. A ella, su hija Paola de 1 año, su hijo Jorge, y su hija Yesenia de 13 años, tuvieron*

solo 5 minutos para embarcar el bote. Esa misma noche, a su marido Jose Políto Estacio, Tiberio lo encerró en una pieza de la finca y se lo llevaron. Ella se enteró después, de que lo tuvieron amarrado en un hormiguero, le dispararon en una mano mientras intentaba escapar. Al finalmente poder escapar, el esposo se subió al Estrecho, Puerto Leguizamo y finalmente llegó a Araracuara. Esa misma noche, desapareció su hermano y hasta la fecha no sabe de él.

Ese mismo día, la guerrilla se llevó a su cuñado con mentiras, diciéndole que lo necesitaban para cargar gasolina, pero era para matarlo. Ellos le dieron un disparo. En esas condiciones logro escaparse al Estrecho, y allí lo atendieron y enviaron para Iquitos. Allí le enviaron un mensaje diciéndole que no podía regresar porque lo iban a matar.

Luego de la amenaza y despojo que sufrió por parte de la guerrilla, fue a refugiarse al Estrecho (Perú), resguardada por los militares peruanos. En el 2007 le dijeron que los paramilitares la estaba buscando para matarla, por lo que se desplazó con sus hijos en un bote a Puerto Asís.

Cuenta además que, en 1999 se enteró por un militar llamado Santiago, que un operativo del ejército llegó a su Finca La Esperanza. Él pensando que ella todavía vivía allí, le dijo que tenía que irse porque estaba dentro de un lugar declarado como zona roja, que iba a haber un enfrentamiento para a sacar a la guerrilla de la zona.

En el 2000, la guerrilla al mando de Tiberio, le dijo a ella, que, si no salían de la finca de su padre, que queda en el Caño de la Esperanza, en El Estrecho (margen colombiana a una hora de la Finca La Esperanza), reclutarían a su hijo Jorge Alberto Miranda de 14 años (en aquel tiempo). Meses después se lo dijeron directamente a su hijo, a causa de esa amenaza, su hijo se fue al Caño peruano llamado Algodón y trabajo con el Sr. Bolívar ayudando como ayudante en las labores de madera, mientras vivía y estudiaba en El Estrecho. El 20 de agosto de 2001 el hijo se enferma a causa de la presión psicológica de la amenaza, la malaria junto con las condiciones de trabajo como ayudante de carga de madera, lo trasladaron a Iquitos y finalmente muere allí.

En el 2001, hubo un enfrentamiento entre los paramilitares y los Champas. Los paramilitares mataron a los Champas en el caño en Tigre, donde tenían los campamentos. También murieron paramilitares colombianos. Los paramilitares fueron a la finca y les dijeron que se tenían que ir porque iba a llegar la guerrilla y tenían planes de hacer una pista de aterrizaje allí.

En junio de 2003, antes del enfrentamiento en Puerto Limón, ella se encontró con Tiberio y él le dijo, “usted es la mamá de Griselda (su hija), la camarada, la tenemos con nosotros en San Jose de Guaviare”. Su hija Francisca Eliana (Griselda), de 20 años, fue reclutada en 1999 en San José de Guaviare. Cuando mataron a Tiberio ella logro salir. En ese mismo encuentro, él también le dijo “como su hijupuerta marido no quiso pagar las vacunas, lo matamos”. La muerte de su marido ocurrió en Puerto Santander, Araracuara. Tiberio le dijo que fue un miliciano quien lo mató, que lo torturaron, no tenía 4 dedos por el disparo que le dieron en la mano en un primer intento de escampe, y le dieron 7 puñaladas para matarlo. Ella entro en contacto con la corregidora de Puerto Santander y ella le entregó el acta de defunción de su esposo de fecha de 2 de diciembre de 2000. Lo enterraron en Puerto Santander, Araracuara.

Se afilio a CAPIUL en el 2011 donde está aprendiendo y retomando todo lo bueno de la cultura, la han tratado bien.

**Maria Nazareth Jafaitaque Silva. Amenaza – Desplazamiento forzado.**

*Nazareth pertenece al pueblo Uitoto del clan Eiza+ (puerco de monte). Nació en La Chorrera, departamento del Amazonas, hace 54 años. Tiene 1 hijo. Manifiesta que sí habla la lengua Uitoto. Cuenta que a la edad de 5 años su padre se los llevo para La Pedrera, quien se dedicaba a la política pública. Él trabajaba para una pareja de comerciantes, y los llevó al caño Pastuso, les dio educación, les dio las chagras para sembrar. Sin embargo, él les negó que hablaran la lengua. A ella le gustaba más la agricultura que el estudio por eso, se retiró del internado para dedicarse a la chagra, el sembrío.*

*La mujer de un policía se la llevó a trabajar a los 10 años, dejando a sus padres y hermanos. A los 14 años conoció a su esposo, él es Ticuna de Puerto Nariño. Tuvieron un hijo. Luego se vinieron para Leticia donde su hermana les dio un lote. Dice que su esposo era machista, le pegaba y no la trataba bien.*

*Su padre le decía que estaba cansado de vivir en La Pedrera por la situación de conflicto y que se quería venir para Leticia. Entonces, ella busco un lote en el barrio Simón Bolívar (Piñal), consiguió una casita y allí vive actualmente. Teniendo esto, le dijo a su padre que se viniera a Leticia. Él se vino y aquí murió ahogado. Después ella fue a La Pedrera por su familia, ellos trabajaban en el pueblo, y se los trajo a vivir a su casa para que no resultaran afectados por la situación que se estaba viviendo allá.*

*Viajó en un avión de combate para traer sus cosas, dice que los militares la ayudaron y que ellos también trajeron a su familia a Leticia. Un día, en el piñal, apareció el ejército reclutando, pero como su hijo es único, no lo obligaron a prestar el servicio militar.*

*Ella solía ir al parque donde los cocamas, en Brasil. Dice que en CAPIUL se siente alegre porque comparte, habla su idioma y espera lo mejor para el cabildo.*

### ***Concepción Jafaiteke Silva. Amenaza – Desplazamiento forzado - Reclutamiento infantil - Homicidio.***

*Concepción pertenece al pueblo Uitoto del clan eiza+ (marrano de monte). Nació en La Pedrera, departamento del Amazonas, hace 54 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que No habla la lengua y que por sus padres se llamaban Joaquín Jafaiteke y María Doris Silva Ramos. Cuenta que vivió muy poco al lado de su padre porque se casó joven y se fue a vivir a Puerto Santander en 1986. En 1991 llegó por primera vez el grupo armado de las FARC. En 1992 se tomó la base militar estadounidense que había allí. En una reunión, ellos les dijeron que se iba a tomar Puerto Santander y que no tuvieran miedo. Le llegaron varios panfletos que debían salir de allí. En 1993 la guerrilla se apoderó del lugar. Ellos le preguntaron qué cuantos hijos tenía, y por miedo al reclutamiento de sus hijos, regresó a La Pedrera ese mismo año, y en 1994 se fue para a Leticia. Sus cuatro hijos se llaman: Jonel Jiduyama (murió), John Elison jiduyama, Jesús David y Jorge, con ellos viajó en un vuelo militar hacía Leticia. Cuando a llegó a la ciudad no conocía a nadie, tuvo que dormir en la calle con sus cuatro hijos. En 1995, el papá de sus hijos llegó a Leticia y le quito la custodia de dos de los niños, se los llevó a Puerto Santander, y allí los reclutaron, a uno de ellos lo asesinaron.*

*El hijo que sobrevivió se llama John, fue reclutado cuando tenía 11 años. Al cumplir los 20 años logró escaparse de la guerrilla, desertó y declaró lo sucedido. Después, ella duro mucho tiempo sin saber de él. Dice que él casi no vive en el pueblo, permanece aislado para protegerse.*

*Al llegar a Leticia, interrumpió todas las actividades que tradicionalmente hacía. En esa época Alfredo Flores era el gobernador y estaba buscando donde fundar el cabildo. Ella ayudó al grupo que venía*

*organizándose. Está contenta de haberse de vincularse con CAPIUL.*  
*Carmen Vargas Miranda. Amenaza - Reclutamiento – Desplazamiento forzado.*

*Carmen pertenece al pueblo Ticuna del clan A+ (tigre) y su nombre tradicional es tao tao (gavilán). Nació en Puerto Huila, Tarapacá, departamento del Amazonas, hace 55 años. Tiene 2 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Ticuna y que por sus padres Manuel Vargas Barrera (Clan A+ - tigre) y Inés Miranda Noé (Ya+ - Ardilla), viene del linaje de Maloqueros, caciques, gobierno y médicos tradicionales.*

*Vivía con su hermana, Ofelia Vargas Miranda, en la Finca La Esperanza en Marandúa, La Victoria, cuando ocurrieron los hechos con los paramilitares. Su hijo fue reclutado por las AUC DE Marandúa en 1997. Ella intentó rescatar a su hijo, enfrentándose con un señor llamado Blas. Por ello, la amenazaron y estuvo refugiada en El Estrecho (Perú) hacia el año 1997. Se desplazaron hacia Leticia en el 2002, aproximadamente.*

*Estando en Leticia, doña Carmen busca no perder lo cultural, y por ello, se enteró de CAPIUL en el 2011. Dice que en la comunidad de CAPIUL ha encontrado compañía y ayuda de los paisanos, así como a miembros de otras etnias.*

#### ***Amanda Barrios Noé. Amenaza – Despojo - Desplazamiento***

*Amanda pertenece al pueblo Ticuna del clan Picón (tucán). Nació en Tarapacá, comunidad Santa Lucia, departamento del Amazonas, hace 52 años. Tiene 3 hijos.*

*Manifiesta que no habla la lengua y que, por sus padres, Horacio Barrios y Dilia Rosa Noé, viene del linaje de Médicos Tradicionales y Sabedores. Cuenta lo siguiente:*

*“Desde muy pequeña entré al internado de Tarapacá, las monjas nos prohibieron hablar el idioma propio y así yo pierdo mi cultura, no por la violencia sino por la influencia de los curas de la religión católica.*

*A la edad de 15 años consigo mi marido blanco, de él tengo tres hijos en Tarapacá. Luego me traslado a Puerto Asís (Putumayo) en el año de 1992 donde a mi esposo le dan unas tierras para trabajar. Estuve 12 años en la zona de Piñuñanegra, eso queda entre Puerto Leguizamo y Puerto Asís.*

*Una de mis hijas manifiesta que quiere pertenecer al Ejército Militar y eso llega a los oídos de la guerrilla. Por ese motivo, la guerrilla nos amenaza, nos dijo que le entregáramos a la niña y que, si no lo hacíamos, tendríamos que atenernos a las consecuencias. Me salgo de una vereda campesina y dejo todo lo que tenía en mi casa, mis sembríos y la tierra los perdí, ahí viene mi problema de desplazamiento forzado. Me salgo de Piñuñanegra en mayo de 2004.*

*Mis hijos se quedan en Puerto Asís. Cuando mi esposo y yo salíamos de allá, nos varamos al frente de Piñuñanegra, en el remolcador, a media hora de donde se ubicaba la guerrilla. Ellos llegan donde estábamos nosotros e inmediatamente nos escondimos en el baño del remolcador.*

*Los de la guerrilla buscan por todo el remolcador, pero no nos encuentran. Precisamente ése era un punto de control de la guerrilla. En esa zona se debía dejar una nota de por cuanto tiempo te vas por fuera y que vas a hacer; eso era un control que hacían ellos y nosotros no lo hicimos por miedo a que nos persiguieran.*

*Llegamos a Tarapacá el día 30 de junio de 2004. Después mandamos a traer a mi hijo y a mi niña la menor la traemos por avión, nuestra estadía fue gradual y allí estuvimos viviendo cuatro años.*

*En el año 2008 nos trasladamos a Leticia. Allí hubo un problema que no puedo contar. Llegué a la casa de la profesora Maritza Naforo, ella fue la que me dio a conocer que había un grupo de indígenas que estaban unidos para formar un cabildo, que ayudara a aquellas personas indígenas porque todos estábamos en condición de vulnerabilidad en la ciudad.*

*Como yo prácticamente he perdido la tradición, en CAPIUL encontré lo que perdí desde niña. A través del proceso organizativo de CAPIUL, empecé a recuperar mi cultura, a tener un calor humano. Yo participo en las reuniones y mi propósito es recuperar mi tradición”.*

***Policarpa Iriarte Aldana. Secuestro - Tortura - Amenaza – Persecución – Desplazamiento forzado - Señalamiento - Homicidio.***

*Policarpa pertenece al pueblo Murui-Muina. Nació en Leticia, departamento del Amazonas, hace 77 años. Tiene 5 hijos. Manifiesta que No habla la lengua y que, por sus padres, Diógenes Iriarte Cuellar y Zoraida Aldana Sánchez, viene del linaje de Artesanos. Narra lo que le pasó a su hijo:*

*“Carlos Andrés Iriarte Cheiva, fue docente en Jirijirimu, eso queda en el Vaupés. Por allá estuvo 6 meses, desde un momento a otro la guerrilla lo secuestró, torturaron, lo metieron en un hueco donde lo acostaron junto a otras personas que estaban fila, entre ellas, el profesor y otros eran paisanos. En ese momento, llegó el jefe de la guerrilla alias “Oliveiro” y preguntó que porque los tenía así tirados en el suelo. Uno de ellos manifiesta que Carlos no quería ser contador de la guerrilla. Luego se lo llevan a Santa Elena y lo dejan ahí. El me llama para que le ayudara con los pasajes para Mitú, le gire la plata, él se esconde en un apartamento por 2 meses y 28 días. Me vuelve a llamar para que le gire plata para comprar pasajes para venir a Leticia. Cuando él llegó a mi casa, casi no lo reconozco. Estaba muy cambiado. Estuvo conmigo 3 meses luego le salió trabajo de docente en Jiririji, La Macarena.*

*El 3 de marzo de 2003 él llegó a La Macarena. Por ahí estaba la guerrilla. Un día secuestran a una de sus alumnas. Los padres de la niña le piden el favor que la traiga de donde la guerrilla la tenía. Él va acompañado de 10 padres de familia en busca de la niña. Tuvo que pasar por 10 anillos de seguridad. Una vez allí, se encontró con el comandante alias “el mono joyoy”. Lo sueltan con la condición de que saliera en 72 horas del pueblo.*

*El llegó como las 9 de la noche, y cerca de la media noche bombardearon el pueblo. Él se escapa con 3 señores para San Vicente de Caguán, Caquetá. Solo alcanza a llegar 2 señores porque uno muere en el camino. Llegó donde un comerciante. Allí duro más o menos de 2 a 3 meses. Me volvió a pedir 180 mil pesos, se los envié y con eso se fue para Bogotá desde san Vicente del Caguán. Salió a escondidas en un camión oculto en unos racimos de plátano. Cuando el camión pasó por Neiva se encontraron con unos guerrilleros y le preguntaron cómo se llamaba, él dijo “Victor Arroyo”. Él les preguntó ¿por qué? Ellos le respondieron que estaban buscando a un tal Carlos Andrés Cheiva Iriarte. En ese momento se salvó por que se cambió de nombre.*

*Cuando llegó a Bogotá, encontró a un primo y se fue a vivir ahí. Él tenía miedo de salir a la calle, no tenía trabajo. Así duro tres meses. Luego lo llame y otra vez le mande los pasajes. Cuando llego al aeropuerto de Leticia, la policía lo detienen acusándolo de ser guerrillero. Les conté lo sucedido y no me creyeron, me tocó decir que los iba a denunciar a la procuraduría y solo así lo soltaron. En esa época la*

gobernadora del Amazonas era Gloria Orobio y le dio un trabajo de docente en Arara, cerca de Leticia, comunidad del río Amazonas. De ahí fue subiendo. Trabajo también en la comunidad de Palmeras. En ese tiempo, una profesora renunció del colegio San Rafael, corregimiento El Encanto, por amenaza de la guerrilla y le ofrecieron el puesto allá. Él aceptó. No llevaba ni tres meses y comenzó la amenaza otra vez. Dormía donde las monjas, pero no aguantó más. Terminó diciembre y como pudo, llegó a La Chorrera, y de ahí llega otra vez a Leticia.

De nuevo, lo trasladan a La Chorrera como docente, allá vuelven y lo amenaza. Él regresa otra vez a Leticia el 6 de diciembre. Llega y ya tenía propuesta de traslado para Nazaret, Pedrera y Puerto Nariño. Él escogió Nazaret. Bajaba los fines de semana a Leticia. A mi casa, en las horas de la noche llegaban a buscarlo hombres extraños, preguntando por él. Yo siempre lo negaba. Un jueves me enojé y les dije que me mataran. Se fueron y regresaron el viernes, también lo negué. Pero el sábado, a la vuelta de mi casa, en barrio Colombia, lo matan. Eso sucedió el 12 de enero de 2009. Las amenazas que él recibía, venían desde el corregimiento La Victoria, por culpa de la corregidora Martha Astudillo. Ella quería enamorar con mi hijo, pero él no quería. Entonces ella le cuenta al marido, quien era un guerrillero, lo contrario, decía que Carlos la acosaba. Después de 5 años (2014) de la muerte de Carlos, su hija, Alma Rocío Cheiva fue amenazada por las mismas personas que mataron a su hermano, le dijeron que estaría perseguida”.

Para ellos, CAPIUL ha sido un refugio. Con ellos se han sentido en familia, dicen que se protegen unos a otros, se sienten muy cómodos y por eso hacen parte del cabildo. Doña Policarpa les enseñó a sus hijos lo poco que sabía sobre plantas medicinales, conocimiento que todavía práctica.

#### **Virgelina Rodríguez Rodríguez. Amenaza - Tortura - Homicidio – Desplazamiento.**

Virgelina pertenece al pueblo Uitoto. Nació en la Quebrada de Monochoa, departamento del Amazonas, hace 56 años. Tiene 1 hijo. Manifiesta que Sí habla la lengua Uitoto y que, por sus padres, Octavio y Margarita, viene del linaje de Maloqueros.

Dice que, en su territorio de origen, comía alimentos tradicionales, de cultivo propio como maní, piña, ñame entre otros y que su padre hacía bailes de fruta (yua+) en la maloca que tenía.

Estuvo en La Chorrera dos años y luego se fue para Puerto Santander, donde estudió, pero no terminó sus estudios. Aprendió todo lo cultural ayudando a su mamá. En un baile tradicional conoció a su primer marido, Gaspar Rodríguez Andoque. Él fue asesinado, era del clan Andoque, vivió 25 años con él. Los dos vivieron en medio del monte, cerca de la cabecera de Auchí. Allí estuvieron 5 años y luego se fueron a Puerto Santander, donde hicieron su casa. Cuando los padres murieron, se quedaron huérfanos.

Su hijo estudió bachillerato, comenzó en Puerto Santander y lo terminó en Leticia. Después, él se metió a la policía, a raíz de eso, la guerrilla los amenazó en el año 2000. El comandante Mocho, alias “Perdomo”, estaba reclutando gente en Puerto Santander, les dijo que, si no tenía hijos, ellos debían unirse, a las buenas o las malas.

