

Voces de la Madre Tierra: la defensa del agua, la vida y el territorio en el Putumayo

Voices of Mother Earth: the defense of water, life and territory in Putumayo

Vozes da Mãe Terra: a defesa da água, da vida e do território no Putumayo

Claudia Belén Lancheros Fajardo¹

Resumen: La agudización del conflicto armado interno en Colombia impactó irreversiblemente a las mujeres andinoamazónicas. El trabajo del cuidado transitó del espacio privado al público cuestionando el acuerdo patriarcal de sumisión de las mujeres reforzado en la guerra, transformando los roles de género. Al encontrar la vida en amenaza permanente por la confrontación armada, la implementación del Plan Colombia y la fumigación aérea con glifosato, las mujeres optaron por acudir al llamado de la Madre Tierra, el cuidado de la vida y la alimentación, a través de diálogos interculturales en el territorio como espacio de vida y de pensamiento. Reconocer estas luchas, presentar estas voces es un esfuerzo por democratizar la historia reciente de la amazonia como un espacio vital, un reservorio ético y de conocimientos milenarios implicados en la supervivencia de la biodiversidad, la humanidad, la justicia climática, epistémica y la salud del planeta.

Palabras clave: Amazonía; Madre Tierra; pensamiento ancestral andinoamazonico; sentipensar.

Resumo: O agravamento do conflito armado interno na Colômbia teve um impacto irreversível nas mulheres andino-amazônicas. O trabalho de cuidado deslocou-se do espaço privado para o público, questionando o acordo patriarcal de submissão da mulher reforçado na guerra, transformando os papéis de gênero. Encontrando a vida em permanente ameaça devido ao confronto armado, à implementação do Plano Colômbia e à fumigação aérea com glifosato, as mulheres optaram por responder ao chamado da Mãe Terra, o cuidado com a vida e a alimentação, por meio de diálogos interculturais no território como um espaço de vida e pensamento. Reconhecer essas lutas, apresentar essas voces é um esforço para democratizar a história recente da Amazônia como um espaço vital, um reservatório ético e de conhecimentos milenares implicados na sobrevivência da biodiversidade, da humanidade, da justiça climática, epistêmica e da saúde do planeta.

Palabras chave: Amazônia; Mãe Terra; pensamento ancestral andino-amazônico; sentir-pensar.

Abstract: The worsening of the internal armed conflict in Colombia irreversibly impacted Andean-Amazonian women. Care work moved from the private to the public space, questioning the patriarchal agreement of women's submission reinforced in war, transforming gender roles. Finding life in permanent threat due to the armed confrontation, the implementation of Plan Colombia and the aerial fumigation with glyphosate, the women chose to respond to the call of Mother Earth, the care of life and food, through intercultural dialogues in the territory as a space of life and thought. Acknowledging these struggles, presenting these voices is an effort to democratize the recent history of the Amazon as a vital space, a reservoir of ethics and ancient knowledge involved in the

¹ Polítóloga con Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.

survival of biodiversity, humanity, climate justice, epistemic justice and the health of the planet.
Keywords: Amazon; Mother Earth; Andean-Amazonian ancestral thought; feel-think.

Introducción

La crisis socioambiental planetaria causada por el capitalismo extractivista, que ha configurado ciclos de violencia por más de cinco siglos en el sur global, se traduce en el piedemonte andinoamazónico de Colombia en una confrontación de mediana y larga duración. La defensa del territorio y de la vida busca proteger el trabajo realizado por el piedemonte andinoamazónico durante miles y miles de años para su configuración actual. La defensa de este territorio, como y escuela de pensamiento con complejas tramas y conexiones con la vida y de subjetividades, incluye la supervivencia de la humanidad implicada con el destino de la mayor selva tropical de la tierra.

El racismo, el etnocentrismo, el patriarcado dominante y su escala de valores opresiva con la diversidad, ha ejercido una violencia epistémica que ha negado por siglos los sistemas de conocimientos y sistemas de pensamiento que se construyeron a lo largo de milenios en contacto con esas tramas de vidas, con esos territorios.

En medio de una guerra ecológica contra la vida, que toma forma, entre otros aspectos, en la fumigación de glifosato, las mujeres luchan por la proliferación de las formas de vida. La persistencia de las mujeres en la defensa de la vida y el territorio, la fuerza y determinación que encontré en lideresas campesinas, indígenas, afrodescendientes y defensoras de derechos humanos en la esquina noroccidental de la cuenca amazónica, específicamente en el departamento del Putumayo, guarda tras de sí una reserva ética. Esa práctica está fundamentada en conocimientos ancestrales y posturas filosóficas, ecológicas y teológicas (para describirlo desde la división constituyente del paradigma hegemónico del pensamiento occidental) sobre la Amazonía y ese territorio constituido a través de una onda de larga duración como resistencia a la agresión a la, trama de la vida y como estrategia política en la lucha por la defensa y permanencia en el territorio.