El 2 de agosto de 2003, los comandantes Perdomo y Porcelana, torturaron y asesinaron a su esposo en Puerto Santander. Después, la amenazaron a ella. Dice que eran de la guerrilla, el frente 14 de las FARC.

Tras lo sucedido y con miedo, ella dejó todo botado y salió de ese lugar, únicamente con lo que llevaba puesto. Logró irse en un vuelo de carga de pescado que iba para Villavicencio, luego se fue para Bogotá y terminó en Leticia.

Aquí conoció a CAPIUL, cuando ya estaba la maloca hecha. Le dijeron que era una casa de indígenas.

*Una señora la invitó a ir y así se afilió. Dice que se siente muy cómoda que comparte con otras señoras y con otros pueblos indígenas.*

***Virginia Yucuna Matapi. Amenaza – Reclutamiento – Desplazamiento forzado - Homicidio.***

*Virginia pertenece al pueblo Yucuna del clan Kameje'ya y su nombre tradicional es Parihuelo (hembra Gavilán). Nació en Jariyé, Mirití-Paraná, departamento del Amazonas, hace 52 años. Tiene 3 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Yucuna y que, por sus padres, Otoniel y Mercedes, viene del linaje de Maloqueros, Gobierno. Dice que:*

*“En mi territorio de origen íbamos a la chagra a sembrar, es lo primero que aprendí. Luego estudié mi primaria y la terminé en el 1985. En esa fecha entro la guerrilla, no los conocía, eran barbados, tenían camuflados, otros de civil, con machete y armados.*

*Un día estábamos jugando cuando llegaron y nos ataron. Cortaron todos los cables y quedamos incomunicados. Era un domingo a las 10 de la mañana, entraron por una loma y bajaron por el Apaporis, cuando llegaron ella tenía 16 años. A las tres horas nos dijeron que nos desapareciéramos, porque si no, nos mataban. Corrimos al monte, porque allí no hay policía, ni militares. Duramos 4 días escondidos de la guerrilla. Nos encontraron y se llevaron a mi hermana menor, María Enit Damaris Yucuna Matapi. No sé nada de ella aún si está viva o muerta; no quería estar más en Miriti. Un padre me dijo que me fuera con él para Cali con el fin de preservar mi vida. Viaje a Leticia un día y después, viaje a Bogotá a un convento, en 1985. Después me llevaron a un convento en Fusagasugá, pero no quise estar allá porque estaba cerca al monte. Me dio miedo. Pensaba que allí había guerrilla. Así que volví a Bogotá y trabajé en un convento con las monjas.*

*Después quise ver a mi mamá y volví a Miriti. Solo estuve 8 días allá, me contaron que se habían llevado a mis 3 primos y los mataron. Por eso regrese rápido. Terminé viniendo a Leticia, sin conocer a nadie, pero empecé a trabajar con las monjas en una casa, eso fue en 1989. Después conocí al padre de mis hijos. Terminé mi bachillerato en la jornada nocturna. Aquí pude recuperar mi vida. Somos 8 hermanos. Solo la última se la llevó la guerrilla de las FARC.*

*Llegue a CAPIUL porque escuche que iban hacer una maloca con la gente que venía de los corregimientos que viven aquí en Leticia. Junto podíamos mantener vivas nuestras tradiciones. En CAPIUL he encontrado a familiares que no conocía, hice amistades”*

***Adolfina Candre Geikono. Confinamiento - Señalamiento – Desplazamiento - Amenaza - Despojo - Reclutamiento - Tortura – Desaparición forzada.***

*Adolfina Candre Geikono pertenece al pueblo Uitoto del clan j+kofua+ (tigre de canangucho). Nació en La Chorrera, departamento del Amazonas, hace 54 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que habla la lengua Uitoto y que, por sus padres, Juvenal Candre y Brigida Geikono, viene del linaje de Maloquero, Gobierno, Cantores. Dice:*

*“Cuando era pequeña yo vivía con mi mama muy feliz, en nuestro territorio.*

*Teníamos maloca de la comunidad, se hacían fiestas invitaciones a otros grupos indígena bora, todo el*

*tiempo vivíamos así en la comunidad, era muy organizado, vivíamos felices en su territorio de uno, va hace sus huertas, tala monte, se hace cacería y pesca. Cuando ya de un momento a otro, cuando llegó la guerrilla, ejército bolivariano, las farc frente 45, llegaron en el mes de mayo del año 2000. Eso ellos ya hacían reuniones, ellos decían ciertos lugares que no podíamos ir, como andábamos, porque eso era ya el sitio de ellos. De tal parte a tal parte no pueden caminar, ya era donde su chagra lo que uno tiene y ya, ahí no más.*

*Ellos cambiaban de comandantes y cuando llegaron en el 2002, reunieron a las familias en la maloca, allá hay dos etnias, los Uitoto y los Bora, y les dijeron que no podían declarar ante el ejército o la policía.*

*Ellos se tomaron ese sector a su antojo y les dijeron que si tenían hijos lo mejor era que los dejaran ir con ellos y les ofrecían que iban a ganar buen billete, y les mostraron billetes para seducirlos, y además se sentían presionados para ingresar.*

*Y bueno, ellos hacían reuniones, diciendo que nosotros ya no podíamos hacer fiestas en la maloca, porque nosotros hablábamos en idioma, nuestra lengua, entonces ellos decían que nosotros conspirábamos contra ellos, de pronto estábamos haciendo algo para delatarlos a ellos. Y entonces, pues ya ellos prohibieron totalmente todas las comunicaciones. Ellos quitaron el radio de comunicación de la comunidad, para no comunicarse a Leticia, cerraron el telecom. Ya un día, para llegar la guerrilla la policía nacional nos abandonó y quedamos solos en Puerto Arica, a la deriva porque no había ningún cuerpo armado del gobierno, nos quedamos solos.*

*Ellos iban reclutando los muchachos y entonces yo en esa época tenía dos hijos estudiando en Nazaret, entonces ellos averiguaron y me dieron cuando llegan sus hijas acá a Puerto Arica, le dije no, porque ellos están estudiando, no pueden venir. Y entonces ellos me dijeron cuando ellos salen del colegio viene acá y cuando llega nosotros llegamos a su casa, para nosotros no es nada reclutar los muchachos. Pues yo no le conteste nada, porque yo ya estaba pensado para venir a Leticia, ellos no se, como que sabían que yo quería venir, me dijeron que yo podía venir a Leticia, pero que no podía ya delatarlos a ellos, porque ellos me buscan como una aguja, sabía los problemas y las consecuencias que yo iba tener, yo podía venir pero no podía asistir a ninguna oficina a pedir ayuda y decir lo que estaba pasando por allá, nada, calladita usted va a Leticia usted nos delata usted ya sabe las consecuencias que te va a pasar a usted y a sus hijos. No conteste nada ellos me dijeron.*

*Cuenta además que el ejército torturó a su hermano en Trompetero; lo amarraron y lo zambullían en el agua, eso fue en el 2003. Como allá tenían su chagra, su canoa, sus herramientas, cuanta que como se iban a llevar los bachilleres y no podían hacer nada frente al mando de ellos, entonces se desplazaron en el 2007 por temor, ya que estaban siendo amenazados y les decían que se les iban a llevar a sus dos hijas.*

*Por esos motivos yo me obligue a venir en una lancha peruana con mis tres pequeñitos, pues porque ya no era como estábamos viviendo anteriormente, nosotros éramos felices, ya habíamos reunido con las otras etnias, bora hacíamos nuestras fiestas, ya no era lo mismo, fue muy triste muy triste. Porque todo el tiempo ya pasaban en las casas vigilando, hay veces que no dejaban ir la chagra, a los hombres no dejaban ir a la pesca. Uno tenía que presentarse ante ellos, hacían una requisita, y a las mujeres también, requisaban sus canastos haber que llevaba que traían, alguna cosa. Y así vivíamos con miedo, cada uno en su casa, cuando ellos hacían reuniones teníamos que ir todos, el niño más pequeño hasta el abuelo tenía que ir.*

*Teníamos obligatoriamente en una maloca reunirnos, siempre nos aconsejaban si pasa el ejército por aquí en el remolcador ustedes tienen que decir que no vieron nada, aquí no pasa nada. Porque ustedes si dicen algo aténgase a la consecuencia, de su familia, eso ellos siempre nos decían. Y entonces por ese motivo yo decidí venir dejando a mi mamá y a mi papito que ya falleció, de tristeza porque yo era la*

*única que vivía con él. Y bueno yo vine en 2007, me fui a Nazaret a recoger a mis dos niñas y me quedé en una casa en el kilómetro 4, ahí yo vivía calladita, no buscaba trabajo ni nada, de miedo. Vivía con unas personas ellos me daban comida, me colaboraban. Yo vivía en la comunidad con miedo porque eso ya le había ocurrido a mi hermano, lo torturaron y lo desplazaron a la fuerza, le damos ocho días, ya el ejército o nosotros mismos tendrá problemas. Usted no quiere ser guía de nosotros, aténgase a las consecuencias, se va se va. Entonces también se desplazó, se fui a vivir a San José en el 2011, y hasta ahora no se nada. Esta desaparecido mi hermano. Y ahí ya me quedé en Leticia, gracias a dios busque mi trabajo como barriendo la calle y hasta ahora estoy con ese trabajo, dándole estudio a mis tres hijos.*

*Ese fue el motivo de estar acá, me hace falta mi territorio, uno queda con esa mente de volver estar con su familia, con sus abuelos, pues es muy triste porque uno allá tiene todo, uno anda en su territorio a su antojo y acá no, me hace falta tierra, lotes para poder sembrar sus frutas. Yo me enteré de CAPIUL desde un comienzo, porque mi tía Anastasia fue una de las fundadoras, la primera reunión que se hizo fue en la casa cural, y ella dijo que CAPIUL se fundó por el motivo que había muchas personas que venían a causa de la situación de la guerrilla.*

*Me siento en CAPIUL muy bien, porque ahora nos encontramos con las otras etnias y nuestros paisanos de los otros corregimientos, estoy contenta porque he encontrado apoyo”.*

#### ***Florinda Macuna Macuna. Desplazamiento forzado – Homicidio.***

*Florinda Macuna Macuna pertenece al pueblo Macuna del clan Koarimaza zita(gente de tierra) y su nombre tradicional es +m+amaza(gente de día). Nació en Rio Negro (kuduyari), departamento del Mitú, hace 71 años. Tiene 6 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Macuna y que, por sus padres, Elias y Graciela, viene del linaje de Maloqueros, Medico tradicional. Dice:*

*“De niña, a los 10 años, yo era la única hija que vivía junto a mis padres y abuelos, yo hacía todo en la maloca. Ayudaba a hacer curaciones. Yo hacía carayuru, es una pintura roja para alejar malos espíritus, todos se pintaban la cara para mostrar alegría.*

*Murió mi abuelo después mi abuela, luego partimos de Mitú dejamos la vereda hacia al Apaporis, allí crecimos, los Macuna no podemos vivir sin malocas. Vivíamos allá con mi papá durante varios años, de ahí nos trasladamos a Pedrera en tiempos de bonanza y la cauchería. Mi papá era cauchero.*

*Me casé a los 18 años, todos teníamos que casarnos, no era posible vivir en unión libre. En los 70's llego la registraduría y me registraron, me dieron cédula. Partimos a la tierra de Paraná de donde era mi esposo yukuna, en el 75 salimos hacia el Caquetá por Mariapolis.*

*Llegamos vimos los indígenas Bora, Miraña, allá pasamos más de un año, participamos de los bailes y cantos tradicionales. Después hicimos una casa en la isla de los ingleses en la entrada de Miriti. Allá ya había guerrilla, llego un día un señor nos dijo que nos fuéramos y nos quemaron la casa en el año de 1968. Nos fuimos hacia puerto Córdoba donde también había un resguardo, allí pasamos más de 5 años vivimos en el año 80, allá también llego la guerrilla, los jóvenes iban a pescar y no regresaban. Se fue acabando la familia, nos dio miedo así que nos fuimos al centro de Pedrera donde había otro resguardo.*

*En 1988 nos fuimos nuevamente para Mitú a ver a un hermano que vivía allá, él se llamaba Mabo, sin embargo, llegamos a Mitú, mataron a mi hermano en un bombardeo en el 92, tuvimos que huir dejando todo. Llegaron la gente mala mi mama cogió las cosas, la fariña y los canastos de ropa, mi papá también y nos fuimos a Cerro Rojo, era zona minera, llamado así por la sangre de la gente que mataban. Seguimos*

*pedimos a un señor que nos llevara.*

*Llegamos a Pedrera en el año 2005, vivimos ahí, posteriormente llegamos en el 2008 a Leticia. Nos fuimos al kilómetro 6.*

*Mi esposo, Eduardo Yukuna, murió al caer y romper su espalda. Quedé sola.*

*Mi madre aún vive. En CAPIUL me siento nuevamente bien. Mis hijos murieron en el chorro de Córdoba, uno vive”.*

***Maria Elvia Esteves Miraña. Amenaza – Desplazamiento forzado.***

*Maria Elvia Esteves Miraña pertenece al pueblo Miraña del clan Muchilero y su nombre tradicional es Ñomeje- (cuando el muchilero se sacude). Nació en Puerto Remanso-Zona PANI, departamento del Amazonas, hace 68 años. Tiene 7 hijos.*

*Manifiesta que Sí habla la lengua Miraña y que, por sus padres, Napoleón Miraña Bora y Pilar Miraña Miraña, viene del linaje de Cantores y médicos tradicionales. Dice:*

*“En mi niñez iba a la chagra y ayudaba a mi mamá a sacar yuca y a rayarla. De grande me fui a Puerto Santander me casé, vivía bien con mi marido, teníamos nuestra casa, trabajaba en mi chagra, vendía empanadas, nos íbamos a bailar a otras comunidades como Villazul abajo de Puerto Santander (Amazonas).*

*En el 2009 llega la guerrilla a mi casa donde vivía con una hija, ellos empiezan a prohibirnos los bailes tradicionales y empezaron a mandar allá, mantenían en el territorio pendiente de todo lo que hacíamos, quiénes vivían y qué familia tenían.*

*Cuando mis hijos me enviaban plata yo viajaba a Bogotá-Neiva a visitarlos. Tengo una hija que está casada con un policía, varias veces fui a verlos. La guerrilla me preguntaba a qué yo salía tanto, yo decía que viajaba a visitar a mi familia, pero ya sabían que tenía un yerno policía, y me empezaron a amenazar varias veces.*

*Las amenazas llegaban a la puerta de mi casa, me decían que tenía que salir de mi casa que si no lo hacía me mataban, yo aliste mis maletas y deje todo allá. Me vine a Leticia a vivir con una amiga por un tiempo donde iba a los bailes tradicionales de la maloca del km11, donde el abuelo Cayetano y Gustavo.*

*En ese tiempo me entero de CAPIUL por un sobrino llamado Alfredo, vengo y me afilio a la organización donde me siento a gusto y me amaño mucho porque aquí hablo mi idioma, comemos mi pescado, mi casabe, bailo mi etnia y me siento alegre de pertenecer a este cabildo”.*  
*Libia Ortiz Hernández. Extorsión – Amenaza – Desplazamiento forzado.*

*Libia Ortiz Hernández pertenece al pueblo Muinane del clan Kiyaha (piña) y su nombre tradicional es Bachu (sembradora de piña). Nació en Puerto Santander, departamento del Amazonas, hace 60 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Muinane y que, por sus padres, Jesús Ortiz (muinane) y Celina Hernández (muinane), viene del linaje de Maloqueros, gobierno. Dice:*

*“Cuando era pequeña siempre ayudaba a mi mamá en la chagra y en la casa, mi papá era maloquero era muy feliz con mis abuelos, ellos eran muy alegres.*

*Yo me crié en una maloca hasta los 15 años, después me fui al internado se llamaba Javier Barcelona en Puerto Santander (Amazonas) y allí estudié mi primaria con las monjas; me quedé trabajando en el internado ayudaba en la cocina a las monjas porque no tenía recursos para vivir, conseguí novio; me salí de la casa a los 19 años, formé mi hogar y tuve cuatro hijos en el año 1979.*

*Llega la guerrilla cuando ya mis hijos eran grandes y estudiaban. Ellos (los hijos) salieron a vacaciones y en ese momento la guerrilla estaba reclutando y yo le dije al comandante que mis hijos no estaban para eso.*

*Yo tenía una casetica de ventas varias, ellos empezaron a pedirme el aporte (dinero) cada mes, que si no los daba me iban a castigar, que si yo quería que mis hijos no se fueran para la guerrilla que respondiera con el aporte. El valor de la vacuna era de cincuenta mil pesos (\$ 50.000).*

*Yo les decía que mis hijos jamás se irían con ellos, que primero muerta, eso en el año 1998. Me aguante así, tres (3) años de amenaza.*

*Durante ese tiempo las amenazas eran constantes, siempre decían que mis hijos tenían que hacer parte de sus filas porque si no, los llevaban a la fuerza, yo les decía que no.*

*Me salí a escondidas de ellos con mis hijos dejando mi casa, mi chagra. Lo que construí en treinta (30) años lo dejé en un (1) día, en minutos. Me fui para Villavicencio y de ahí para Bogotá donde estaba viviendo una hija.*

*La guerrilla empieza amenazar a mi esposo que ya falleció a que sabía dónde yo estaba, que venía a dar información al marido de mi hija que era policía, mi esposo me decía que tuviera cuidado con eso, ellos decían que me tenían en la mira y me persiguieron por un año, que no dijera nada que ellos estaban por todas partes, durante seis años estuve calladita sin decir nada.*

*En el año 2002 llego a Leticia con mis tres (3) hijos porque la mayor ya tenía esposo y no lo dejan salir de halla. Mi esposo fallece por un accidente de naufragio por el Rio.*

*Me entero de CAPIUL por la emisora que estaban reuniendo un grupo de indígenas que no pertenecieran en ningún otro cabildo y decido afiliarme porque no pertenecía a ninguno. En el año 2011 ingreso a CAPIUL con el primer gobernador Alfredo aquí me he sentido muy bien porque practico mi cultura y bailes tradicionales”.*

### **Susana Yucuna Yucuna. Reclutamiento – económico – Amenaza - Desplazamiento.**

*Susana Yucuna Yucuna pertenece al pueblo Yucuna del clan Camejelle (gente de tigre). Nació en Miriti-Paraná, departamento del Amazonas, hace 54 años. Tiene 4 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Yucuna y que, por su padre, Ernesto Yucuna, viene del linaje de maloquero, cantor, médico tradicional. Dice:*

*“Yo me crié en la maloca ayudaba mucho en la chagra a mi mamá porque estaba enfermita, mi papá era de maloca; hacíamos bailes con los Yukunas.*

*Tuve marido a los 13 años duré cinco (5) años viviendo en Miriti y después me fui para Araracuara; conseguimos trabajo, vivimos 18 años de con mi esposo, luego nos separamos en el año 2000 y mis hijos ya eran grandes. Él se fue para Miriti y yo me quedé a trabajar en la cocina y al lado de la guerrilla en las balsas mineras.*

*Me dediqué a criar a mis hijos, nunca tuve problemas con ellos hasta que mi hijo entra a prestar servicio y termina. En el 2013 voy a ver el juramento de bandera de mi hijo, dure cinco (5) meses por acá (en Leticia) porque no había avión para regresarme.*

*Llegué y dos (2) hombres (pertenecientes a la guerrilla) me preguntan si yo tenía pollos a la venta; les dije que no les vendía, que estaban pequeños, me preguntaron que dónde había estado y les dije que en Leticia visitando a un hermano enfermo. Ellos vuelven a los días a decirme que, si había ido a ver a un hijo que está prestando servicio, yo lo negué y me dijeron que en ocho (8) días regresaban a hablar conmigo; no volví a saber de ellos como dos (2) meses.*

*Un día me llaman y me dicen que, porque negaba a ese hijo, yo seguía negando y después a todo momento me timbraban, no sé cómo consiguieron mi número.*

*Yo le decía a mi marido que no sabía quién era, un día él contestó y ellos le decían que necesitaba a la señora, él les dijo que yo no me encontraba en casa.*

*La gente me decía que me viniera para Leticia a donde mi familia. Llegué a Leticia el 20 de diciembre de 2013. A los tres (3) días que llegué, la guerrilla fue a preguntar por mí y lo amenazan (a mi marido), le dicen que se tenía que salir del territorio en un plazo de quince (15) días. Él se viene para Leticia y nos separamos porque no quería tener problemas con esa gente.*

*Yo escuchaba que hacían reuniones de víctimas con una señora llamada Rosa me trajo a CAPIUL y me afilio a CAPIUL”.*

***Letty Adita Perez Paima. Reclutamiento infantil – Violación sexual – Secuestro – Tortura – Desplazamiento forzado.***

*Letty Adita Pérez Paima pertenece al pueblo Ticuna. Nació en Tarapacá, departamento del Amazonas, hace 37 años. Tiene 8 hijos. Manifiesta que No habla la lengua y que, por sus padres, Marcelino Pérez e Inés Paima, viene del linaje de Médicos tradicionales. Dice:*

*“Vivía en Tarapacá. Mis padres trabajaban en los sembrados de plátano y yuca. Nunca conocí al abuelo, pero me contaba papá que él era médico tradicional, a mi abuela si la conocí, ella era médico tradicional.*

*Somos 5 hermanos 3 mujeres 2 hombres. Los mayores nos decían que debíamos de escondernos. A mí me llevaron cuando tenía 5 años, otras personas cuando yo era pequeña, también se llevaron a mis hermanas, solo se de una que vive en Tolima, no se de mi mamá, ni de mis hermanos. No sé quiénes eran. Fui abusada estuve a punto de morir, me llevaron personas desconocidas a los 14 años para Santa Marta en el Tolima. Ellos eran de la guerrilla.*

*Tengo dos hijos, a uno a Brayan lo iban a matar, él se fue y no supe nada de él. Lo tuve a la edad de 14 años. Una mujer me ayudó y me sacó en un carro para Bogotá, nos atraparon nos maltrataron, me quemaron la mano, me maltrataron. Hoy tengo muchos problemas de salud.*

*Ellos trataron de hacerme abortar, pero no pudieron. Una mujer de Brasil me ayudo que era de la guerrilla. Tenía que irme en un carro a Bogotá, ella dijo que la esperara que ella me iba a dar para que viviera allá. A los 6 días llego a Bogotá y me dijo que todo estaba listo para viajar a Leticia.*

*Llegamos a Leticia en el 98 y así tuve a mi segundo hijo. Tengo una pareja que le dio el apellido a mis hijos y tuve otros 6 hijos con él, dos niñas y 4 varones”.*

***Luzmila Gonzales Pisco. Reclutamiento - Desaparición forzada – Amenaza - Desplazamiento.***

*Luzmila Gonzales Pisco pertenece al pueblo Huitoto. Nació en Encanto, departamento del Putumayo, hace 50 años. Manifiesta que no habla la lengua y que sus padres son Antonio González y Flor de María Pisco Souza. Dice:*

*“Cuando era niña ayudaba a mi mamá en las cosas de la chagra, crecí y me fui del lado de mis padres y empecé a trabajar en un bote yendo por los pueblos como Puerto Leguízamo.*

*En ese lugar donde vivíamos los grupos armados, mi hermano Pablo Esteban González reclutado y desaparecido 1984, en Puerto Ñeque, no sé nada de él, dicen que fue la guerrilla el que lo reclutó. Paso un tiempo y mis hijos crecieron y no supimos nada de mi hermano, cuando se llevaron a mi hermano nos amenazaron y nos dijeron que si mezquinábamos a mi hermano nos matarían a nosotros. Pasó un tiempo y llegó un grupo armado dicen que era del Grupo de Tiberio. Llegaron a mi casa y me dijeron que cuál es lo que usted prefiere que nos llevemos, a sus hijos o que desocupe. Llegó mi marido y yo le dije preferimos salirnos, no podíamos ir río arriba porque teníamos que pagar y no teníamos, decimos ir río abajo en una lancha peruana en el 1998 en el mes de noviembre por el río Putumayo, llegamos a Leticia y buscábamos trabajo y no me querían dar, decían que éramos ladrones. Paso el tiempo y mis hijos crecieron, mi marido consiguió trabajo en la alcaldía comenzó a trabajar de obrero. Así fueron los años hasta que se fundó CAPIUL, entonces me enteré y me afilié porque yo quería seguir practicando mi cultura, por ese fue el motivo de estar a esa organización para aprender de mi cultura.*

*Bajamos por el Putumayo hasta Rica. En noviembre del 1993, llegamos a Leticia trabajé en lo que pude CAPIUL quería conocer la cultura de mi mamá, por eso ingresé”.*

***Feliciana Meme Andoque. Amenaza – Desplazamiento.***

*Feliciana Meme Andoque pertenece al pueblo Bora del clan Kadane+siØgë (Gavilán). Nació en La Chorrera, departamento del Amazonas, hace años. Tiene 2 hijos. Manifiesta que Bora habla la lengua Sí y que, por sus padres, Luis Vidal Meme (Bora) y Leonor Sánchez (Andoque), viene del linaje de Maloqueros, Médicos tradicionales. Dice:*

*“Cuando éramos pequeños con mi hermana sembrábamos yuca, tabaco, coca y piña. Arrancábamos la yuca la pelábamos la rayábamos para sacar almidón, casabe y buscábamos el pescado y la carne de monte para la fiesta tradicional, todo eso trabajamos.*

*Mi padre nos decía que la fiesta era sólo para los mayores y nos mandaban a dormir por ser menores, mi padre muere a la edad de ciento cinco (105) años y mi madre después” Relata el esposo:*

*“En el año de 1996 en Gaudencia llega la guerrilla y nos amenaza el señor Tiberio (comandante de las FARC-E.P.) con otros guardaespaldas que le decían “orejitas”. Le dicen a mi esposa que teníamos que darles a nuestros hijos de la edad de 12 y 14 años; una niña llamada Mónica Garzón y el niño Carlos Sánchez, que si no se los dábamos teníamos que desocupar el territorio de changai inmediatamente. Era un día martes, ese día nos dijeron que para el sábado ya no debíamos estar allí en el territorio.*

*Al día siguiente nos fuimos por una trocha a Ipiranga (Brasil) eso queda abajo de Tarapacá donde tenemos una casa.*

*En el 2015 llegamos a Leticia y por Jorgito nos enteramos de CAPIUL. Terminamos afiliándonos a CAPIUL; gracias a Dios no tuvimos más problemas y nos sentimos contentos de pertenecer al cabildo. Dice que no salíamos de nuestro territorio a bailes de la tradición todo ese tiempo, ya habíamos perdido la cultura”.*

***Hernando Sousa Canizales. Amenaza – Confinamiento – Lesiones personales por Explosión de mina antipersona.***

*Hernando Sousa Canizales pertenece al pueblo Ticuna. Nació en Puerto Nariño, departamento del Amazonas, hace 51 años. No tiene hijos. Sus padres adoptivos son Raimundo Souza Muca y Dinora Canizales Jiménez. Dice:*

*“Desde muy pequeño me adoptaron vine a Leticia en 1982 con mi familia adoptiva. Por ahí se escuchó sobre la bonanza de la mina de oro que era en Pedrera, pero al final era en Taraira Vaupés, en 1987 me fue para allá a trabajar, primero no sabía que era guerrillero no conocía ni muchos menos en Leticia, se vestían con uniforme militar y ahí los conocí, trabajaba de coterero ya estaba la guerrilla hacia reuniones para saber quién se portaba mal y castigar; hice mi vida en Taraira luego me fui para cerro rojo otra mina a una hora caminando; encontré un terreno que estaba votando oro polvo, ocho días después aparece un guerrillero manifestando que era su propiedad, andaba armando y lo amenaza y se fue a otra mina, con el tiempo regresa otra vez a Cerro Rojo, en 1990 recorre Brasil y Colombia estaba la guerrilla mató muchos militares brasilero consecuencia que prohíbe el paso de la mercancía, porque pensaban que era para suministrar a la guerrilla, los suministros de comida se estaban agotando y nos tocó alimentarnos de frutas. Eso duro como tres meses por culpa de la guerrilla el comándate era Franklin, Alonso, Alpeño era los que ocasiona la muerte a los militares en Brasil, viví casi 24 años en Taraira forme mi hogar; en el año 2000 había un laboratorio grande en taraira la guerrilla mandaba, en día de las elecciones quemaban las urnas, me aguanté todo ese tiempo.*

*El 7 de noviembre 2005 explotó una mina me quedó secuelas en la mano, la cabeza, estuve en tratamiento, todo en Taraira Vaupés, en 2009 apenas me agravó me quedó como secuelas convulsiones frecuentes, me trasladan a Mitú capital de Vaupés quedé inconsciente 12 días en coma y no recordaba nada, mi madre que estaba en Leticia viaja a Mitú, el médico le cometa lo ocurrido, y fui entubado, por tal motivo por varios día le produce tos seca, por tal motivo viaja frecuentemente para controles de Taraira a Mitú ,médico diagnostica epilepsia, en ese mismo en diciembre me sale un trabajo y el 24 de diciembre me llevan al puesto de salud me dificultaba respirar me evacuan otra vez a Mitú a una albergue llamado maloca estaba en tratamiento y cada día perdió peso, me traslada a Villavicencio vivía con oxígeno permanente dure 3 meses hospitalizado, me hicieron traqueotomía, quede con muchas secuelas a causa de la mina antipersona, y en el 2010 me radiqué en Leticia, de igual manera seguía en tratamiento, en Leticia; puedo trabajar en trabajos que no necesitan fuerza, pero gracias a dios pude seguir.*

*Me afilié porque necesitaba un seguro de salud en mallas, pero mi mujer si estaba afiliada y me anima para que me afilie a CAPIUL, me gusta participar”.*

***Freddy Rodríguez Flórez. Reclutamiento - Amenaza – Desplazamiento***

*Freddy Rodríguez Flores pertenece al pueblo Ticuna. Nació en Puerto Sábalo, pero lo registraron en Leticia, departamento del Amazonas, hace 42 años. Tiene 8 hijos. Manifiesta que No habla la lengua y que sus padres biológicos son Gerardo Nova San Diego y Nelly Rogironi, mientras que sus adoptivos son Pedro Rodríguez y María Flores. Por sus padres biológicos, viene del linaje de Médicos Tradicionales. Dice:*

*“Nosotros cazábamos, trabajábamos en la chagra, cultivábamos coca para el mambe. Cuando tenía 5, viví en puerto sábalo, putumayo, hasta que llego un grupo armado en el 89.*

*Cuando tenía 8 empezaron a reclutar a los jóvenes, me obligaban a manejar armas, éramos esclavos de ellos. Ellos nos daban todo lo que nosotros necesitábamos, dependíamos prácticamente de ellos.*

*Cuando tuvieron conflictos con el ejército nos amenazaron, mataron a muchos, yo corrí sin saber dónde esconderme entre 89 y 90. Yo me quedé sin familia, solo. Ya mi vida se volvió desesperante. Fui al monte para salvarme, en ese momento me escondí en el agua hasta que dejaron de buscarme. Yo me fui a las 7 pm, no supimos que estaba pasando. No sé si murió mi familia o desapareció. Tenía 11 años. El 8 de agosto hui.*

*Una pareja me trajo a Leticia. Ya no quiero pensar en esos momentos que me pasaron, squiero saber de mis papás, mis hermanos, un hombre y una niña.*

*A la edad de 15 años empecé a trabajar, vendiendo puriches y empanadas. Después de un tiempo la familia que me recogió, dijo que ya no podía mantenerme y que me fuera de la casa. No sabía a donde ir, no tenía familia. Una señora me recogió y me dio su apellido, y pues ahora ella es mi madre de creación y la que me dio un nuevo nombre y vida, gracias a ella pude estudiar, cuando estudiaba en la nocturna conocí a mi esposa Letty con la que tengo 8 hijos. Me afilié a CAPIUL para poder recibir el apoyo y rescatar la cultura que perdí y también recibir una ayuda, ya que me encuentro solo sin mi familia de cuando era niño”.*

### ***Arturo Castañeda Pérez. Confinamiento – Persecución – Homicidio – Desplazamiento.***

*Arturo Castañeda Pérez pertenece al pueblo Tatuyo del clan Kabiari y su nombre tradicional es Ajuamua (Mico perezoso). Nació en Canararí, departamento del Vaupés, hace 38 años. No tiene hijos. Manifiesta que Sí habla las lenguas tatuyo, cubeo, barasano, tucano y que, por sus padres, Marco Castañeda y Catalina Pérez, viene del linaje de Maloqueros. Dice:*

*“Cuando yo vivía con mi papá en el corregimiento de Buenos Aires (Vaupés, Rio Tananri), practicaba la cultura mi padre mambeaba, escuchaba las historias de los abuelos, teníamos chagra y sembríos de yuca, invitábamos a la gente a la maloca, vivía con mis padres y hermano. Me afectó la guerrilla de las FARC en el año 2003, (tengo un royo- no entrego documento de mi testimonio anterior).*

*En el 2003 la guerrilla, bajo el comando de Edinson, alias Palillo, llegó al colegio de la comunidad Buenos Aires (Vaupés) y allí los reunió. Llego una avioneta y detuvieron también al piloto. Ellos se llevaron las remesas del colegio, gasolina, radios de comunicaciones. Al inspector lo capturaron y lo llevaron hasta la Victoria.*

*Cuenta además que, cuando tenía 25 años, el 12 de octubre del 2005 a las 3:00 am, llegó la guerrilla a la*

*comunidad de San José de Cananarí (Vaupés), allí mataron a su padre y hermano. En la noche del 11 de octubre, había llegado un amigo de otra comunidad cercana a visitarlos, a él, la guerrilla le dijo que se devolviera a su comunidad. El dejó todo abandonado y huyó hacia la comunidad de Buenos Aires. El denunció el caso al capitán de la comunidad, quien no le creyó lo que había sucedido con su familia, acusándolo a él directamente. En la comunidad nadie le creyó y le dijeron que se fuera, él dice que le dolió quedarse solo, sin mambear mucho tiempo, nada de mi tradición.*

*En el 2005 se va para Mitú a hacer la declaración a Mitú, pero como no tenía testigos, no se la recibieron, por lo que tuvo que devolverse a Bueno Aires, a la comunidad de Cananarí. Durante muchos años estuvo viviendo en varios lugares del Amazonas, huyendo de la guerrilla. En el 2013 se va para la comunidad de Paromena (Amazonas), bajando por el río Apaporis en canoa. En esa comunidad vivió durante 2 años, allí vio bajar la guerrilla, comandado por Miguel, por el Chorro de la Libertad, él le contó al curaca lo que vio, y él le dijo que no tenía por qué estarlos mirando porque iba a afectar la comunidad. En los diferentes lugares donde estaba, la gente le decía que la guerrilla preguntaba por él y que lo querían matar, por eso solo permanecía en los lugares por poco tiempo”.*

*En noviembre de 2017, se va para la comunidad de San Miguel, por el Pira Paraná, y finalmente llega a Leticia en el mismo mes. El abuelo mayor Willian Yukuna, me acoge en la maloca donde me he sentido bien porque mambeo, hablo mi idioma y practico mi cultura.*

***Maria Monserrate Botyai de Fajardo. Intimidación - Señalamiento Reclutamiento - Tortura - Desaparición forzada.***

*María Monserrate Botyai De Fajardo pertenece al pueblo Uitoto del clan Jedo - jimenak+ (Chucha). Nació en La Chorrera, departamento del Amazonas, hace 61 años. Tiene 9 hijos. Manifiesta que Sí habla la lengua Uitoto y que sus padres son Alfonso Botyai y Virgelina Carlogal. Dice:*

*“En el año 2001 llega la guerrilla a La Chorrera y pasan un tiempo viviendo allí, pasando al siguiente año empezaron a reclutar a los jóvenes y niñas.*

*En el año 2002 la guerrilla me pide permiso para que se lleven a mi hija y yo les digo que no, el 5 de mayo a las 5:00 am llevan a la fuerza a mi hija, ellos dicen que la llevan porque mi hijo, mis padres fueron militares en cambio de eso llevan a mi hija, mi hijo que acababa de llegar de prestar servicio, se enfrenta a ellos y terminan torturándolo, amarrándolo, golpeándolo y lo castigan por un mes.*

*Después yo le pido a la guerrilla que me dé vuelvan a mi hija ellos dicen que no, y hasta el sol de hoy no sé nada de mi hija, “me duele contar todo esto no saber nada de mi hija, cuando se la llevan tenía apenas catorce añitos”. No sé si está viva o muerta.*

*Yo hablo con el gobernador del territorio y nadie me ayuda llevo a Leticia en el 2009 en un vuelo de apoyo, al barrio Gaitán a pagar arriendo con mis tres hijitos yo siendo madre soltera me rebusco para sacar a mis hijos adelante, el estado me reconoce por RED UNIDOS ahora tengo una vivienda ubicada en Nianemechi.*

*Con la señora Bernardita me dice que tenemos que conformar un grupo de indígenas que no pertenecieran a ninguna organización, después hacíamos las reuniones en la casa de Don Pedro Kuyoteka, yo soy una de las fundadoras de CAPIUL”.*

## MEMORIA COLECTIVA Y LÍNEA DE TIEMPO DEL CONFLICTO

A continuación, se presentan de manera gráfica los lugares de ocurrencia de los hechos victimizantes que afectaron a los miembros de la comunidad indígena CAPIUL, así como una matriz de síntesis que da cuenta de la temporalidad, el escalonamiento y la magnitud del conflicto armado. Estos insumos fueron construidos a partir de los relatos colectivos e individuales de la comunidad, constituyéndose en herramientas fundamentales para la reconstrucción de la memoria territorial y social.

Desde una perspectiva de Desarrollo Humano, esta representación gráfica y analítica permite visibilizar cómo la distribución espacial y temporal de la violencia incidió de manera diferenciada en las capacidades individuales y colectivas de la comunidad, particularmente aquellas relacionadas con la seguridad, la movilidad, el ejercicio del gobierno propio y la continuidad de las prácticas culturales y espirituales. En coherencia con el enfoque de capacidades de Sen y Nussbaum, la matriz no solo documenta la ocurrencia de los hechos victimizantes, sino que facilita la comprensión de las privaciones estructurales generadas por el conflicto, así como de los esfuerzos comunitarios orientados a preservar la dignidad, la agencia y la vida colectiva frente a contextos prolongados de violencia.