Sistema de pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas

El conflicto socioambiental que vive el Putumayo por la reconfiguración territorial en las últimas décadas tiene uno de sus nodos en la confrontación del capital extractivo frente a la defensa del territorio, la vida, el agua y la Madre Tierra como ser sentipensante. El *Sistema de pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas*, es un diálogo abierto en el que confluyen la politización de los trabajos del cuidado y el rol de las mujeres, las culturas ancestrales, sus mediaciones culturales como resistencia y pervivencia espaciotemporal y las expresiones de la teología amazónica y de la tierra, entre otros. Desde la perspectiva del pensamiento andinoamazónico, la espiritualidad, entendida como la conexión con el territorio, es fundamental en las estrategias y repertorio de los movimientos sociales. *La defensa de la vida* es un referente común, fue la respuesta ante la agudización del conflicto interno armado y la violación del Derecho Internacional Humanitario.

Este sistema abierto incluye amar, sentir, leer, observar, pensar, cantar, encantar, soplar, danzar, escuchar, dialogar, caminar, ofrendar, investigar la selva y el piedemonte andinoamazónico como una *unidad* interconectada, no separada como se representa en los mapas político-administrativos y en el orden mental colonial; es una unidad sintiente en la que habitan seres visibles e invisibles. Estas coordenadas de *sentipensar* son otra episteme donde el territorio, con las diversas mediaciones culturales, transmite el conocimiento y los legados del pensamiento para *la defensa de la vida*. Son otras formas de ser, estar, de concebir y relacionarse con el mundo. Son epistemologías que dialogan a través de quince naciones indígenas, la identidad afrodescendiente y la del campesinado. Esta polifonía es dinámica, se transforma a través del tiempo.

Los movimientos de las mujeres y la politización del cuidado

Las movilizaciones de las mujeres tienen un antecedente en las luchas cívicas de los años ochenta del siglo XX. El desarrollo regional, la infraestructura y el acceso a servicios públicos como agua, saneamiento básico y electrificación fueron las reivindicaciones del paro cívico de 1982, en el que participaron los municipios de Mocoa, Villagarzón, Orito, Puerto Asís, Puerto

Caicedo y la Hormiga (GIRALDO, 1987). La preparación y desarrollo del paro que convocó a la diversidad de actores del territorio, las asambleas populares y los actos culturales tuvieron una fuerte participación de las mujeres:

Protestar en aquella época era supremamente peligroso, a los líderes se les tildaba de subversivos y rápidamente eran fichados para encarcelarlos o perseguirlos. Las mujeres salvaron el paro, que inició con misa e himno nacional. A las dos horas de haber comenzado, llegó el ejército, quitó las banderas, tumbó las ollas del almuerzo y la gente se dispersó, pero las mujeres se sentaron en el suelo con sus niños y aunque los soldados querían quitarlas, ellas no se dejaron y el paro continuó (JÍMENEZ CHICANGANA, 2005).

La agudización del conflicto armado en el Putumayo en la última década del siglo XX, la disputa armada por el control territorial, la implementación de la estrategia antidrogas del Plan Colombia, la aspersión de glifosato, las graves violaciones a los derechos humanos y al Derecho Internacional Humanitario configuraron para las mujeres encargadas del trabajo del cuidado en el acuerdo patriarcal un reto enorme en cuanto la vida se hallaba permanentemente amenazada por los órdenes armados: “En el 2000, donde fue más dura la violencia, solo las mujeres éramos las que podíamos salir al pueblo para buscar el sustento para la casa, los hombres salían y no regresaban más” (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005). “En ese tiempo teníamos que salir puras mujeres a hacer el mercado a Villagarzón, y los hombres se quedaban acá, porque hombre que salía, hombre que cazaban los paramilitares allá. Y si salía, los de acá decían que estaba colaborando con los paramilitares” (JACANAMEJOY, 2020).

Transitar de la esfera privada a la pública fue el mayor reto que asumieron las mujeres del departamento ante la degradación del conflicto armado. Atreverse a cuestionar las órdenes, interceder por la vida de campesinos detenidos en una camioneta e incluso convocar a una movilización masiva contra la aspersión con glifosato con activistas de varias partes del país en plena consolidación del paramilitarismo, fueron algunas de las expresiones de este movimiento. Al enfrentar estos conflictos las mujeres tuvieron el valor de hablar:

Las mujeres han sido las defensoras de la vida. Cuando cogían y se llevaban a un padre de familia, o a un docente o a cualquier joven, inmediatamente se organizaba a todas las mujeres y hablábamos con los demás y siempre eran las mujeres las que iban a reclamar a las personas que se llevaban. Gracias a ese liderazgo, a esa solidaridad que se colocaba para defender la vida, las entregaban. Algunas las entregaban vivas, pero a otras las entregaban muertas, pero reclamaban el cuerpo y por lo menos lo entregaban. Fueron luchadoras por la vida de las personas (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005b).