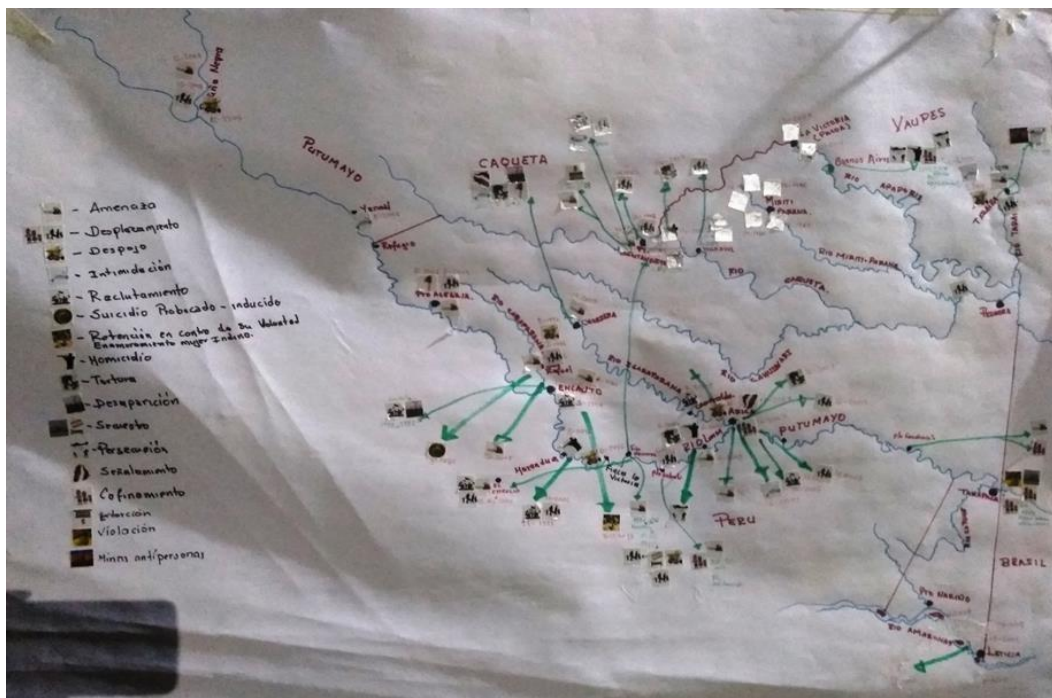


Imagen 4. Cartografía social - hechos victimizantes.

N o	ETNIA	CLAN	HABLA LA LENGUA	LINAJE	EDAD (Años)	GENERO	HIJOS	NUCLEO FAMILIAR AFECTADO	HECHO	LUGAR DEL HECHO	DEPART A MENTO	FECH A DEL HECHO	AGENTE VICTIMIZNTE	LUGAR DE LLEGADA
1	Bora	Iñeje (Canan gucho)	No	Maloquero s, caciques (gobierno) y cantora	69	Femenino	4	Esposo e hijos	Amenaza	Tararira	Vaupés	1988	FARC E.P.	
								Hijos	Desplazamiento	Taraira	Vaupés	nov-90	FARC E.P.	Pedrera
								Esposo y ella	Intimidación	Taraira	Vaupés	1990	FARC E.P.	
								Esposo y ella	Despojo	Taraira	Vaupés	nov-90	FARC E.P.	Leticia
2	Murui Muina	Gibeni' (Danta)	Sí	Maloqueros y cantores	62	Femenino	4	Ella, esposo e hijos	Amenaza	San Rafael, El Encanto	Amazonas	28/10/1996	FARC E.P.	Leticia
								Ella, hijos y sobrina	Desplazamiento	San Rafael, El Encanto	Amazonas	nov-96	FARC E.P.	
								Esposo	Desplazamiento	San Rafael, El Encanto	Amazonas	16/12/1996	FARC E.P.	
								Ella, esposo e hijos	Despojo y pérdida de bienes	San Rafael,	Amazonas	1996	FARC E.P.	

3	Muruy	Cielo (Mona)	Sí		65	Femenino	6			El Encanto				
								Esposo	Reclutamiento	El Encanto	Amazonas	1981	FFMM	
								Esposo	Amenaza	El Encanto	Amazonas	1981	FFMM	
								Esposo	Hostigamiento	El Encanto	Amazonas	1981	FFMM	
								Esposo	Amenaza	El Encanto	Amazonas	1981		
								Esposo	Suicidio/Homicidio	El Encanto	Amazonas	1981		
								Ella e hijas	Desplazamiento	El Encanto	Amazonas	1981		Leticia
								3 Sobrinos	Reclutamiento N.N.A.	El Encanto	Amazonas	2001	FARC E.P.	
								Hija	Intimidación	Leticia	Amazonas	1994	FARC E.P.	
								Sobrina	Rapto y sometimiento sexual	Leticia	Amazonas	1994	FARC E.P.	
								Sobrina	Violación	Arica	Amazonas	1994	FARC E.P.	
Sobrinos	Reclutamiento N.N.A.	Leticia	Amazonas		FARC E.P.									

4	Matapí	Puerto de Monte	Sí	Brujo, maloquero ,chagrera, médico	68	Femenino	4	Ella, esposo, hijos, nietos	Enfrentamiento entre grupos armados	Mitú	Vaupés	1998	FARC E.P. - FFMM	
								Esposo	Desplazamiento	Mitú	Vaupés	1998	FARC E.P.	
								Yerno	Secuestro	Mitú	Vaupés	1998	FARC E.P.	

				Tradicional				Ella y nietos	Desplazamiento	Mitú	Vaupés	10/11/1998	FARCE.P.	Leticia
5	Huitoto	Martin Buinazai	Sí	Sabedores y maloqueros	69	Masculino	2	El cómo corregidor	Intimidación a corregidores y gobernadores	Puerto Yarinal	Amazonas	2000	Guerrilla	Leticia
								Familia/Comuni dad	Amenaza	Puerto Alegria	Amazonas	2000	Guerrilla	
								Sobrino	Homicidio	Estrecho (Perú) / Marandua  (Colombia)	Perú/Colom bia	1999	Paramilitar es y Champas	
								El como corregidor	Amenaza	Puerto Alegria	Amazonas	2013-2014	Guerrilla	
								El como corregidor	Desplazamiento	Puerto Alegria	Amazonas	17/09/2014	Guerrilla	
	Uitoto		Sí		48	Femenino	6	Esposo	Tortura	Puerto Limón, Arica	Amazonas	13/05/2003	FFMM	Tarapacá
								Esposo	Homicidio	Puerto Limón,		13/05/20		

6										Arica	Amazonas	03	FFMM	
								Ella	Amenaza	Puerto Limón, Arica	Amazonas	2003	FARC E.P.	
								Ella e hijos	Desplazamiento	Puerto Limon, Arica	Amazonas	2003	FARC E.P.	Leticia
								Hijo	Desaparición	Puert o limon, Arica	Amazonas	2003	FARC E.P.	
7	Murui Muina	kanien+ (Mico maicer o blanco)	No	Gobierno	67	Femenino	2	Ella, esposo e hijos	Desplazamiento	La Chorrera	Amazonas	2002	FARC E.P.	Leticia
								Hijo	Reclutamiento	Puerto Limón, Arica	Amazonas	5/05/2002	FARC E.P.	
								Hijo	Desaparición	Puerto Limón, Arica	Amazonas	5/05/2002	FARC E.P.	
								Ella, esposo e hijos	Desplazamiento	Puerto Limón, Arica	Amazonas	2002	FARC E.P.	
	Ticuna	A+  (tigre)	Sí	Maloquero, cacique,	60	Femenino	3	Ella, esposo e hijos	Intimidación	Finca La Esperanza, La Victoria	Amazonas	1995-1996	Los Champas  (banda crimen organizado)	Leticia

8				gobierno, médico									De colombianos y peruanos)	
---	--	--	--	---------------------	--	--	--	--	--	--	--	--	-------------------------------	--



							Hermano	Desaparición	Finca La Esperanza, La Victoria	Amazonas	12/12/1996	FARC E.P.	
							Cuñado	Intento de homicidio	La Victoria	Amazonas	12/12/1996	FARC E.P.	
							Cuñado	Desplazamiento	La Victoria	Amazonas	12/12/1996	FARC E.P.	El Estrecho /Iquitos
							Cuñado	Amenaza	Iquitos	Perú	1997	FARC E.P.	
							Ella	Amenaza	El Estrecho	Perú	2007	FARC E.P.	
							Ella e hijos	Desplazamiento	El Estrecho	Perú	2007	FARC E.P.	Puerto Asís
							Ella e hijo	Amenaza	El Estrecho	Perú	2000	FARC E.P.	
							Hijo	Desplazamiento	El Estrecho	Perú	2000	FARC E.P.	Caño Algodón
							Hija	Reclutamiento	San José del Guaviare		1999	FARC E.P.	
							Esposo	Homicidio	Puerto Santander	Araracuara	2/12/2000	FARC E.P.	

9	Uitoto	Eiza+ (puerco de monte)	Sí		54	Femenino	1	Ella, hijos	Intimidación	Puerto Santander	Amazonas	<b>1992</b>		Leticia
								Ella, hijos	Desplazamiento	Puerto Santander	Amazonas	<b>1993</b>		Pedrera

10	Uitoto	eiza+ (marraño de monte)	Sí		54	Femenino	4	Ella, esposo e hijos	Intimidación	Puerto Santander	Amazonas	1991	FARC- E.P	
								Ella, esposo e hijos	Amenaza	Puerto Santander	Amazonas	1992	FARC- E.P	
								Ella e hijos	Desplazamiento	Puerto Santander	Amazonas	1993	FARC- E.P	La Pedrera
								2 hijos	Reclutamiento	Puerto Santander	Amazonas	1995	FARC- E.P	
								Hijo NNA	Homicidio	Puerto Santander	Amazonas	1995	FARC- E.P	
								Hijo	Desplazamiento	Puerto Santander	Amazonas	2004	FARC- E.P	
	Ticuna	A+ (tigre)	Sí	Maloquero, cacique, gobierno, médico tradicional	55	Femenino	2	Ella, esposo e hijos	Intimidación	Finca La Esperanza, La Victoria	Amazonas	1995-1996	Los Champas (banda crimen organizado de colombianos y peruanos)	

1 1								1 hijo	Reclutamiento	Marandua, Finca la Esperanza	Amazonas	1997	Paramilitares,, AUC	
									Desplazamiento	Marandua, Finca la Esperanza	Amazonas	1997		El Estrecho
1 2	Ticuna	Picon (tucán )	No	Medico Tradicional y Sabedor	52	Femenino	3	Hija	Amenaza por reclutamiento	Piñuña Negra-Rio Putumayo	Putumayo	2004	FARC-E.P	Tarapacá
								Ella, hijos y esposo	Despojo	Piñuña Negra-Rio Putumayo	Putumayo	2004		Leticia
								Ella, hijos y esposo	Desplazamiento	Piñuña Negra-Rio Putumayo	Putumayo	30/06/2004		Tarapacá
	Muru i- Muin a		No	Artesana	77	Femenino	5	Hijo	Secuestro	La Victoria	Amazonas	2003	FARC-E.P	
								Hijo	Tortura	La Victoria	Amazonas	2003	FARC-E.P	
								Hijo	Amenaza	La Macarena	Amazonas	2004	FARC-E.P	

1 3								Hijo	Persecución	La Macarena	Amazonas	<b>2004</b>	FARC-E.P	
								Hijo	Desplazamiento	La Macarena	Amazonas	<b>2004</b>	FARC-E.P	Bogotá
								Hijo	Señalamiento	Leticia	Amazonas	<b>2004</b>	Policía	

								Hijo	Amenaza	El Encanto	Amazonas	2005	FARC-E.P	
								Hijo	Desplazamiento	El Encanto	Amazonas	2005	FARC-E.P	La Chorrera
								Hijo	Amenaza	La Chorrera	Amazonas	2005	FARC-E.P	
								Hijo	Desplazamiento	La Chorrera	Amazonas	2005	FARC-E.P	Leticia
								Hijo	Persecución	Leticia	Amazonas	2005-2009	FARC-E.P	
								Hijo	Homicidio	Leticia	Amazonas	18/01/2009	FARC-E.P	
								Hija	Amenaza	Leticia	Amazonas	2014	FARC-E.P	
14	Uitoto	Amenaza (palominos)	Sí	Maloquero	56	Femenino	1	Ella, hijo, esposo	Amenaza	Puerto Santander	mazonas	2000	FARC-E.P	
								Esposo	Tortura	Puerto Santander	Amazonas	2/08/2003	FARC-E.P	
								Esposo	Homicidio	Puerto Santander	Amazonas	2/08/2003	FARC-E.P	
								Ella	Amenaza	Puerto Santander	Amazonas	2003	FARC-E.P, frente 14	

								Ella	Desplazamiento	Puerto Santander	Amazonas	2003	FARC-E.P, frente 14	Leticia
1 5	Yucuna	Kameje 'ya	Sí	Maloquero, Gobierno	52	Femenino	3	Ella y otros niños	Retención	Jariyé, Mirití-Parana	Amazonas	1985	FARC-E.P	
								Ella, familia y comunidad	Amenaza	Jariyé, Mirití Parana	Amazonas	1985	FARC-E.P	
								Hermana (13 años) y primos	Reclutamiento	Jariyé, Mirití-Parana	Amazonas	1985	FARC-E.P	
								Ella	Desplazamiento	Jariyé, Mirití-Parana	mazonas	1985	FARC-E.P	Cali
								Primos	Homicidio	Mirití	Amazonas		FARC-E.P	
	Uitoto	j+kofuai (tigre de	Si	Maloquero, Gobierno, Cantores	54	Femenino	4	Ella y la comunidad	Confinamiento	Puerto Arica	Amazonas	23/05/2000	FARC- E.P frente45, guerrilla,	Nazaret - Letcia kilometro 4,2007

1 6		canan											ejercito bolivariano	
		g ucho)												FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano

								<b>Ella y padres de la comunidad</b>	<b>Intimidación para reclutamiento de jóvenes</b>	<b>Puerto Arica</b>	<b>Amazonas</b>	<b>may-03</b>	<b>FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano</b>	
								Ella y la comunidad	Confinamiento	Puert o Arica	Amazonas	<b>2003</b>	FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano	
								Hijas	Desplazamiento	Puert o Arica	Amazonas	<b>may-03</b>	FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano	Leticia
								Ella y 3 hijos	Amenaza	Puert o Arica	Amazonas	<b>may-03</b>	FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano	
								Ella y 3 hijos	Despojo	Puert o Arica	Amazonas	<b>may-03</b>	FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano	Leticia

								Ella y 3 hijos	Desplazamiento	Puerto o Arica	Amazonas	2007	FARC- E.P frente 45, guerrilla, ejercito bolivariano	Leticia
								Hermano	Reclutamiento	Puerto Trompeter, Arica	Amazonas	2003	FARC- E.P  frente 45, guerrilla,  ejercito bolivariano	
								Hermano	Hostigamiento	Puerto Trompeter, Arica	Amazonas	2003	FFMM (Ejército)	
								Hermano	Tortura	Puerto Trompeter, Arica	Amazonas	2003	FFMM (Ejército)	
								Hermano	Señalamiento	Puerto Trompeter, Arica	Amazonas	2003	FFMM  (Ejército)	
								Hermano	Amenaza	Puerto Trompeter, Arica	Amazonas	2003	FFMM  (Ejército), FARC	

								Hermano, cuñada y sobrinos	Desplazamiento	Puerto Trompeter o, Arica	Amazonas	2003	FFMM (Ejército), FARC	Arara
								ermano	Desaparición	San José,  Leticia	Amazonas	2011		
1 7	Macun a	Koarimaza zita(gente de tierra)	Sí	Maloqueros, Medico tradicional	71	Femenino	6	Ella y esposo	Desplazamiento	Isla de los Ingleses,  Mirití	Amazonas	1968	FARC-E.P	Puerto Cordoba,  Pedrera
								Ella y esposo	Desplazamiento	Puerto Cordoba,  Pedrera	Amazonas	1980	FARC-E.P	La Pedrera
								Hermano	Homicidio	Mitú	Vaupés	1992	Bombardeo del ejército	
								Ella, padres, esposo e hijos	Desplazamiento	Mitú	Vaupés	1992	FARC-E.P	Cerro Rojo, Taraira,  Vaupés

1 8	Mirafía	Muchile ro	Sí	Cantor y medico tradiciona l	68	Femenino	7	Ella e hija	Intimidación	Comunidad Villa Azul, Puerto Santander	Amazonas	2009	FARC-E.P	Leticia en el año de 2002
								Ella e hijos	Amenaza	Comunidad Villa Azul, Puerto Santander	Amazonas	2009	FARC-E.P	
								Ella e hija	Desplazamiento	Comunidad Villa Azul, Puerto Santander	Amazonas	2009	FARC-E.P	Leticia
1 9	Muina ne	Kiyaha (piña)	Sí	Maloquer o, gobierno	60	Femenino	4	Ella y esposo	Extorsión	Puerto Santander	Amazonas	1998-2001	FARC-E.P	
								Ella e hijos	Amenaza	Puerto Santander	Amazonas	1998-2001	FARC-E.P	
								Ella e hijos	Desplazamiento	Puerto Santander	Amazonas	2001	FARC-E.P	Bogotá

								Esposo	Amenaza	Puerto Santander	Amazonas	<b>002</b>	FARC-E.P	
2 0	ucuna	Cameje lle (gente de tigre)	Sí	maloquer o, cantor, medico tradiciona l	54	Femenino	4	Ella	Reclutamiento (trabajando como cocinera)	Puerto Santander	Amazonas	<b>2000</b>	FARC-E.P	leticia 20 de diciembr e de 2013  Barrio Simom Bolívar  (piñal)

								<b>Ella</b>	<b>ntimidación</b>	<b>Puerto Santander</b>	<b>Amazonas</b>	<b>2013</b>	<b>FARC-E.P</b>	
								Esposo	Amenaza	Puerto Santander	Amazonas	<b>2013</b>	FARC-E.P	
								Ella y esposo	Desplazamiento	Puerto Santander	Amazonas	<b>2013</b>	FARC-E.P	Leticia
2 1	Ticuna	No declara	No	Medico tradicional	7	Femenino	8	Ella (5 años) y hermanas	Reclutamiento	Tarapacá	Amazonas	<b>1986</b>	FARC-E.P	
								Ella	Violación	Tarapacá	Amazonas	<b>1992</b>	FARC-E.P	
								Ella (14 años)	Secuestro	Santa Marta	Tolima	<b>1995</b>	FARC-E.P	
								Ella (14 años) en embarazo	Tortura	Santa Marta	Tolima	<b>1998</b>	FARC-E.P	
								Hijo	Desplazamiento	Tarapacá	Amazonas		FARC-E.P	
	Huitoto				50	Femenino		Hermano	Reclutamiento	Puerto Ñeque, El Encanto	Putumayo	<b>1984</b>	FARC-E.P	

2 2								Hermano	Desaparición	Puerto Ñeque, El Encanto	Putumayo	<b>1984</b>	FARC-E.P	
								Ella, esposo e hijos	Amenaza	Puerto Ñeque, El Encanto	Putumayo	<b>1984</b>	FARC-E.P	
								Ella, esposo e hijos	Desplazamiento	Puerto Ñeque, El Encanto	Putumayo	<b>nov-98</b>	FARC-E.P	Leticia
2 3	Bora	Kadane  +siØgë (Gavilán)	Bora	Maloqueros, Médico tradicional		Femenino	2	Ella, Esposo e hijos	Amenaza	Gaudencio, Tarapacá	Amazonas	<b>1996</b>	FARC-E.P	
								Ella, Esposo e hijos	Desplazamiento	Gaudencio, Tarapacá	Amazonas	<b>1996</b>	FARC-E.P	Ipiranga
2	Ticuna				51	Masculino		El	Intimidación	Taraira	Vaupés	<b>1987</b>	FARC-E.P	
								El y la comunidad	Confinamiento. Control de alimentos	Cerro Rojo, Taraira	Vaupés	<b>1990</b>	FARC-E.P	

4								El y lacomunidad	Intimidaciones	Taraira	Vaupés	2000	FARC-E.P	
								El	Explosión de mina antipersonal	Taraira	Vaupés	7/11/2005	FARC-E.P	
2 5	Ticuna	no declara	No	Medico Tradicional	42	Masculino	8	El	Reclutamiento	Puerto Sábalo	Putumayo	1984	FARC-E.P	
								El	Amenaza	Puerto Sábalo	Putumayo	1989-1990	FARC-E.P	
								El	Desplazamiento	Puerto Sábalo	Putumayo	8/08/1989	FARC-E.P	Leticia

26	Tatuyo	Kabiyari	Sí	Maloquero	38	Masculino		El y la comunidad	Confinamiento	Colegio de Buenos Aires	Vaupés	2003	FARC-E.P	
								Padre y hermano	Homicidio	San José de Cananarí	Vaupés	12/10/2005	FARC-E.P	
								El	Desplazamiento	San Jose de Cananarí	Vaupés	12/10/2005	FARC-E.P	Buenos Aires
								El	Persecución	Varios lugares	Amazonas	2005-2013	FARC-E.P	
2	Uitoto	Jedo - jimenak + (Chucha)	Sí		61	Femenino	9	Ella	Intimidación	La Chorrera	Amazonas	002	FARC-E.P	
								Hija (14 años)	Reclutamiento	La Chorrera	Amazonas	5/05/2002	FARC-E.P	
								Hija	Desaparición	La Chorrera	Amazonas	5/05/2002	FARC-E.P	

7								Ella, padres, esposo e hijos	Señalamiento	La Chorrera	Amazonas	<b>2002</b>	FARC-E.P	
								Hijo	Tortura	La Chorrera	Amazonas	<b>2002</b>	FARC-E.P	

Tabla 3. Descripción resumida de los hechos victimizantes.

## 7.6 SITUACIÓN ACTUAL DE LOS INDÍGENAS EN LETICIA

Como se ha señalado en los apartados anteriores, los impactos derivados de la expansión del proyecto civilizador modernista en los territorios indígenas de la Amazonía se han materializado mediante la imposición de sistemas externos de gobierno, económicos, políticos, sociales, culturales, educativos y lingüísticos. Esta imposición de prácticas, conocimientos y tecnologías ajenas ha provocado un progresivo distanciamiento de los pueblos indígenas respecto de sus propios sistemas de vida, saberes y formas de organización. En este sentido, la Comisión de la Verdad (2022) señala que la colonización y el conflicto armado en la Amazonía han impuesto modelos externos que han debilitado las prácticas culturales y territoriales de los pueblos indígenas, como los Tikuna en Leticia (p. 97).

Desde el enfoque de Desarrollo Humano y, particularmente, desde la perspectiva de las capacidades propuesta por Amartya Sen y Martha Nussbaum, estas dinámicas pueden entenderse como procesos de restricción estructural de las libertades reales de los pueblos indígenas para vivir de acuerdo con valores y modos de vida que consideran valiosos. La imposición de sistemas ajenos no solo limita el acceso a recursos materiales, sino que afecta directamente capacidades centrales como la afiliación social, el control sobre el entorno, la identidad cultural y la posibilidad de agencia colectiva.

En respuesta a estas condiciones adversas, los pueblos indígenas han demostrado una notable capacidad de resiliencia, especialmente en contextos urbanos. Tal resiliencia se expresa tanto en su adaptación a formas de vida no indígenas como en la generación de innovaciones

culturales que permiten la continuidad de sus prácticas y saberes. Este es el caso de la comunidad indígena CAPIUL en la ciudad de Leticia, cuya experiencia evidencia procesos de reorganización social y cultural orientados a preservar su identidad y su proyecto colectivo de vida.

Es importante considerar que el área donde actualmente se encuentra asentada la comunidad indígena CAPIUL hace parte del territorio ancestral del pueblo Tikuna, población que históricamente también ha sido afectada por los procesos de colonización, conflicto armado y despojo territorial anteriormente descritos. En este espacio se han concentrado 21 pueblos indígenas provenientes de distintas regiones de la Amazonía, configurando una comunidad multiétnica que se ve obligada a habitar un orden social que no se corresponde plenamente con sus formas tradicionales de vida, sus sistemas de gobierno propio, ni con sus modelos de educación, salud y organización social.

Esta situación se refleja en la limitada disponibilidad de espacios y medios propios que permitan la transmisión y práctica sistemática de los conocimientos ancestrales en el contexto urbano. No obstante, a pesar de estas restricciones, los pueblos indígenas continúan ejerciendo el manejo espiritual del territorio y del ambiente conforme a los principios de la Ley de Origen entregada por el Creador. Los principales espacios de transmisión del conocimiento —como las chagras, las Casas Grandes (malocas) y las viviendas tradicionales—, así como los elementos fundamentales de la Palabra de Vida (coca, tabaco, yuca dulce, yagé y plantas medicinales), la práctica de las lenguas nativas, la preparación de alimentos tradicionales (casabe, masato, payagüaru, caguana, tucupí), y la realización de rituales, curaciones, bailes y ceremonias,

continúan siendo referentes centrales para la reproducción cultural, en correspondencia con los usos, costumbres y calendarios ecológicos de cada pueblo. En este sentido, Garavito et al. (2021) destacan que las comunidades indígenas en Leticia mantienen prácticas culturales tradicionales asociadas a las chagras y los rituales, como mecanismos fundamentales para la transmisión de conocimientos ancestrales en contextos urbanos (p. 10).

Desde la perspectiva de las capacidades, estos espacios y prácticas no solo constituyen expresiones culturales, sino condiciones esenciales para el ejercicio de capacidades fundamentales relacionadas con la vida, la salud, la integridad corporal, la afiliación social, la identidad cultural y el control sobre el entorno. Su debilitamiento implica una forma de empobrecimiento humano que trasciende lo económico y afecta directamente la dignidad de los pueblos indígenas.

Sin embargo, el apoyo estatal ha sido limitado y no se han garantizado plenamente las condiciones necesarias para que los pueblos indígenas ejerzan sus derechos constitucionales en contextos urbanos. Amnesty International (2021) advierte que el Estado colombiano ha fallado en la garantía de los derechos territoriales y culturales de los pueblos indígenas, incluyendo aquellos ubicados en regiones amazónicas, lo que restringe su capacidad para preservar y desarrollar sus prácticas tradicionales (p. 5).

A pesar de estas limitaciones estructurales, los pueblos indígenas han desarrollado procesos organizativos para visibilizar su existencia y su presencia activa en la sociedad urbana.

A través de estas formas de organización, han reivindicado su derecho a una vida digna, al territorio y a la continuidad de sus usos y costumbres, incluso en contextos de ciudad. Desde el enfoque de Sen y Nussbaum, estas acciones pueden interpretarse como expresiones de agencia colectiva orientadas a la ampliación de capacidades reales, reafirmando la dignidad humana y el derecho de los pueblos indígenas a definir, por sí mismos, las vidas que tienen razones para valorar.

aile de fruta / Yuak+,	Gente de centro // Múruí
Pisada de maloca / Ba'aja	Gente de centro // Miraña
Chontaduro / Tori	Yukuna
Amoka // Zi+k+i	Gente de centro // Muinane – Múruí
Baile de guadua / Warābayá	Yukuna – Miraña
Aguaje - Canangucho	Yukuna – Miraña
Luto	Gente de Centro

Tabla 4. Bailes tradicionales realizados en la Casa Grande de la comunidad CAPIUL.

La comunidad de CAPIUL ha realizado 18 bailes de 6 tipos diferentes (además de los bailes de luto): Yuak+ (Baile de fruta), Zi+k+ - Amoka (guaduas), Tori (Chontaduro), Aguaje, Baa'ja (Pisada de maloca), Warābayá (Baile de guadua).

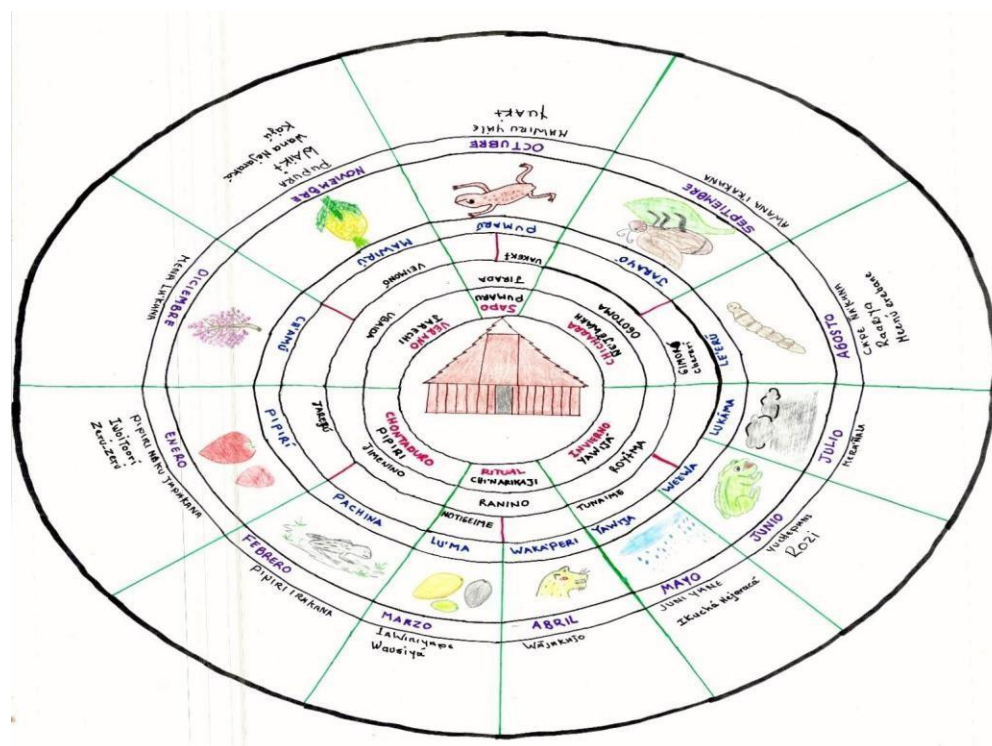


Imagen 5. Calendario Ecológico de la comunidad CAPIUL, para realización de bailes tradicionales y otras prácticas culturales.

## CAPÍTULO 8. DAÑOS COLECTIVOS A LA COMUNIDAD CAPIUL

### 8.1 PRINCIPIOS CULTURALES QUE PERMITEN DIMENSIONAR LOS DAÑOS

A continuación, se presentan los resultados del análisis de los daños y afectaciones, organizados a partir de los principales derechos vulnerados: el territorio, la integridad cultural, la autonomía y el gobierno propio, así como el derecho a la consulta previa. Para ello, es necesario precisar el planteamiento temático integral y la metodología de análisis adoptada, la cual se fundamenta en la comprensión del territorio desde el pensamiento y la cosmovisión indígena amazónica.

Desde el contexto indígena, el territorio no se concibe únicamente como un espacio físico o geográfico, sino como un ser vivo, dotado de espíritu, que constituye una extensión del cuerpo humano. El territorio somos nosotros; hace parte integral de nuestra existencia. En esta concepción, el territorio es la misma Madre Tierra, mientras que la territorialidad representa a sus criaturas: los hijos e hijas de esa madre, es decir, los seres humanos, las plantas, los animales y todos los demás seres que conforman la naturaleza. Esta comprensión coincide con lo señalado por la Comisión de la Verdad (2022), al indicar que, en la cosmovisión amazónica, el territorio es un ser vivo con espíritu, profundamente interconectado con las comunidades indígenas, como el pueblo Tikuna, que lo reconocen como una extensión de su propia existencia (p. 97).

Desde esta visión integral, todo lo que existe en el territorio es considerado un ser vivo, en tanto cumple una función vital y aporta a la vida. La tierra, las piedras, las plantas, el agua y el aire poseen vida y significado. Las piedras, por ejemplo, son concebidas como personas o abuelos encantados, noción que se comprende con mayor profundidad a partir de las narraciones de origen propias de cada pueblo indígena. El territorio, entendido como un ser vivo, posee espíritu y cuerpo material: habla, crece, se reproduce, necesita alimentarse, comunicarse y pensar, y está conformado por los elementos esenciales de la naturaleza como el aire, el agua y la tierra.

En esta lógica, el primer territorio del ser vivo es el vientre de la madre. La mujer representa una manifestación viva del territorio, pues en su vientre se inicia la vida, la formación, el cuidado y la curación del nuevo ser. Desde el momento de la concepción comienza la transmisión del conocimiento de vida, el cual se fortalece a través de los alimentos y elementos

que la tierra provee, como la coca, el tabaco y la yuca dulce. Garavito et al. (2021) destacan que, en comunidades indígenas de Leticia, prácticas como el cultivo en la chagra y el uso de estos elementos tradicionales son fundamentales para la transmisión del conocimiento ancestral, estrechamente vinculado a la espiritualidad y a la relación con la Madre Tierra (p. 10).

El siguiente territorio del ser es el entorno donde nace y se desarrolla, que en el caso de los pueblos indígenas se materializa principalmente en la maloca, así como en las viviendas familiares y la comunidad. En esta relación, el territorio alimenta a las personas y, a su vez, las personas alimentan al territorio, por ejemplo, a través del sudor del trabajo. Aunque los seres humanos son hijos de la Madre Tierra, también tienen la responsabilidad de cuidarla y sostenerla. La chagra es concebida como el seno de la Madre Tierra, pues es allí donde se origina el alimento que garantiza la vida colectiva.

Desde esta concepción, la primera madre de todo ser vivo es la esencia de la tierra, mientras que el creador es el padre. Todo lo existente se reconoce como hermano, al compartir un mismo origen. La segunda madre es la madre humana, quien continúa el proceso de formación y cuidado iniciado en el territorio.

La cultura, desde el pensamiento indígena, se entiende como el conocimiento de la Palabra de Vida entregada por el creador en relación con el territorio. Esta Palabra orienta la manera de conectarse, compartir y relacionarse de forma permanente entre las personas y con el territorio. La cultura es, por tanto, una manifestación viva y espiritual de este relacionamiento mutuo. Cada pueblo desarrolla formas particulares de expresión cultural de acuerdo con sus usos

y costumbres, a través de la lengua, las actividades de trabajo y cultivo, el manejo del territorio, los calendarios ecológicos, los rituales, las dietas, las artesanías y otras prácticas. No obstante, aunque diversas en su forma, todas estas expresiones culturales persiguen un mismo fin: el beneficio colectivo y el equilibrio de la vida.

En cuanto al gobierno indígena, este no se centra en la figura de una persona, sino en el conocimiento. Quien ejerce el gobierno debe haber recorrido previamente un proceso de formación, preparación y acumulación de experiencia, que le permita orientar y enseñar desde la vivencia y la realidad del territorio. El gobierno no se elige ni se cambia de manera periódica; se transmite dentro del tejido familiar y comunitario —a hijos, primos o hermanos—, o se reconoce colectivamente a una persona con el mismo nivel de conocimiento en casos de fallecimientos fortuitos o decisiones voluntarias. En este sentido, Macpherson et al. (2020) señalan que el gobierno indígena en Colombia se fundamenta en el conocimiento tradicional transmitido intergeneracionalmente, más que en la autoridad individual, lo cual fortalece la autonomía de las comunidades (p. 526).

Finalmente, la autonomía de los pueblos indígenas, incluyendo el derecho a la consulta previa, resulta fundamental para la protección de su relación con el territorio, su cultura y sus sistemas de gobierno propio. Sin embargo, este derecho ha enfrentado múltiples limitaciones debido a la falta de implementación efectiva por parte del Estado. Mendoza (2020) indica que, frente a la burocratización y las barreras institucionales, las comunidades amazónicas han desarrollado protocolos autónomos de consulta previa, enraizados en sus tradiciones y sistemas propios de toma de decisiones, como una estrategia para salvaguardar su autonomía y sus

derechos colectivos (p. 3).

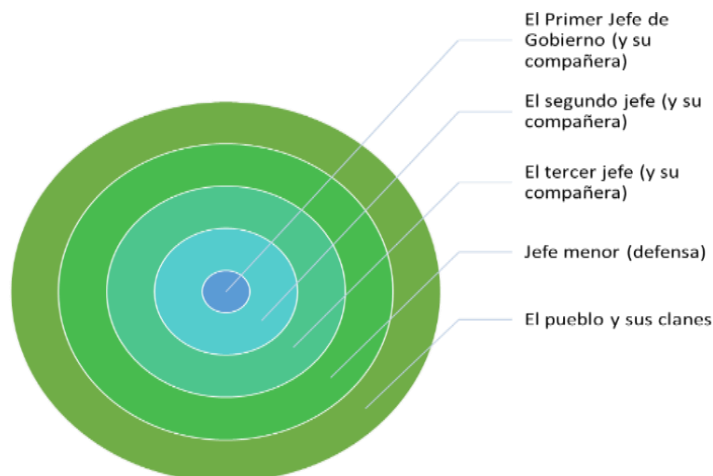


Imagen 6. Estructura social de las relaciones de Gobierno

La estructura del gobierno indígena se organiza a partir del linaje y de lo que se denomina la carrera de gobierno. En cada pueblo indígena existen clanes específicos que cumplen funciones diferenciadas dentro de la organización social. Un pueblo está conformado por múltiples clanes, y cada uno de ellos cuenta con su propio jefe; sin embargo, únicamente uno de estos clanes es el que asume la función de gobierno del conjunto del pueblo y la toma de decisiones de carácter general. Este clan de gobierno es aquel al que, según las narraciones de origen, el creador entregó la Palabra de Gobierno, el mando y los elementos culturales necesarios para ejercer dicha labor. La legitimidad de esta estructura se fundamenta en las historias de origen propias de cada pueblo. En este sentido, la Comisión de la Verdad (2022) señala que, en los pueblos indígenas amazónicos, la autoridad de los líderes tradicionales se sustenta en narraciones de origen que legitiman su rol en la gobernanza y que se transmiten a través de linajes específicos (p. 98).