Transformar los roles tradicionales de género para asumir un lugar de resistencia y defensa de la vida en el escenario público habitado por la guerra fue la experiencia vivida de las mujeres del Putumayo en los años noventa del siglo XX y en la primera década del siglo XXI. Docentes, campesinas, indígenas, afrodescendientes, funcionarias, investigadoras, defensoras de derechos humanos, confluyeron en la atención a la crisis humanitaria. La fuerza que las ha movido en torno a la defensa de la vida surge de llevar a lo público el rol como cuidadoras, educadoras, proveedoras de agua y alimentos, guardianas de semillas y sembradoras de chagras:

Cuántas mujeres dejaron sus platos, dejaron de cocinar, profesoras que dejaron el aula para darle una mirada a sus comunidades, ayudarlos de otra forma. Esa era la idea, recoger esas mujeres que tenían otra mirada, una mirada comunitaria y de género. Las mujeres están por debajo de todo, las mujeres y los niños son los que están más afectados por esta guerra y este conflicto. Las mujeres también son víctimas principales de las fumigaciones indiscriminadas y de la erradicación forzada, esas estrategias vienen afectando la seguridad alimentaria diaria y la salud, dos aspectos básicos de los que ellas son responsables frente a sus familias. La fumigación además de acabar con los productos básicos de subsistencia, de terminar con la iniciativa de desarrollo alternativo promovidas por mujeres cabeza de familia, los cuales han sido fumigados en dos oportunidades, las han arrojado al desespero y al hambre. Pero aquí hay pequeñas iniciativas locales, rurales y urbanas de piscicultura, de cría de peces y de huertas caseras. Ese liderazgo demuestra la fuerza de las mujeres y la necesidad apremiante que tiene esta región de mantener el tejido social afectado por el conflicto armado (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005c).

El tránsito de lo privado a lo público proyectó en la comunidad local y en los escenarios institucionales departamentales, la politización de la maternidad como un acto de resistencia, el rol de estas lideresas como cuidadoras cuestionó los prejuicios a través de los cuales se justificaba la violencia y represión a la población civil.

La fuerza para avanzar me la dio una de mis hijas. Yo decía, si están acabando las familias, pueden acabar con mis hijas, no puedo quedarme quieta... Lo más duro para mí fue saber cuántas mujeres y familias enteras fueron asesinadas por los paramilitares, eso me dio fortaleza para avanzar. Nos tenían vendida una forma mala de nuestra gente, que eran guerrilleros, terroristas... pero cuando empiezo a investigar, a mirar desde la base que no son guerrilleros, que son campesinos, que ellos estaban pidiendo bienestar, eso me llenó de más fuerza al ver que nos estaban diciendo mentiras. Nuestra gente campesina es luchadora, que quiere salir adelante, progresar, cuidar el territorio (ROMERO, 2017).

Asumir este liderazgo implicó todo un aprendizaje que se dio al transitar al escenario público como interlocutoras y mediadoras del conflicto: gestionar y transformar el miedo, atreverse a hablar y cuestionar las coordenadas de la guerra ante hombres con armas legales o ilegales. El sentipensamiento de defender la vida, permitió a las mujeres adquirir elementos para dialogar y fortalecer sus liderazgos.

Aprendí a defender los derechos de las mujeres. Digo que también me siento orgullosa de todas estas defensoras de la vida, para mí son valiosas: vuelvo y repito y siempre lo diré, por todas ustedes, las mujeres que han expuesto sus vidas y hemos puesto nuestras vidas ante gente que realmente hemos tenido mucho temor de hablarles. Gracias a Dios por haber aprendido de los derechos humanos para poder defender la vida de nuestros campesinos, de nuestras comunidades, de nuestros niños (ROMERO, 2017).

En ese sentido, Zereida Romero, lideresa del corredor Puerto Vega-Teteyé y de la Asociación Campesina del Suroriente del Putumayo (ACSOMAYO) realiza su análisis después de años de participar activamente en la movilización social de la región:

Yo le dije: ‘mejor morir hablando, que morir callada’. Yo miraba que si la gente hablaba la mataban y si se quedaba callada también la mataban, entonces es mejor hablar cueste lo que nos cueste. Vamos a echar adelante, luchar por nuestra gente, por nuestro campo. Eso lo decidimos hace más de doce años, empezamos a movilizarnos en contra de la violación de los derechos humanos y por la defensa del territorio. En este trabajo empezamos a denunciar todo lo que estaba pasando, cómo estaban asesinando a nuestra gente. Nos preguntábamos por qué nos están asesinando, denunciemos las fumigaciones con glifosato que se hacían sin tener compasión de los niños y familias enteras, a veces fumigaban donde no había coca para que la gente se muriera de hambre. Fue duro con los campesinos decidir quedarnos en nuestro territorio a pesar de la fumiga, no queríamos pasar hambre en Bogotá. Empezamos a ver dónde no habían fumigado para que nos ayudaran con la comida, no queríamos permitir que nos siguieran desplazando. En la mayoría, el desplazamiento fue por la fumiga y los paramilitares. Decidimos salir y aprendimos de otros países y entendimos que había mucho interés por

los recursos mineroenergéticos, Nosotras estamos encima de unas riquezas tan grandes, por eso nos quieren sacar, quieren saquear las riquezas de nuestro territorio y acabar con nuestros pueblos. En vez de bajar la guardia dijimos vamos es a pararnos, no podemos quedarnos quietas, llorando, tenemos que avanzar en las movilizaciones (ROMERO, 2017).

La politización del trabajo del cuidado posicionó a las mujeres, especialmente a las docentes por su ascendencia e influencia del rol de educadoras y orientadoras de las comunidades rurales, en las que son apreciadas como una especie de autoridad a la que se recurría cuando los grupos armados cometían arbitrariedades. De alguna manera y dada la precaria institucionalidad, las maestras representaban al Estado como garante de los derechos fundamentales en la ruralidad dispersa. El papel de las docentes fue clave para aportar elementos de análisis sobre la situación humanitaria que vivía el departamento:

Me parece que las lideresas hemos aportado esos elementos de resistencia frente al conflicto, de resistencia frente a la misma sociedad, a la misma comunidad, a las mismas organizaciones armadas hemos hecho esos actos de resistencia. Además, hemos brindado la oportunidad de que entre las mujeres empecemos a hacer debates políticos de cara a lo que está pasando en el departamento del Putumayo (CAMILO, 2005).

El 25 de noviembre de 2003, organizaciones sociales del departamento como ASMUM y organizaciones del nivel nacional, como la Iniciativa de Mujeres por la Paz y la Ruta Pacífica, convocaron una movilización contra la crisis humanitaria y las fumigaciones con glifosato que habían aumentado considerablemente en el departamento con la implementación del Plan Colombia. El punto de llegada fue el municipio de Puerto Caicedo. Entre tanto, Luz Marina Benavides, lideresa de las Tejedoras de Vida, defensora de derechos humanos y comerciante de la plaza de mercado, fue asesinada en Villagarzón.

Tres días atrás había denunciado ante el Consejo de Seguridad del municipio la presencia de grupos paramilitares en la región, desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales. En la sesión del consejo, el comandante militar desmintió la versión de los hechos. Días después un sicario arrebató su vida mientras estaba en su puesto en la plaza de mercado, frente a su hija de

un año y su mamá. El liderazgo de Luz Marina hace parte vital de la memoria de los movimientos sociales, porque intercedió resueltamente ante hombres armados para que liberaran a campesinos amarrados y a punto de ser desaparecidos en camionetas durante los operativos paramilitares: “¡este señor vende plátanos aquí en la galería hace más de quince años que lo distingo! ¿por qué se lo van a llevar si es un campesino humilde y trabajador, una persona honesta?” (MURIEL, 2016).

Las mujeres asumieron la defensa de la vida en el momento de mayor degradación del conflicto armado y en medio de una profunda crisis humanitaria. Este posicionamiento político y la trasgresión de la sumisión tradicional de las mujeres a los órdenes armados y al acuerdo patriarcal agudizado en medio de la confrontación armada, fue castigado con el asesinato y la desaparición:

Hicimos un pronunciamiento con las mujeres indígenas cuando desaparecieron a nuestra amiga Martha Jamioy, era una compañera de la Alianza, ella trabajaba en el resguardo de Puerto Guzmán. La historia de la compañera es cuando trató de hacer un pacto con la guerrilla para que no entraran al resguardo y no se llevaran a los jóvenes a la guerrilla, que no los reclutaran. No pudo hacer ese pacto, no sé cómo lo manejaron, pero después de haber hablado con ellos al otro día la asesinaron delante del esposo y de los niños. Lo más triste de la compañera fue que no nos permitieron enterrarla, ella estuvo toda una semana en su casa y a nosotros no nos dejaban enterrarla y nos daba mucho dolor por parte de toda la familia (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005e).

Por otro lado, la politización del rol del cuidado fue una oportunidad para interpretar el pasado reciente y el presente del departamento problematizando las versiones oficiales de la historia. Las mujeres realizaron un análisis de la información que iban recopilando en el trabajo de base, contrastándola con la información institucional. Indagar el pasado con perspectiva de género las llevó a cuestionar las cifras oficiales y a reinterpretar el pasado desde la experiencia y el cuerpo-territorio de las mujeres:

Las mujeres empezaron a dar testimonio de desapariciones, de violaciones, de feminicidios. Les generó mucha inquietud conocer que entre 1993 y 2007 se encontraran registrados únicamente treinta y ocho (38) asesinatos de mujeres. Las mujeres dicen que esa cifra, aunque es muy diciente, no era real. De pronto hay muchas cosas que están ocultas o están en silencio. Con respecto a la violencia sexual era importante que el diagnóstico contemplara la situación de las mujeres de frontera ya que muchas mujeres por el conflicto armado, por las fumigaciones, por la presencia de grupos armados tanto legales como al margen de la ley

y en otros casos por los grupos delincuenciales, muchas mujeres están pasando al Ecuador, algunas están haciendo un trabajo digno, pero no les alcanza la remuneración. Para sacar a su familia adelante, algunas están siendo víctimas de explotación sexual. Se han presentado muchas violaciones por parte de actores armados legales, también de ilegales, pero de eso no se habla (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005f).

La memoria silenciada y reprimida a través de la violencia emergió. Las organizaciones de mujeres y de derechos humanos iniciaron un proceso de documentación de casos de desaparición forzada, violencia sexual, ejecuciones extrajudiciales. Los nombres, las fechas, los hechos fueron develando la necesidad de movilizar la memoria del territorio con el fin de encontrar verdad, justicia y reparación para las víctimas. Con la información recopilada durante años de trabajo, las mujeres construyeron en Mocoa, Villagarzón y Puerto Asís *Muros de la verdad* como parte de la construcción de memoria y acto de reparación simbólica.

En este proceso, la identificación, la empatía por el dolor que estaban causando los crímenes de lesa humanidad cometidos por los órdenes armados en disputa, fue una clave fundamental para comprender la resignificación de la experiencia del pasado vivido y el aporte de estas reflexiones al movimiento social del territorio:

¡La guerrilla asesina a mi hermano menor, y cuando matan al otro hermano! Dios mío, dos hermanos asesinados... Yo no podía, cuando mataron a mi primer hermano se acabó el mundo, me iba a morir y empecé a pegarme a las mujeres que me venían a contar porque yo había sufrido lo mismo. Lo más horroroso fue cuando mataron al hermano menor porque lo mataron allí no más, Dios mío, yo no voy a aguantar. Y llegaron otras mujeres a contarme, que ‘a mí esposo lo mataron’. Me dice la profesora: ‘Yo llegué a mí vereda en Monterey y a todas las han matado, llegué y todos están muertos, la mamá, los papás y los niños. Ayúdeme a darme una terapia porque estoy desesperada, no encontré niños, ni padres de familia, no encontré nada’, y ella llora y llora. Es que llegué a la escuela y todos muertos, fui donde la otra señora y muerta, a gente de las comunidades indígenas las han matado y dije, ‘nos va a tocar organizarnos por la vida, nos van a matar a todo el mundo (MURIEL, 2005).

La politización del cuidado, la transgresión al rol de sumisión en el espacio privado dado a las mujeres en el acuerdo patriarcal, la investigación, la construcción de memoria, la búsqueda de justicia, actos de reparación y la empatía entre las víctimas, son algunos de los rasgos de este le-

vantamiento de las voces de las mujeres. En ese sentido, las mujeres afrodescendientes han señalado la interseccionalidad de las violencias por la discriminación y la racialización que profundizó las violencias en el marco del conflicto armado. En un ejercicio de memoria colectiva analizaron lo que ha significado para las niñas crecer en medio de una confrontación armada: “muchas niñas de doce años fueron reclutadas por la guerrilla, nunca las volvimos a ver” (OCORO, 2018).

Según testigas de los hechos, en la inspección de Tesalia (Orito) se vivió una grave situación humanitaria entre los años 1998-2005. Los efectos se viven en la actual situación social de ésta y varias comunidades:

Mataban mujeres, las arrastraban por todo el pueblo, Aquí no hay quién reclame, no hay quién diga nada. Entraban a las casas y mataban mujeres porque atendían a quien llegaba. El otro grupo iba y mataba delante de los hijos. Hay muchos niños huérfanos, una deuda social enorme, problemas altos de drogadicción de una generación que creció a la sombra de la violencia con muchos vacíos, preguntas sin resolver, con pocas oportunidades de estudio y trabajo. La reparación a las víctimas no ha sido efectiva. A nosotras nos tocó correr de noche para sobrevivir, escondernos, y hoy en el departamento los funcionarios ni siquiera conocen el decreto que ordena una atención diferenciada a las víctimas afrodescendientes. Tesalia es pobre, los muchachos hasta ahora están saliendo, es poco el porcentaje de jóvenes que se han capacitado. Las muchachas encuentran un sustento en la economía de la coca, quedan embarazadas a temprana edad (OCORÓ, 2018).