Dentro de cada pueblo existe un único jefe Mayor, también denominado jefe de asiento, quien representa la máxima autoridad tradicional. De manera complementaria, pueden existir varios maloqueros; no obstante, estos no pueden sobrepasar la autoridad del jefe Mayor. El maloquero es la persona que posee el conocimiento necesario para desempeñar funciones de gobierno a nivel comunitario y debe dominar saberes fundamentales relacionados con curaciones, cantos, historias y otros conocimientos especializados propios del pueblo indígena. Si bien una Casa Grande (maloca) puede ser construida por una persona perteneciente a ese linaje o por quien posea el conocimiento requerido, su construcción debe contar necesariamente con la autorización del jefe Mayor del pueblo. En consonancia con lo anterior, la Organización de los Estados Americanos (2009) describe que, en pueblos amazónicos como los Witoto, la maloca constituye el centro de la organización sociopolítica, dirigida por un jefe cuya autoridad se deriva de linajes patrilineales y del conocimiento tradicional (p. 12).

El tamaño físico de la Casa Grande (maloca) no responde a criterios materiales o demográficos, sino al nivel de conocimiento de su dueño. La Casa Grande representa simbólicamente y materialmente el conocimiento acumulado, y su dimensión expresa la capacidad, el manejo y las competencias que ha desarrollado la persona encargada de ella. Por esta razón, la maloca suele comenzar siendo pequeña y se amplía progresivamente en la medida en que su dueño fortalece su conocimiento, su experiencia y su rol dentro de la comunidad.

Como requisito fundamental para la construcción de una Casa Grande (maloca), debe existir un territorio suficiente para el establecimiento de chagras, las cuales permiten proveer los alimentos y los elementos naturales indispensables para el desarrollo de las actividades

espirituales, culturales y sociales que se realizan en y desde la maloca. Las chagras garantizan no solo la subsistencia material, sino también la continuidad de los saberes y prácticas culturales.

Garavito et al. (2021) destacan que las chagras en comunidades indígenas de Leticia son esenciales tanto para la seguridad alimentaria como para la transmisión de prácticas culturales, al proveer alimentos como la yuca y otros elementos fundamentales para los rituales y la vida comunitaria (p. 10).

Desde una perspectiva de Desarrollo Humano, esta forma de organización del gobierno indígena expresa una capacidad colectiva orientada a la autodeterminación, en la que el ejercicio de la autoridad, el manejo del territorio y la reproducción cultural se encuentran profundamente interrelacionados. La Casa Grande, el linaje de gobierno y la chagra constituyen, de manera articulada, las condiciones estructurales que permiten a los pueblos indígenas ejercer su autonomía, preservar su identidad cultural y sostener formas de vida dignas, en coherencia con sus propios sistemas de valores y conocimientos.

Dentro de la estructura de gobierno también hay otros jefes, el de cada clan. Esto se representa en la distribución espacial interna de la Casa Grande (maloca), varía dependiendo de cada pueblo. La puerta principal está hacia la salida del sol, la segunda puerta está hacia donde se oculta. Al interior, el segundo jefe se ubica al oriente, es el brazo derecho del Primer jefe, el tercer jefe está al occidente, y es el otro ayudante jefe. Al menor, se le llama jefe de Defensa y se ubica al lado de la puerta donde nace el Sol (imagen 7).

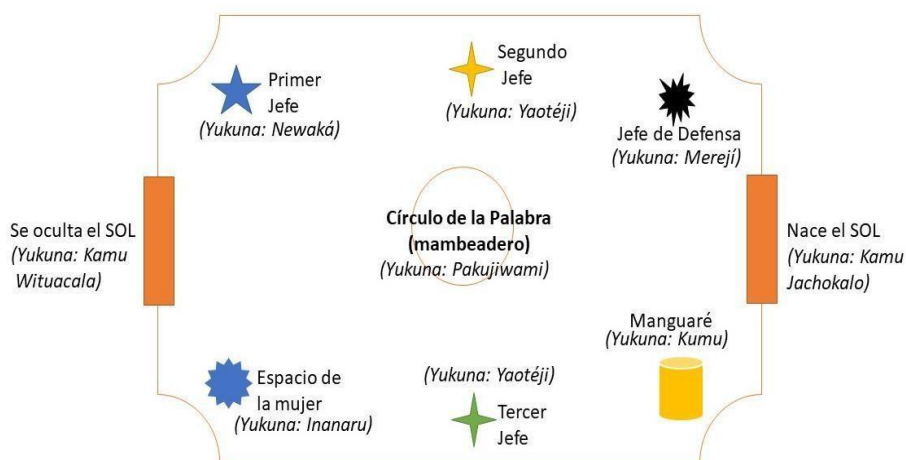


Imagen 7. Distribución interna en la Casa Grande (maloca). Relacionamiento desde el Primer jefe

Igualmente, la mujer también tiene sus espacios de gobierno que se representa dentro de la Casa Grande (maloca), como se ve en la imagen 8. La mujer se representa a través de la yuca dulce, la caguana y la abundancia de la alimentación en la Casa Grande y la comunidad. Todo jefe debe tener su compañera, quien es la fuerza de la Palabra de Gobierno. La Mujer es la encargada de endulzar la Palabra, de la educación desde su rol, de la procreación. “Sin mujer el jefe no puede gobernar. Un jefe sin mujer es un gobierno incompleto”. Garavito et al. (2021) destacan que las mujeres en comunidades indígenas de Leticia desempeñan un rol central en la subsistencia y la transmisión cultural, gestionando chagras y alimentos como la yuca, lo que fortalece su contribución a la gobernanza comunitaria (p. 10).



Imagen 8. Distribución interna en la Casa Grande (maloca). Relacionamiento desde la Primera jefe.

Cultural e históricamente, según las narraciones de origen, las mujeres, jóvenes y niños, no hacen parte de las guerras espirituales y físicas entre tribus o grupos. Las guerras se daban, principalmente, por la imposición de pensamientos, de territorios y territorialidades de un grupo sobre otro, es una situación similar al conflicto interno armado colombiano, que, en este caso, los pueblos indígenas no hacen parte, pero sí han sido víctimas del mismo. La Comisión de la Verdad (2022) documenta que mujeres y niños indígenas en la Amazonía han sufrido desproporcionadamente los impactos del conflicto armado, siendo víctimas de desplazamiento y violencia sin participar activamente en él (p. 99).

De acuerdo con la anterior organización, el gobierno indígena tiene como funciones:

- La transmisión del conocimiento y enseñanza. A través de esa persona y los elementos sagrados (tabaco, coca y yuca dulce), el creador habla y enseña. El que quiera aconsejar, primero debe prepararse y adquirir el conocimiento, luego debe practicarlo y

posteriormente enseñarlo.

- La aplicación de las normas de origen o la Ley de Origen, la justicia indígena, a través del ejercicio de su conocimiento (Gobierno).

- La administración (manejo, uso y control) del territorio. La Organización de los Estados Americanos (2009) señala que los líderes indígenas en la Amazonía, como los Witoto, son responsables de la transmisión de conocimientos tradicionales y la administración del territorio, incluyendo la aplicación de normas de origen para mantener el equilibrio comunitario (p. 12).

- Organizar y construir el Plan de Vida del pueblo y la comunidad.

- Manejar espiritualmente el entorno, a través de las curaciones, bailes, rituales, calendario ecológico, entre otros.

- Acompañar, direccionar y aconsejar a la comunidad.

- Visionar y advertir sobre lo que va a suceder en la comunidad y en el ambiente.
- Construir y aplicar el conducto regular de comportamiento y de convivencia

en la comunidad y con otros pueblos y grupos vecinos.

- Otorgar los permisos en la comunidad para las actividades sociales y el aprovechamiento y uso de los recursos naturales.

- Es responsable de la vida y de la paz de su gente.

- Es la cabeza visible del pueblo indígena.

- Construir y mantener en armonía la comunicación y relacionamiento espiritual con los otros pueblos, sitios sagrados y entorno.

“El territorio es VIDA, es CONOCIMIENTO, todo lo vivo, tanto lo material como lo espiritual”. Garavito et al. (2021) describen que, en las comunidades indígenas de Leticia, el territorio es concebido como un ente vivo que integra lo material y lo espiritual, siendo la base de la vida y el conocimiento cultural a través de prácticas como las chagras (p. 10).

De acuerdo a lo que se expuso anteriormente, los criterios que propone el sujeto de reparación colectiva para determinar la gravedad de los daños al territorio, a la integridad cultural, al gobierno propio y a la autonomía política y organizativa, por hechos ocurridos en el marco del conflicto interno armado, son los siguientes:

- El conocimiento que tenía la persona de acuerdo a su proceso de formación cultural desde la niñez hasta la etapa de adulto mayor.
- El rol dentro de la comunidad: jefe, cantor/a, curandero/a, maloquero/a, ayudantes, pescador/a, cazador/a, chagrero/a.

Dentro de un pueblo hay diferentes niveles de especialidades de conocimiento. Una persona, de acuerdo a su linaje, su conocimiento y si está autorizado por el jefe Mayor, puede manejar espiritual y materialmente las relaciones sociales, el espacio-tiempo. Por ejemplo, el conocimiento y manejo que hace un Sabedor Tradicional es

mayor al de un cantor, cazador, historiador.

- Los lugares de importancia cultural, histórica y espiritual.
- La estructura social y dinámicas culturales del pueblo o sociedad indígena. Acosta y Espinosa (2025) destacan que el conflicto armado en la Amazonía ha causado daños a los sitios sagrados y a las dinámicas culturales indígenas, afectando la autonomía y los roles comunitarios, como los de curanderos y sabedores tradicionales (p. 2).

## **CAPÍTULO 9. RESULTADOS Y ANÁLISIS**

Los resultados muestran daños al territorio (desarraigo), integridad cultural (pérdida de prácticas) y gobierno propio. Análisis: Estos restringen capacidades de Nussbaum (afiliación: fragmentación familiar; control sobre entorno: dependencia urbana). Desde Sen, limitan libertades, pero resistencia (organización CAPIUL) expande agencia colectiva. Por ejemplo, el desarraigo afecta conversión de recursos en funcionamientos (Sen, 1999), como se ve en limitaciones para chagras (Garavito et al., 2021).

- **DIMENSIÓN COLECTIVA DEL DAÑO**

Al analizar la narración de los hechos, y al verificar el contexto de la zona, se encuentra que el modus operandi descrito por la comunidad obedece a los móviles de coacción utilizados por grupos armados, cuyos daños trascendieron al sistema de vida de la comunidad, y por tanto se trata de un sujeto colectivo susceptible de gozar de las garantías y la protección prevista en la

Ley 1448 de 2011 y en el Decreto Ley 4633 de 2011, pues los hechos ocurrieron con ocasión o en desarrollo del conflicto interno armado que vive Colombia, y que en la Amazonía tiene unas especialísimas consecuencias e impacto, derivado de la cosmovisión particular que tienen los pueblos amazónicos sobre el origen de la vida, sobre las formas de producción, las prácticas de curación y permanencia de la vida en el planeta. La Comisión de la Verdad (2022) documenta que los pueblos indígenas amazónicos han enfrentado desplazamiento forzado y amenazas por parte de grupos armados, afectando profundamente sus prácticas culturales y su relación con el territorio (p. 99).

Los hechos victimizantes que han sufrido los miembros de LA COMUNIDAD DEL CABILDO DE LOS PUEBLOS UNIDOS DE LETICIA - CAPIUL, alteraron las condiciones objetivas de existencia de la comunidad, ocasionaron daños colectivos significativos como la desintegración física y cultural por la situación de Amenaza, Desplazamiento Forzado y Estigmatización. Acosta y Espinosa (2025) destacan que el conflicto armado en la Amazonía ha causado daños colectivos a las comunidades indígenas, incluyendo la desintegración cultural y la pérdida de prácticas tradicionales, debido a la violencia de grupos armados y la afectación de su cosmovisión (p. 2).

En conclusión, el recorrido por los hechos narrados indica que existe un Impacto Colectivo por la violación grave y manifiesta de los derechos individuales de los miembros del colectivo, como Tortura, Desplazamiento Forzado, Amenaza y Estigmatización, esto siguiendo lo establecido por el Decreto Ley 4633 de 2011: “Se entiende que se produce un daño colectivo cuando la acción viola la dimensión material e inmaterial, los derechos y bienes de los pueblos y

comunidades indígenas como sujetos colectivos de derechos en el marco del presente decreto, lo cual implica una mirada holística de los daños y afectaciones que estas violaciones ocasionen. La naturaleza colectiva del daño se verifica con independencia de la cantidad de personas individualmente afectadas. Se presentan daños colectivos, entre otros, cuando se vulneran sistemáticamente los derechos de los integrantes de la colectividad por el hecho de ser parte de la misma”. Así las cosas, se presentaron en la comunidad de CAPIUL los siguientes daños colectivos. La Corte Constitucional (2011) señala que la Ley 1448 de 2011 reconoce a las comunidades indígenas como sujetos colectivos de derechos, garantizando medidas de reparación integral por daños a su integridad cultural y territorial causados por el conflicto armado (p. 15).

- **DAÑO AL TERRITORIO**

Según la cosmovisión propia de los 21 pueblos que conforman el colectivo social y cultural CAPIUL, los daños que sufrió el colectivo en su dimensión social, cultural, material y espiritual, se desprende de las violaciones graves y sistemáticas a los derechos fundamentales de sus miembros, derivados de hechos como homicidios, lesiones personales, delitos contra la libertad e integridad sexual, secuestro, desaparición forzada, reclutamiento infantil, confinamiento, destrucción de bienes muebles e inmuebles, tortura, amenaza, desplazamiento, la sola presencia de grupos armados, entre otros, que a su vez ocasionaron un desarraigo del territorio de origen que le fue entregado por el padre creador a los pueblos con sus respectivos linajes y clanes; por ello CAPIUL, en la actualidad, asume el reto, como colectivo étnico, de realizar prácticas de uso, manejo y control territorial y espiritual aun encontrándose en un

contexto de ciudad. La Comisión de la Verdad (2022) documenta que las comunidades indígenas amazónicas han sufrido desplazamiento forzado, homicidios y amenazas como consecuencia del conflicto armado, hechos que derivaron en procesos de desarraigo y ruptura de su relación histórica y espiritual con el territorio (p. 99).

En este sentido, la comunidad se encuentra limitada en el manejo material y territorial del entorno, pues el desarraigo ha ocasionado una interrupción de la relación productiva con la tierra, así como de la transmisión intergeneracional de los conocimientos para el manejo territorial, los cuales se expresan y se reproducen a través de las lenguas propias, definidas por el contexto sociocultural y por los principios culturales de cada pueblo indígena. Por lo anterior, la comunidad se enfrenta a serias limitaciones en cuanto al manejo de los sitios sagrados, históricos y espirituales, pues el manejo material y espiritual en Leticia y sus proximidades, lo hace el pueblo Ticuna, como titular del territorio ancestral, lo que genera dependencia a otro sistema de manejo y control territorial. Acosta y Espinosa (2025) destacan que el desarraigo en la Amazonía ha interrumpido las prácticas culturales y la transmisión de conocimientos tradicionales, afectando la identidad de las comunidades indígenas (p. 2).

De otro lado, el fenómeno de desarraigo generó barreras para ejercer el gobierno propio, lo cual se agrava si se tiene de presente que la comunidad CAPIUL, no tiene garantizado el acceso y uso a la tierra en Leticia, y desde la perspectiva de la comunidad el territorio es la base para desarrollar los mandatos del padre creador, esto es, hacer amanecer la palabra en el territorio. Esta situación trae limitaciones de acceso y uso de terrenos para la construcción de espacios propios indígenas como las Casas Grandes, chagras, y demás espacios materiales y

culturales de encuentro. López (2020) señala que CAPIUL enfrenta desafíos para ejercer el gobierno propio en el contexto urbano de Leticia, debido a la falta de acceso a tierras y la dependencia del pueblo Ticuna para el manejo territorial (p. 10).

Aun mas, el desarraigo generado por el conflicto interno armado, ubica a la comunidad en un estado de latente necesidad en lo que hace relación a la carencia de espacios para los cultivos y recolección de alimentos, elementos sagrados como el tabaco, la coca, la yuca dulce y las plantas medicinales, así mismo hoy la comunidad no tiene espacios para hacer cacería, pesca, investigaciones propias, además tiene limitaciones para acceder a los materiales necesarios para realizar los rituales, bailes, curaciones, ceremonias y bautizos tradicionales. IWGIA (2025) documenta que la minería ilegal y el narcotráfico en la Amazonía han contaminado recursos hídricos y suelos, afectando la soberanía alimentaria y las prácticas tradicionales de las comunidades indígenas (p. 5).

Así las cosas, en lo referente al Derecho al Territorio es preciso tener en cuenta lo contemplado en el artículo 45 del Decreto Ley 4633 de 2011, dispuesto para las comunidades indígenas:

“(…) El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes. Son daños al territorio aquellos que vulneren el equilibrio, la armonía, la salud y la soberanía alimentaria de los pueblos

indígenas y que puedan entenderse conexos con las causas a las que se refiere el artículo 3° del presente decreto.”

De igual manera se entiende lo contemplado en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que indica:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras”.

El derecho al territorio ha sido una garantía para las comunidades indígenas que cuenta con especial protección, y que ha sido desarrollada desde el rango constitucional y legal, adoptando a su vez los lineamientos internacionales como el Convenio 169 de la OIT. La relación de las comunidades indígenas con el territorio denota una complejidad superior amparada por sus costumbres, modo de relacionarse y en términos generales por su cosmovisión. La Corte Constitucional (2011) señala que la ocupación de territorios indígenas por actores armados y la falta de acceso a tierras vulneran el derecho al territorio, afectando la cosmovisión y el sustento cultural de las comunidades (p. 15).

Esto tiene que ver con que la cultura, el sistema de pensamiento, y los usos y costumbres de la comunidad se encuentran amenazadas por el conflicto armado y sus factores conexos, además de la ausencia y el abandono sistemático del Estado Colombiano para proteger el

patrimonio material e inmaterial de los pueblos indígenas en la amazonia colombiana, y específicamente a la comunidad de CAPIUL.

Desde la perspectiva del Desarrollo Humano, estas afectaciones se expresan en la ruptura de capacidades fundamentales vinculadas al bienestar colectivo, la autonomía y la reproducción de la vida cultural. La pérdida, debilitamiento o restricción del acceso al territorio y a las chacras —entendidas no solo como espacios productivos, sino como núcleos de aprendizaje, espiritualidad y organización social— ha alterado profundamente las formas tradicionales de sostenimiento propio, que constituían el eje estructural de la economía, la alimentación, la educación y la cosmovisión comunitaria.

En consecuencia, el desarrollo humano de la comunidad se ve estructuralmente afectado, al interrumpirse los procesos de fortalecimiento de capacidades desde sus raíces territoriales, culturales y relacionales, generando impactos intergeneracionales que limitan la continuidad del proyecto de vida colectivo.