Para esta lideresa, el hecho de que estas violaciones al Derecho Internacional Humanitario se hubiesen dado en asentamientos afrodescendientes, ha sido la razón por la cual no ha despertado el interés de la academia por analizar y documentar lo sucedido, a diferencia de otros sitios del departamento donde se han generado procesos de investigación y reparación individual y colectiva. En ese sentido, la investigadora Nina S. de Friedemann propuso la categoría *invisibilidad étnica*:

El proceso de ocultamiento que ha afectado a los grupos negros en el ámbito de las ciencias sociales ha sido más agudo en relación con la mujer. Los estudios sociológicos sobre la mujer han carecido de capítulos particulares sobre la mujer negra como parte de sociedades urbanas, campesinas y selváticas (FRIEDEMANN, ESPINOSA, 1998).

La corporalidad de las mujeres: escenarios de resistencias

Si las mujeres no hablan de sus cuerpos entre sí, si no reconocen sus derechos al placer y a no sufrir violencia, no podrán entender que la militarización es una práctica de invasión territorial que se vincula con la violencia contra las mujeres, al utilizar las violaciones sexuales como arma de guerra (Berta Cáceres).

El cuerpo de las mujeres como territorio en disputa tiene una doble significación al experimentarlo también como un escenario de resistencia. Esta reflexión de las lideresas y defensoras de derechos humanos es un acto de la memoria como reparación y surge de comprender las experiencias vividas desde una perspectiva de resistencia a la imposición de los órdenes armados y como un abierto cuestionamiento al acuerdo patriarcal:

El cuerpo de las mujeres en medio del conflicto se convierte en una barrera de resistencia debido a que no importa las circunstancias donde esté, la mujer siempre ha sido capaz de mantener su valentía, y su capacidad de gritar, de denunciar, de defenderse sea como sea. Vemos ejemplos de las madres cuando matan a sus hijos se han enfrentado, van allá y dicen, ‘mátenme a mí, pero entregueme a mi hijo, haga lo que quiera’. Eso hay que rescatar. El hecho de que quedaron sin esposo, sin hijos, no quiere decir que se murieron, buscan miles de estrategias para salir adelante con sus hijos (CAMILO, 2005).

La corporalidad de las mujeres en medio de las confrontaciones del conflicto armado tiene más de un registro: “El cuerpo se convierte en un instrumento que se usa para dañar, al contrario, es el trofeo que se convierte en un arma para dominar, un arma de las más poderosas” (MEMORIAS DE LA COCHA, 2005). Este territorio es el espacio vital, autónomo y único de las mujeres, objetivizado, controlado por el orden hegemónico, colonizado, violentado. Simultáneamente, y de forma aparentemente ambivalente, también es un escenario para la liberación, para la resistencia, un lugar para habitar sin violencia, sin miedo: “El cuerpo es el primer lugar para defender la vida, la primera forma para organizarse y denunciar, el primer lugar para defender los derechos de las comunidades” (CAMILO, 2005).

Estas reflexiones comparten los horizontes de sentido planeados por el feminismo como potencia: “Cada cuerpo es un territorio de batalla, un ensamble siempre mutante y abierto al devenir, un tejido que es agredido y necesita defenderse y, al mismo tiempo, que se rehace en esos

enfrentamientos, que persiste en tanto que practica alianzas” (GAGO, 2019, p. 98).

Diálogo intercultural y defensa del territorio

El sistema de pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas se ha construido a partir del diálogo intercultural, la retroalimentación y circulación de las ideas que confluyen en un espacio vital que enfrenta grandes desafíos. Las lideresas campesinas reconocen la fuerte influencia del pensamiento indígena en la defensa del territorio y el diálogo como un medio para generar aprendizajes y acuerdos, sin negar la presión por la colonización y los conflictos territoriales entre comunidades:

Nosotras trabajamos con las compañeras indígenas, de ellas aprendí quién es la Pacha Mama, a respetar a la Madre Tierra. Para mí es valiosa porque siembro, produce y me da de comer, es como mi mamá, es algo que no se puede dañar, no se puede matar. Ella tiene vida, en las profundidades de ella está el petróleo y esa es la sangre de la tierra. A medida que la desangran la tierra va muriendo y nosotros no queremos que ella muera. Si me cortaran una vena a medida que voy desangrando lentamente yo llego a morir, y así pasa con la Pacha Mama, si la dejamos desangrar ella muere y si ella muere, morimos todos. La Madre Tierra vive porque en ella se sostiene el agua, la flora, la fauna y el aire y todo lo que dejó Dios para que respire. Para nosotras es como la Madre, que nos da de comer. Si hay siete mil campesinos, el Gobierno no los sostiene, la que los sostiene es la Pacha Mama. A mí me preocupa, si desangran la Madre Tierra: ¿qué va a pasar con el agua, con el aire, con la alimentación? (ROMERO, 2017).

En la diversidad del campo popular confluyen el pensamiento de las naciones indígenas y su relación con las movilizaciones del campesinado en la defensa del territorio, son líneas que dialogan y se articulan en las estrategias de movilización:

Nosotras tomamos remedio², mambeamos³. En una ceremonia me concentré con la tierra y gemía. Eso hace que no pueda desconcentrarme del poder que tiene y lo que ella nos pide: “no dejes que yo me muera, porque tú también mueres”. Ella gemía, en el centro de la tierra se sentía un gemido que no puedo describir, ni tampoco olvidar. Llanto (FLORA, 2016).

El territorio como escuela, como espacio de diálogo y sentipensar, lugar de circulación de ideas, pensamientos y transmisión de conocimientos alberga quince naciones indígenas, cada una

² Uso medicinal del yagé, ayahuasca, caapi presente en la cultura de varias naciones del piedemonte andino amazónico.

³ Uso ancestral y ceremonial de la hoja de coca en varias naciones indígenas latinoamericanas.

con su historia, cultura, ley de origen e idioma. El pensamiento indígena en la diversidad de sus corrientes ha ejercido una gran influencia en el movimiento social contemporáneo, dotándolo de conceptos, conocimientos, mediaciones culturales y prácticas:

Cuando uno está tomando yagé con los Kichwa a las 4:00 de la mañana escuchando los sueños, ellos traen a la memoria la espiritualidad católica y se da un sincretismo religioso y eso hace que se reconozcan las espiritualidades porque hay un hilo conductor que nos une. Nunca se ha escrito sobre eso, pero es una realidad entre nosotros. (NARVAEZ, 2018).

Las líneas en común en el campo de la resistencia popular y la defensa del territorio, de ninguna manera pretende invisibilizar las tensiones, los conflictos históricos por la presión de la colonización, ni las historias de violencias y despojos de tierras por parte de la colonización capuchina de la que fueron testigos los ríos que nacen en los Andes y nutren la cuenca amazónica, el camino del agua que conecta el frailejón con el bufeo. Intenté hallar algunas líneas de pensamiento que unen las identidades, subjetividades, agencias que habitan el territorio, en un momento en que la vida amenazada en todas sus manifestaciones mostraba su mayor grado de fragilidad.

Pensamiento y espiritualidades andinoamazónicas: las naciones indígenas del piedemonte

Somos pueblos de siglos, somos de memoria, de sabiduría y sentido de pertenencia de lo que nos ha sido confiado por UMA KIWE NUESTRA MADRE TIERRA, desde su origen mismo. En ese sentido no somos seres independientes de las energías naturales, somos complemento y parte integral de las normas de la naturaleza. Somos hijos legítimos de la tierra, por esta razón ningún WAGAS – blanco o gringo pisoteará la dignidad de nuestra Madre Tierra (MINGA, 2006).

En la Amazonía hay un centro de pensamiento con más de 20.000 años de antigüedad (MUÑOZ, 2018).

Superar el racismo estructural, la narrativa colonial, el etnocentrismo, requiere enfrentar autocriticamente estereotipos arraigados profundamente en el sistema de valores hegemónico. Los esfuerzos por abandonar esos prejuicios encubiertos en la educación y la comprensión de la *otredad* pueden tomar varios años. Desaprender y reconocer que hay otras epistemes, otras formas de relacionarse con la vida, otros horizontes de sentido y experiencias vitales, penetrar lentamente en este *sistema de pensamiento* donde existe la “sociabilidad con la naturaleza, la elusión de la

división constituyente del pensamiento occidental” (CAYÓN, 2012) puede tomarse la vida entera.

Motivada por la participación en varios encuentros indígenas donde pude apreciar una enorme diversidad cultural que sembró curiosidad y asombro en mí, tomé la decisión de hallar los elementos en común del pensamiento y la espiritualidad de las naciones indígenas del piedemonte andinoamazónico que confluyen en la defensa del territorio y adquieren inteligibilidad en la movilización social y el posicionamiento político de estas voces que se alzan por la defensa de la vida. Quizá sea un ejercicio inabarcable en una vida y requiera de muchos esfuerzos, deconstrucciones, diálogos e investigaciones colaborativas. Acudo sin embargo a este llamado, ante la devastación de la vida y la indicación precisa de escuchar estos conocimientos con respeto y sentido de urgencia de cara a la crisis planetaria. También, como una forma de honrar y agradecer los cuidados y la curación que recibí.