Como corolario de lo anterior, al realizar un análisis detallado sobre la narración de los hechos y la información obtenida en el marco del ejercicio de caracterización del daño, se encuentra evidencia necesaria para colegir la vulneración del derecho al territorio por cuenta de actores armados, entre tanto se ha utilizado su espacio protegido y territorio ancestral para la producción de drogas ilícitas, sus ríos para corredores de movilidad y para el desarrollo de hostilidades, generando graves problemas de seguridad en LA COMUNIDAD DEL CABILDO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS UNIDOS DE LETICIA CAPIUL. Como base de su

desarrollo humano etnocultural.

Por otro lado, la informalidad de la economía extractiva ha provocado un impacto medioambiental sobre los recursos que son emblemáticos para la comunidad, poniéndolos en riesgo de desaparición, sobre todo por la alta presencia de balsas mineras ilegales que contaminaron los recursos hídricos, el suelo y el subsuelo, lo que hizo que la comunidad quedara huérfana de su territorio y sus costumbres.

Es necesario tener de presente que toda acción de los grupos armados en el marco del conflicto armado afecta y amenaza los modos de vida, normas y valores, sistemas tradicionales de transmisión de conocimientos y manifestaciones rituales que son recreadas y revitalizadas en relación de pertenencia y auto reconocimiento entre los miembros de la comunidad y sus territorios, en el plano material y simbólico, a través de las cuales se garantiza su sustento y la supervivencia, por lo cual se entiende como vulneraciones a la seguridad en el territorio.

Con todo, dentro de los hechos que han sido descritos, se destaca que los grupos o actores armados ocuparon sus lugares sagrados, allanaron sus casas, restringieron la circulación por su territorio, contaminaron y dañaron sus recursos naturales por cuenta de la explotación de madera, minería ilegal, narcotráfico, y restringieron las actividades de cultivo, pesca y caza, dañaron las chagras y los bienes como las antenas de comunicación telefónica, afectando el desarrollo de sus actividades tradicionales y su dominio territorial.

Es de reiterar que estos hechos para ser cometidos traen consigo un elemento de

conexidad permanente, al revestir la necesidad de que el actor armado para la comisión de los mencionados debió ocupar en contra de la voluntad del colectivo su territorio, lo cual se traduce en una clara Vulneración del Derecho al Territorio.

- DAÑO A LA INTEGRIDAD CULTURAL

Los miembros de la comunidad sufrieron violaciones graves y sistemáticas, homicidios, lesiones personales, presencia de grupos armados, confinamiento, delitos que atentan contra la libertad e integridad sexual, secuestro, desaparición forzada, reclutamiento infantil, destrucción de bienes muebles e inmuebles, tortura, amenaza, desplazamiento, entre otros (Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia [CAPIUL], s.f., p. 1). Estas afectaciones son consistentes con los hallazgos de la Comisión de la Verdad, que documentó que “el 62 % [de los hechos documentados] fue cometido de manera conjunta con otras violaciones de derechos humanos e infracciones al DIH como las amenazas (10 %), el desplazamiento forzado (5 %) y ataques indiscriminados (4 %)” (Comisión de la Verdad Colombia, s.f., p. 2). Con ello, la comunidad en su conjunto fue no solo desarraigada del territorio de origen que le fue entregado por el padre creador, sino también le fueron arrebatadas sus principales prácticas culturales, las cuales definen su identidad como sujeto colectivo étnico.

En este sentido, el desarraigo trae en la actualidad dificultades para mantener la casa grande en un contexto de ciudad, pues no se cuentan con los elementos para realizar los espacios culturales de encuentro; la ausencia de tierras y territorio hace imposible la producción propia, con el conocimiento y la espiritualidad dada desde el origen. La Organización Nacional Indígena

de Colombia (ONIC) señala que “el desplazamiento de las comunidades está íntimamente relacionado con la expansión de la frontera agrícola, la ganadería extensiva, el aumento de los monocultivos y de los cultivos de uso ilícito, de la minería legal e ilegal” (Merchan, 2023, p. 2). Lo anterior ocasionó un debilitamiento de prácticas culturales tales como los bailes, la medicina tradicional, los rituales, ceremonias, bautizos tradicionales, etc., Asimismo, otras prácticas fundamentales se tornan imposibles de realizar, como la caza, la pesca, la chagra, la minga y las actividades de cacería, lo cual transforma de manera significativa la dieta alimentaria y desestructura el ejercicio colectivo de las labores tradicionales de sostenimiento. Esta transformación resulta aún más crítica en un contexto urbano, donde las dinámicas propias de la ciudad estimulan la ruptura del pensamiento comunitario y favorecen la primacía del pensamiento individual orientado a la supervivencia, en detrimento de las formas colectivas de organización, solidaridad y reproducción cultural que históricamente han sostenido a la comunidad.

Por otro lado, según la información suministrada por la comunidad de CAPIUL, el desarraigo generó rupturas abruptas en los núcleos familiares, en las líneas generacionales de mando y gobierno, en la organización de los clanes para la celebración de matrimonios tradicionales acorde al sistema de valores y orden cultural (CAPIUL, s.f., p. 2). Esto supone un despojo de los principios de la sociedad indígena que conforma CAPIUL, en la dimensión espiritual, natural y humana, mediante la imposición de principios y nuevas formas de vida, vestido, alimentación, formas de educar y tratar las enfermedades, así como la adherencia forzosa a nuevos oficios de la sociedad occidental.

Una de las bases para que las comunidades indígenas perduren en el tiempo es su identidad cultural, elemento que se configura como cimiento que les permite proyectarse en el

tiempo, mantener su unión y relacionarse como sujeto colectivo con el Estado y el resto de la sociedad civil. La Corte Constitucional de Colombia ha reconocido que “las condiciones históricas de violaciones graves y manifiestas de los derechos de los pueblos indígenas han facilitado que el conflicto armado produzca un impacto o afectación diferencial en estos grupos poblacionales” (Corte Constitucional, 2011, p. 2). La identidad cultural se encuentra estrechamente vinculada al territorio, el cual no constituye únicamente una posesión material, sino una fuente de bienestar material y desarrollo espiritual, dialécticamente articulados y cargados de un legado cultural históricamente construido. En este sentido, los hechos victimizantes ocurridos de manera sistemática y generalizada sobre los miembros de la comunidad han afectado profundamente esta relación, generando procesos de desarraigo, fragmentación identitaria y ruptura del vínculo territorial, con impactos directos en las formas de vida, los sistemas de sentido y el desarrollo humano colectivo de la COMUNIDAD DEL CABILDO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS UNIDOS DE LETICIA – CAPIUL, representaron una pérdida de la transmisión de cultura y conocimiento espiritual, debido al desarraigo al que son sometidos sus miembros por parte de los grupos armados al tener que trasladarse forzosamente a otras zonas, o limitarse al espacio que el actor armado decide, sin poder hacer los recorridos hacia sus sitios sagrados.

Respecto a la dinámica del conflicto armado colombiano que ha sido desarrollada en el territorio del colectivo, fue posible establecer que se afectaron los usos y costumbres de la comunidad, se interrumpieron los espacios culturales y de encuentro colectivo, se perdió la tradición oral, se debilitó la lengua, se destruyeron las prácticas esenciales que identifican a los pueblos, se ahuyentaron los espíritus, se desequilibró el orden natural dado desde el origen. En

regiones similares, “la magnitud de la violencia se puede observar en la persistencia de desplazamientos forzados, masivos e individuales, y en las situaciones de confinamiento” (CIDH, 2023, p. 1). Adicionalmente, se tornó imposible la realización de prácticas rituales y comunitarias fundamentales, tales como los bailes asociados a la productividad y la cosecha, los rituales de bienvenida a las nuevas criaturas, los conjuros para la protección de los cultivos, la recolección de plantas medicinales para prácticas de sanación, así como los rituales de despedida de los seres queridos y de alivio del duelo, entre otros. Ello se debió a que la presencia de grupos armados en los territorios alteró profundamente sus formas de vida, ocasionando desintegración social, desestructuración de los gobiernos propios y restricciones en el uso de la lengua, así como en la construcción y el ejercicio del territorio comunitario, pilares fundamentales de sus relaciones armónicas con la naturaleza y de la reproducción de su vida cultural.

Todo esto deteriora la armonía, estabilidad espiritual y territorial, fundamentales para el manejo de los elementos sagrados, como la planta sagrada del tabaco, el ambil, la coca, la yuca dulce, las bebidas y alimentos tradicionales como la cahuana, la chicha, la carne de monte y el pescado. De otro lado, el consumo de productos no propios y la limitación de las actividades de sustento como la caza y la pesca pusieron en riesgo su soberanía alimentaria, impactando su relación con la tierra, agudizada por la creciente deforestación asociada a los cultivos de coca con fines ilícitos. En este sentido, “los narcotraficantes han engañado o desplazado a comunidades indígenas usando los territorios ancestrales para el cultivo, procesamiento y comercialización de la cocaína” (Hurtado, 2023, p. 3).

Como consecuencia, la desarmonización cultural, espiritual y territorial provocada por la

vulneración de los sitios sagrados y de las costumbres fundamentales para la identidad, son hechos muy graves sobre las concepciones del desarrollo humano que definen la integridad cultural de LA COMUNIDAD DEL CABILDO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS UNIDOS DE LETICIA-CAPIUL.

- DAÑO AL GOBIERNO PROPIO

Para el colectivo social y cultural CAPIUL, los daños que sufrió el colectivo en su dimensión social, cultural, material y espiritual se desprenden de las violaciones graves y sistemáticas a los derechos fundamentales de sus miembros, por hechos ocurridos en el marco del conflicto armado, tales como homicidios, lesiones personales, delitos contra la libertad e integridad sexual, secuestro, desaparición forzada, reclutamiento infantil, confinamiento, destrucción de bienes muebles e inmuebles, tortura, amenaza, desplazamiento, confinamiento y presencia de grupos armados, entre otros. La Comisión de la Verdad Colombia documentó que “el 62% [de los hechos documentados] fue cometido de manera conjunta con otras violaciones de derechos humanos e infracciones al DIH como las amenazas (10 %), el desplazamiento forzado (5 %) y ataques indiscriminados (4 %)” (Comisión de la Verdad Colombia, s.f., p. 2). Estos hechos victimizantes, que se dieron en forma generalizada y sistemática sobre los integrantes del colectivo, ocasionaron una interrupción en la transmisión del conocimiento tradicional, que rompió la línea natural de relevos generacionales del gobierno propio de conformidad con la Ley de Origen entregada por el Creador.

El desarraigo territorial y cultural hace que en la actualidad CAPIUL sea proclive a la

adaptación de formas y procedimientos ajenos a la estructura tradicional del gobierno indígena, por ejemplo, ya no hay un reconocimiento de las autoridades de acuerdo a su conocimiento, sino que se eligen democráticamente de acuerdo a valores y principios ajenos a la cultura, nuevas formas o realidades, ajenas a la palabra de vida y a la armonía social que caracterizaba a los pueblos. La Corte Constitucional de Colombia ha reconocido que “las condiciones históricas de violaciones graves y manifiestas de los derechos de los pueblos indígenas han facilitado que el conflicto armado produzca un impacto o afectación diferencial en estos grupos poblacionales” (Corte Constitucional, 2011, p. 2), lo que explica las nuevas estructuras que han adquirido el gobierno propio de CAPIUL.

Este proceso ha conducido a una reconfiguración de las formas tradicionales de coordinación y toma de decisiones, aproximándolas progresivamente a modelos propios de la democracia representativa del mundo occidental. Dicha transformación ha generado distanciamientos significativos respecto a las bases comunitarias que históricamente sustentaban la organización indígena, en particular el reconocimiento y la centralidad de los sabedores y sabedoras como autoridades morales, espirituales y políticas.

Como consecuencia, se produce una interrupción en la transmisión de los saberes ancestrales y una afectación profunda del ser indígena, al debilitarse los principios colectivos, espirituales y culturales que otorgaban sentido a sus formas propias de gobierno y de vida. Esta situación se agrava al desarrollarse en contextos sociales atravesados por imaginarios racistas y prácticas de discriminación, los cuales intensifican el choque intercultural, profundizan los procesos de desvalorización simbólica y contribuyen a la degradación del tejido comunitario,

limitando las posibilidades de reproducción cultural y de desarrollo humano desde una perspectiva etnocultural.

Lo anterior se agudiza porque el gobierno propio está debilitado y por la aplicación de normas ajenas que confunden a los miembros de la comunidad e incrementan el desorden sociocultural al interior de la misma, mentira, chisme, chisme, señalamientos, hurtos, que en el fondo desprestigian a la comunidad de CAPIUL.

El conflicto interno armado puso a la comunidad de CAPIUL en un estado de carencia y huerfanidad, ausencia de espacios para mantener los elementos sagrados propios como el mambe, el ambil, los remedios, elementos de los bailes, pérdida de espacios físicos, pero también representaciones simbólicas que interrumpen la construcción de la Casa Grande, y el proceso de formación y transmisión del conocimiento y enseñanza de las prácticas culturales en la chagra, la caza, la pesca, etc. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) señala que “el desplazamiento de las comunidades está íntimamente relacionado con la expansión de la frontera agrícola, la ganadería extensiva, el aumento de los monocultivos y de los cultivos de uso ilícito, de la minería legal e ilegal” (Merchan, 2023, p. 2), lo que limita la capacidad de CAPIUL para mantener estas prácticas culturales.

Como consecuencia de lo anterior, la comunidad tiene limitaciones para ejercer la administración (manejo, uso y control) del territorio, sumado a que, en un contexto de ciudad, si bien la comunidad CAPIUL encuentra solidez en un ancestro cultural que genera reconocimiento y auto reconocimiento como colectivo étnico, con apuestas y atributos culturales que mantiene

unida la comunidad alrededor de principios como la solidaridad, espiritualidad y colectividad, no cuenta con un documento oficial de plan de vida, que haya sido construido colectivamente. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha señalado que “la magnitud de la violencia se puede observar en la persistencia de desplazamientos forzados, masivos e individuales, y en las situaciones de confinamiento” (CIDH, 2023, p. 1), lo que refleja las dificultades de CAPIUL para mantener su autonomía territorial y cultural.

De otro lado, el desarraigo físico y cultural volcó a la comunidad hacia un contexto ajeno, con serias limitaciones para manejar espiritualmente el entorno, lo cual se hace a través de las curaciones, bailes, rituales, calendario ecológico, entre otros; asimismo, los sabedores del colectivo tienen limitaciones para acompañar, direccionar y aconsejar a la comunidad, para visionar y advertir sobre lo que va a suceder en la comunidad y en el ambiente, esto es, para manejar y controlar las condiciones físicas y espirituales que garanticen la vida y la paz de la gente; limitaciones para ejercer el conducto regular de faltas y de convivencia en la comunidad, con otros pueblos y grupos vecinos; las actividades sociales y el aprovechamiento y uso de los recursos naturales no depende del gobierno de la comunidad, sino que están sujetas a los permisos de las instancias gubernamentales del municipio; asimismo, el conflicto trajo una desarmonización de las relaciones comunicativas, y hoy CAPIUL se enfrenta a limitaciones de medios para la comunicación y el relacionamiento cultural con otros pueblos.

Así las cosas, los daños colectivos sobre la comunidad de CAPIUL constituyen graves violaciones al Derecho Internacional de los Derechos Humanos, según lo previsto en el artículo 3 del Decreto Ley 4633 de 2011 (Corte Constitucional, 2011, p. 3). Los hechos narrados por el

colectivo social y cultural se adecuan a los eventos acaecidos en el marco del conflicto interno armado según los criterios establecidos en la Sentencia de la Corte Constitucional C-781 de 2012, donde se precisó que se trata de víctimas del conflicto interno armado cuando los hechos acaecidos guardan una relación de conexidad suficiente con este.

La interpretación de lo que significa hechos ocurridos en el marco o “con ocasión” del conflicto interno armado fue precisada por la Corte Constitucional en la sentencia C-253A de 2012, en el sentido de declarar que la expresión “con ocasión de” alude a una relación cercana y suficiente con el desarrollo del conflicto armado considerando: (i) los desplazamientos intraurbanos, (ii) el confinamiento de la población; (iii) la violencia sexual contra las mujeres; (iv) la violencia generalizada; (v) las amenazas provenientes de actores armados desmovilizados; (vi) las acciones legítimas del Estado; (vii) las actuaciones atípicas del Estado; (viii) los hechos atribuibles a bandas criminales; (ix) los hechos atribuibles a grupos armados no identificados, y (x) por grupos de seguridad privados, entre otros ejemplos (Corte Constitucional, 2012, p. 4). En efecto, la comunidad indígena CAPIUL relató de manera amplia hechos que constituyen violaciones graves y manifiestas de los derechos individuales y colectivos de sus miembros, los cuales representaron daños profundos al territorio, a la integridad cultural y al gobierno propio de la comunidad. Estas vulneraciones, derivadas de hechos como el desplazamiento forzado, la desaparición forzada, el secuestro, la violencia sexual, la presencia de grupos armados, los señalamientos y la estigmatización, ocurrieron en el marco del conflicto armado, así como por la incidencia de factores estructurales asociados al narcotráfico, la minería legal e ilegal y la explotación de recursos naturales. En conjunto, estos procesos generaron un desarraigo físico, cultural y simbólico de la comunidad CAPIUL.

Desde el enfoque del Desarrollo Humano, dichas afectaciones constituyen una contradicción directa con sus principios fundamentales, en tanto limitan la expansión de capacidades, restringen las libertades sustantivas, deterioran el bienestar colectivo y obstaculizan la posibilidad de que la comunidad construya y sostenga su proyecto de vida desde referentes propios, territoriales y culturales.

- DAÑO A LA AUTONOMÍA-CONSULTA PREVIA

Para los pueblos indígenas reunidos en la comunidad de CAPIUL, la consulta previa es uno de los derechos más vulnerados, ya que de manera violenta los grupos armados legales e ilegales, los agentes del narcotráfico y minería ilegal, ocuparon sus territorios desconociendo sus principios, mandatos, normas y leyes de origen. La Corte Constitucional de Colombia ha señalado que “la consulta previa es un derecho fundamental de los pueblos indígenas que garantiza su participación en decisiones que afecten sus territorios” (Corte Constitucional, 2010, p. 3), lo que resalta la gravedad de su vulneración en contextos como el de CAPIUL.

Los grupos armados, legales o ilegales, los hechos del narcotráfico, la minería, entre otras formas de explotación de recursos naturales, irrumpieron en sus sistemas de vida afectando drásticamente sus prácticas culturales, de esa manera se irrespetaron las autoridades propias, obligándolos a vivir en otros sistemas muy diferentes a los suyos, se desconoció la autonomía de los pueblos y del colectivo social y cultural CAPIUL. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha documentado que “el desplazamiento de las comunidades está íntimamente

relacionado con la expansión de la frontera agrícola, la ganadería extensiva, el aumento de los monocultivos y de los cultivos de uso ilícito, de la minería legal e ilegal” (Merchan, 2023, p. 2), lo que explica la afectación a la autonomía y las prácticas culturales de CAPIUL.

Los hechos, las consecuencias y el impacto del conflicto interno armado en el departamento del Amazonas deben necesariamente leerse en clave de los principios culturales, prácticas tradicionales y cosmovisión de los pueblos indígenas y comunidades afectadas en el departamento del Amazonas. La Comisión de la Verdad Colombia ha señalado que “el 62% [de los hechos documentados] fue cometido de manera conjunta con otras violaciones de derechos humanos e infracciones al DIH como las amenazas (10 %), el desplazamiento forzado (5 %) y ataques indiscriminados (4 %)” (Comisión de la Verdad Colombia, s.f., p. 2), lo que refleja el impacto desproporcionado del conflicto en comunidades indígenas como CAPIUL.

El colectivo social y cultural NAANEMiAMŪNAi’TSAMEIi’ÑŪJi - CAPIUL, que lucha por pervivir y mantener el conocimiento tradicional aun en un contexto de ciudad, es el resultado y es una clara muestra de los vejámenes que causó la guerra armada, el narcotráfico, la minería ilegal, la pesca sin control y en general las economías extractivas en la Amazonia colombiana. Las violaciones graves y manifiestas a los derechos de una parte considerable de los miembros y familias de la comunidad CAPIUL no es la simple sumatoria de individualidades, los hechos derivados del conflicto interno armado y los factores subyacentes causaron una contundente transformación y ruptura al sistema de vida de diferentes pueblos, cuyos miembros hoy luchan por no perder sus tradiciones y cumplir con el mandato de origen.

El colectivo social y cultural NAANEMiAMŪNAi’TSAMEIi’ÑŪJi - CAPIUL, producto

de la guerra, se encuentra debilitado en el manejo, uso y control territorial, en sus prácticas culturales, en el manejo de la chagra, la cacería, los bailes tradicionales, los rituales sagrados, en la preparación de bebidas típicas, en el uso de la lengua, en la aplicación de justicia propia, en las prácticas de medicina tradicional y en las formas de educar y transmitir el conocimiento tradicional. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha señalado que “la magnitud de la violencia se puede observar en la persistencia de desplazamientos forzados, masivos e individuales, y en las situaciones de confinamiento” (CIDH, 2023, p. 1), lo que agrava las limitaciones culturales y territoriales de comunidades como CAPIUL.

La comunidad CAPIUL tiene como base la enseñanza del consejo de sabedores, de las abuelas, de los médicos tradicionales, del maloquero, de los cantores, de los cazadores, de los expertos en bailes tradicionales, y está inspirada en la conservación, el fortalecimiento y la pervivencia de las prácticas ancestrales y estilo de vida propio. El calendario ecológico, la organización de los espacios y roles de los conocedores y el jefe de gobierno, así como el papel de las mujeres en el ejercicio de gobierno y su contribución a la unidad y existencia comunitaria, hacen que CAPIUL se mantenga como colectivo social y cultural, unido en la apuesta por el fortalecimiento del gobierno propio.

El conflicto armado dejó profundas heridas en la comunidad de CAPIUL, generando vacíos significativos al comparar su realidad actual con sus prácticas tradicionales, vacíos que resultan difíciles, si no imposibles, de llenar. Desde la perspectiva estatal, CAPIUL emerge como un espacio de resguardo frente a la violencia, cuya existencia ha permitido preservar formas de conocimiento y prácticas culturales ancestrales que, de otro modo, habrían desaparecido ante la

absorción de sus miembros por la sociedad mayoritaria. Este proceso de resistencia comunitaria puede analizarse a la luz del enfoque del Desarrollo Humano, que enfatiza la importancia de crear condiciones que permitan a los individuos y colectividades desarrollar plenamente sus capacidades, fortalecer su identidad cultural y ejercer su autonomía. En este sentido, la comunidad de CAPIUL no solo representa una estrategia de supervivencia frente al conflicto, sino también un espacio de promoción del bienestar y la dignidad humana, donde la preservación de la memoria, la cultura y el conocimiento se constituye en un factor fundamental para el desarrollo integral de sus miembros.

El reconocimiento, la identificación y caracterización de los daños colectivos al territorio, a la integridad cultural, al gobierno propio, a la autonomía política y organizativa, trae como corolario al Estado la responsabilidad de reparar administrativamente a una comunidad que, pese a los embates del conflicto interno armado y sus factores subyacentes, se mantiene viva en sus tradiciones.

## CONCLUSIONES

Hablar de la comunidad CAPIUL es hablar de resistencia, una palabra que vibra con fuerza al cerrar este camino de investigación. Su historia no se reduce a las heridas del conflicto armado o al desarraigo; es, sobre todo, un testimonio vivo de cómo un pueblo puede sostener su espíritu, su cultura y su forma de organizarse frente a la adversidad QUE LO A ALEJADO DE SU RELACION CON LA NATURALEZA Y SUS TERRITORIOS. Escuchar sus relatos,

caminar sus espacios y mirar el mundo a través de sus ojos no ha sido solo un ejercicio de estudio, sino una lección de humanidad y dignidad que transforma a quien la recibe.

El conflicto armado marcó a CAPIUL con cicatrices profundas, no solo en lo material, sino en lo más hondo de su ser: su cultura y su espiritualidad. Perder sus territorios ancestrales no fue solo dejar un lugar; fue romper el lazo con sus raíces DE VIDA, con la memoria que los define y con su manera única de existir en el mundo. Como señala la Comisión de la Verdad Colombia, “el conflicto armado afectó de manera desproporcionada a los pueblos indígenas, causando desplazamientos y la pérdida de sus prácticas culturales” (Comisión de la Verdad Colombia, s.f., p. 3).

La comunidad se DESPLAZO Y fragmentó: familias separadas, saberes silenciados, liderazgos debilitados. Sin embargo, en medio de tanto dolor, CAPIUL ha encontrado formas de renacer desde su esencia. La “Palabra de Vida” no es solo un eco del pasado; es una guía que cura, que da sentido, que sostiene su identidad como pueblo. La Corte Constitucional de Colombia ha reconocido que “la pérdida de territorio y cultura en los pueblos indígenas constituye una violación grave a su derecho a la existencia como colectivo” (Corte Constitucional, 2011, p. 2).

CAPIUL no es un proyecto creado desde escritorios; nació de una necesidad urgente, de la fuerza colectiva de sus mayores, de la sabiduría de sus mujeres, del fuego de sus jóvenes. Es un faro que muestra cómo la organización puede ser un puente para sanar las heridas y construir un futuro con raíces firmes.

Si bien las identidades de los pueblos indígenas DEL CAPIUL son diversas, al igual que sus lenguas y rituales, ha prevalecido una identidad común más profunda de los pueblos ancestrales que hoy los unifica, sustentada en una relación ancestral, histórica y espiritual con la naturaleza y la biodiversidad. Esta identidad compartida amplía y complejiza las categorías de análisis del Desarrollo Humano, al incorporar dimensiones colectivas, territoriales, culturales y espirituales que trascienden los enfoques centrados exclusivamente en el individuo, y que resultan fundamentales para comprender los procesos de bienestar, autonomía y continuidad cultural de estos pueblos.

El Estado ESTUVO ausente, no solo por no frenar la violencia, sino por no reconocer ni apoyar CONSECUENTEMENTE Ha comunidades como CAPIUL. Han tenido que resistir no solo a la guerra, sino a la indiferencia de un sistema que no siempre valora su diferencia. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha denunciado que “la falta de políticas públicas efectivas para los pueblos indígenas en contextos urbanos perpetúa su invisibilidad y exclusión” (Merchan, 2023, p. 4).

La memoria colectiva es su mayor fortaleza. En los mambeaderos, en los rituales, en las palabras compartidas, CAPIUL ha nombrado su dolor, ha dado nuevo sentido a su historia y ha transformado las heridas en propuestas de vida. Aquí, la memoria no es solo un recuerdo del pasado; es una semilla para el futuro. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) subraya que “la memoria colectiva de los pueblos indígenas es esencial para su reparación integral y su pervivencia cultural” (CIDH, 2023, p. 2).

## RECOMENDACIONES

Escuchar a CAPIUL nos deja un compromiso que va más allá de las palabras. No basta con entender su lucha; hay que actuar, acompañar, proponer caminos que honren su resistencia. Estas recomendaciones surgen de sus voces, de sus necesidades, y buscan ser un paso hacia su reparación y reconocimiento:

El Estado debe atender a CAPIUL desde una doble perspectiva: la comprensión cultural y la evidencia científica. Reconocer a CAPIUL como un cabildo indígena urbano no constituye un acto de caridad, sino un ejercicio de justicia social y política. Implica aceptar que existen formas singulares de vida comunitaria, incluso en contextos urbanos, y que dichas formas requieren ser escuchadas y consideradas en la toma de decisiones que afectan a sus miembros. Desde el enfoque del Desarrollo Humano, esta legitimación institucional contribuye al fortalecimiento de la identidad, la autonomía y la capacidad de agencia de la comunidad, promoviendo el bienestar integral y el ejercicio pleno de sus derechos culturales, sociales y humanos.

La reparación a la comunidad debe ser integral y respetuosa, incluyendo tanto la asignación del territorio reconocido de la maloca dentro del casco urbano como la entrega de tierras rurales que permitan recuperar prácticas simbólicas y productivas, como las chagras. Sin embargo, la reparación no se limita a recursos materiales: implica también sanar los lazos sociales rotos, restaurar la dignidad y fortalecer la dimensión espiritual de la comunidad. Para que estos procesos sean efectivos, las acciones deben surgir del diálogo genuino con la

comunidad y no de imposiciones externas. Desde la perspectiva del Desarrollo Humano, este enfoque reconoce que el bienestar de los individuos y colectivos se construye mediante la participación activa, la preservación cultural y la restauración de capacidades, promoviendo así la autonomía, la resiliencia y la realización integral de la comunidad.

Proteger la Casa Grande, la maloca, es proteger el alma de CAPIUL. Ese espacio es más que un lugar físico; es donde se canta, se cura, se enseña, se vive. Cuidar la maloca es cuidar la esencia misma de la comunidad.

Es urgente crear políticas públicas pensadas para los indígenas urbanos. Comunidades como CAPIUL existen, resisten y crean en la ciudad, pero siguen siendo invisibles para muchas instituciones. Necesitan políticas que reconozcan sus realidades únicas.

La memoria de CAPIUL debe seguir tejiéndose. Sus verdades viven en las voces de sus mayores, en sus cantos, en sus rituales. Esa memoria no es solo un legado; es un patrimonio vivo que debe ser apoyado, compartido y protegido.

La educación para la comunidad de CAPIUL debe ser verdaderamente intercultural, de manera que no obligue a los indígenas a renunciar a su identidad, sino que la fortalezca. Esto implica valorar y promover sus lenguas, cosmovisiones, espiritualidad y saberes ancestrales, generando vínculos sólidos con sus comunidades y pueblos originarios. Un enfoque educativo de este tipo permite que los jóvenes crezcan con orgullo de su herencia cultural y desarrollen capacidades críticas y de autonomía, en línea con los principios del Desarrollo Humano.

Asimismo, la solicitud de tierras rurales para que CAPIUL pueda establecer sus propias chagras, tanto colectivas como individuales, se convierte en una estrategia fundamental para la preservación de sus prácticas simbólicas y productivas, garantizando el ejercicio pleno de sus derechos culturales, sociales y económicos.

Es fundamental recomendar apoyos en formación etnocultural. Estos deberían orientarse a fortalecer la transmisión de saberes ancestrales (como el uso de la chagra, la medicina tradicional, la música, los bailes y la lengua indígena) que han sido debilitados por el conflicto armado y la migración a contextos urbanos como Leticia. La formación puede incluir programas educativos bilingües, talleres intergeneracionales y espacios comunitarios que permitan a niños, jóvenes y adultos recuperar prácticas culturales. Así mismo, es clave que las instituciones educativas y entidades estatales reconozcan la cosmovisión indígena y la incluyan en currículos, evitando la homogeneización cultural y apoyando procesos de revitalización identitaria.

En un escenario de Paz Total, el futuro de CAPIUL podría orientarse a consolidar su autonomía y el fortalecimiento de su gobierno propio. La paz permitiría reducir las presiones del conflicto armado sobre el territorio, lo que abre la posibilidad de recuperar prácticas colectivas, reactivar la vida comunitaria en torno a la tierra y la cultura, y generar proyectos productivos sostenibles acordes a su identidad. También facilitaría mayor interlocución con el Estado y otras organizaciones para garantizar derechos colectivos, reparación integral y consulta previa en decisiones que les afecten. En suma, un contexto de Paz Total sería una oportunidad para que CAPIUL pase de la resistencia y la supervivencia hacia la proyección de un futuro autónomo, culturalmente vivo y con mejores condiciones sociales.

El conflicto fronterizo por la isla con Perú visibiliza la importancia de los pueblos indígenas amazónicos, quienes históricamente no han reconocido las divisiones político-administrativas impuestas por los Estados nacionales. Para estas comunidades, el territorio es integral, espiritual y cultural, y su cosmovisión trasciende las fronteras fijadas por la colonización y las guerras. En este sentido, su presencia y prácticas cotidianas son una muestra de resistencia frente a la fragmentación del territorio ancestral. Reconocer el rol de los pueblos indígenas en este contexto permite entender que la soberanía no se limita a lo militar o estatal, sino que también se sustenta en el arraigo cultural, en la memoria y en el cuidado INTEGRAL del territorio, elementos que los convierten en actores claves para la construcción de paz y la integración regional.

## **PALABRAS FINALES**

Este trabajo no termina aquí. Es apenas un punto de partida para seguir acompañando el camino de una comunidad que, a pesar de todo, sigue de pie. Porque como dijeron los abuelos en uno de los mambaderos:

"Mientras haya palabra, habrá vida."

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, L. A., & Espinosa, L. M. (2025). Indigenous guards: The shield of Colombia's Amazon. Mongabay. <https://news.mongabay.com/2025/06/the-indigenous-guardians-shielding-colombias-amazon/>
- Amnistía Internacional. (2011). "Víctimas invisibles: Migrantes en movimiento en México". Amnistía Internacional.
- Amnesty International. (2021). Colombia: Indigenous peoples' rights to land and consultation ignored. Amnesty International.
- AZICATCH & Instituto Sinchi. (2011). "La chagra en La Chorrera: Más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce". Instituto Sinchi.
- Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia. (s.f.). "Informe sobre violaciones graves y desarraigo en la comunidad CAPIUL". Documento no publicado.
- Candre, H. (2018). "Pueblos indígenas en el Amazonas colombiano: Dinámicas de resistencia y construcción identitaria". Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). "¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad". Imprenta Nacional.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). "Una nación desplazada: Informe nacional sobre desplazamiento forzado en Colombia". Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica & Organización Nacional Indígena de Colombia. (2012). "Tiempos de vida y muerte: Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia". Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Comisión de la Verdad Colombia. (s.f.). "Cifras de la Comisión de la Verdad presentadas junto con el Informe Final". Comisión de la Verdad Colombia.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2023). "Colombia: CIDH expresa preocupación por la violencia en la región Pacífico y el impacto en pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes". CIDH.
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2022). "Informe final: Hay futuro si hay verdad". Autor.
- Corte Constitucional de Colombia. (2010). "Sentencia T-769 de 2009". Corte Constitucional de Colombia.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). "Decreto Ley 4633 de 2011". Función Pública.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). "Sentencia T-129/11". Corte Constitucional.
- Corte Constitucional de Colombia. (2012). "Sentencia C-253A de 2012". Corte Constitucional.
- Defensoría del Pueblo. (2023). "Alerta Temprana 017-2023: Riesgo por presencia de disidencias de las FARC en

Vaupés y Amazonas”. Defensoría del Pueblo.

El Tiempo. (2016, 16 de septiembre). “Denuncian presencia de disidentes de las Farc en parque natural”. El Tiempo.

Garavito, G., Clavijo, R., Luengas, J., Palacios, P., & Arias, M. H. (2021). Assessment of biodiversity goods for the sustainable development of the chagra in an indigenous community of the Colombian Amazon: Local values of crops. “Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine”, “17”(1), 23.  
<https://doi.org/10.1186/s13002-021-00450-0>

Gómez-García, J. S. (2024, November 14). The Indigenous architecture of the cosmos in the Amazon. TheCollector.com.

Hardenburg, W. E. (1912). “The Putumayo: The devil’s paradise”. T. Fisher Unwin.

Human Rights Watch. (1997). “Colombia and international humanitarian law”. Human Rights Watch.

Hurtado, M. (2023). Colombia: Defensa del territorio y ambiente, uno de los detonadores de la violencia contra pueblos indígenas en 2022. Mongabay.

InSight Crime. (2019). “El portafolio criminal de las ex-FARC mafia”. InSight Crime.

InSight Crime. (2021). “La minería ilegal en la Amazonía colombiana”. InSight Crime.

IWGIA. (2025). “The Indigenous World 2024: Colombia”. International Work Group for Indigenous Affairs.

López, A. (2020). Sobre la Gente de Tabaco y Coca en la ciudad de Leticia. “Mundo Amazónico”, “11”(2), 7-24.  
<https://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88768>

Macpherson, E., Torres Ventura, J., & Clavijo Ospina, F. (2020). Constitutional law, ecosystems, and indigenous peoples in Colombia: Biocultural rights and legal subjects. “Transnational Environmental Law”, “9”(3), 521–540. <https://doi.org/10.1017/S204710252000014X>

Mendoza, D. A. (2020). The force of the self-determination of Indigenous peoples in Colombia. Debates Indígenas.

Mongabay. (2023). “Deforestación, minería ilegal y narcotráfico acorralan a resguardos indígenas de la Amazonía de Colombia”. Mongabay.

Murillo Ramírez, G. (2021). *Sistematización de testimonios de la comunidad indígena CAPIUL en el contexto del conflicto armado en el Amazonas* [Trabajo de grado no publicado, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca].

Naciones Unidas, Fondo de Población (UNFPA). (2014). “Informe sobre la situación de las mujeres indígenas en Colombia”. UNFPA Colombia.

Nussbaum, M. C. (2011). “Creating capabilities: The human development approach”. Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674061200>

Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios. (2022). “Informe humanitario 2022: Colombia”. OCHA.

Organización de los Estados Americanos. (2009). “Capítulo V. Comunidades indígenas”. Organización de los Estados Americanos.

Organización Nacional Indígena de Colombia. (2008). “Informe sobre violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia”. ONIC.

Organización Nacional Indígena de Colombia. (2009). “La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia: Informe 2008”. ONIC.

Orellana, E. R., Alva, I. E., Cárcamo, C. P., & García, P. J. (2013). Structural factors that increase HIV/STI vulnerability among Indigenous people in the Peruvian Amazon. “Qualitative Health Research”, “23”(9), 1240–1250. <https://doi.org/10.1177/1049732313502129>

Reichel-Dolmatoff, G. (1971). “Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians”. University of Chicago Press.

Sen, A. (1999). “Development as freedom”. Oxford University Press.

Sen, A. (2009). “The idea of justice”. Harvard University Press.

Smith, L. T. (2012). “Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples” (2nd ed.). Zed Books. <https://doi.org/10.5040/9781350218673>

Transnational Institute. (1999). “The Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC) and the illicit drug trade”. Transnational Institute.

United Nations Economic Commission for Latin America and the Caribbean (CEPAL). (2020). “Los pueblos indígenas de América Latina - Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial”. CEPAL. <https://doi.org/10.18356/1680-8789-es>

UNODC. (2019). “Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2018”. Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.