Las prácticas culturales subalternas de resistencia y defensa del territorio, encuentros ceremoniales que observé y experimenté, cantos en diversos idiomas, instrumentos, danzas, realidades insospechadas, polifonías, caminos de conocimiento, historias, relatos. Una nueva dimensión en la percepción estética se desnudaba ante mí. Una de esas noches en el resguardo Ukumari Kankhe, territorio ancestral Cofán, al escuchar los cantos de los Taitas y las Mamas Yanaconas y Cofanes dedicados a las selvas del Putumayo, comprendí la fuerza de esa manifestación política, estética y cultural como una práctica central en la defensa del territorio y una expresión de resistencia. En ese sentido, la antropóloga Esther Jean Langdon afirma que para los Siona las representaciones rituales del Yagé “son expresiones de diferenciación cultural y respuestas adaptativas a los intereses externos y a la violencia en la región del Putumayo desde la época colonial, así como su lucha por reafirmar sus derechos ante la sociedad y el Estado colombiano” (LANGDON, 2016).

El presidente de la OPIAC lo narra así: “Nuestra revolución, nuestra resistencia es desde las malokas, desde los espacios donde están sentados nuestros mayores. Son palabras de un mayor, ‘El que no aplasta nalga en el banquito, no va a tener nunca sabiduría’, porque nuestros abuelos

nos enseñan desde ahí donde están sentados. Su conocimiento, su paciencia, las plantas, la forma de dialogar” (JAMIOY, 2020).

En este diálogo están presentes Sionas, Cofanes, Ingas, Kamentzas, Murui, Yanaconas, Pastos, Awa, Nasa, Pijao, Misak, Embera, Quillasingas, Kiwchua, Coreguaje. ¿Cuántos siglos pasaron para empezar a escuchar sus voces? Reconocer, aprender, dialogar con un sistema de pensamiento que tiene una historia de más de veinte mil años de antigüedad, amplía la perspectiva sobre la vida y las relaciones que sostenemos con las otras especies: “El conocimiento ancestral es un mapa de navegación: son 56 pueblos con sus idiomas, pensamiento y espiritualidad milenaria desde la ley de origen para defender la Amazonia” (AGAPITO, 2019).

Las culturas andinoamazónicas son sobrevivientes del orden colonial y republicano, luchan por pervivir en el tiempo y el espacio. Hasta hace poco se ha empezado a reconocer la implicación de la humanidad en la defensa de la Amazonía y la importancia del trabajo realizado: “somos los que hemos conservado milenariamente los bosques; la esperanza para proteger la vida en la Amazonia y combatir el cambio climático somos los pueblos indígenas” (LÓPEZ, 2020).

La Madre Tierra, Pacha Mama, Uma Kiwe, es un ser sentipensante que ama, susurra, canta, escucha, instruye, enseña, aconseja, alimenta, orienta. El trabajo de las naciones andinoamazónicas es “Velar por el bienestar y armonización de nuestra Madre Tierra, hacer un pacto de solidaridad con la tierra y reunificar la sociedad con la naturaleza” (LUCITANTE, 2016). Los reconocidos médicos cofanes lo definen así: “somos cirujanos de la selva, amanecemos cantando para defender la vida”. (TAITA QUERUBÍN, 2018) En las madrugadas, entre cofán a’i y castellano, el centenario abuelo Querubín Queta aconseja a aprendices y seguidores a *Amar y servir a la humanidad, defender los derechos humanos*.

La incorporación de los derechos humanos en las prácticas y discursos de las autoridades tradicionales está relacionada con la práctica de la curación:

Derechos humanos es respetar a los que están enfermos, para curarlos con los propios médicos selváticos, cirugía selvática, botánica natural, en la universidad del monte hasta que se llega al último grado, allá me dieron el diploma, cada curaca iba entregando, Dios nos daba los dones. El primer curaca me dio a los quince años, luego a los veinte años. Aprendí a leer también (TAITA QUERUBÍN, 2018).

Las sabias fueron escondidas, están regresando

Sentadas alrededor de la tulpa en una noche ceremonial en la matriz de la casa de la Asociación de Mujeres Indígenas de la Medicina Tradicional, y después de una larga asamblea de dos días y noches enteras, escuché a las mujeres sabias de las naciones amazónicas del yagé, considerado como “el rey y la madre de todas las plantas medicinales” (TAITA PABLO, 2020). ASOMI nació por la necesidad de proteger los conocimientos y promover las prácticas culturales y medicinales, reforzando el rol tradicional de las mujeres indígenas como cuidadoras, promotoras de salud en sus comunidades, guardianas de las semillas nativas y garantes de la soberanía alimentaria. Es una estrategia para rescatar conocimientos ancestrales en peligro de extinción. Resguardar y promover el rol tradicional de las mujeres fue la visión del médico espiritual del pueblo Siona, Taita Pacho Piaguaje: “Él decía que las mujeres pueden organizarse como los hombres para seguir fortaleciendo el camino de la medicina desde el conocimiento de la mujer. Se unieron del pueblo Cofan el Taita Fernando Mendua y Taita Tiberio Lucitante” (CHICUNQUE, 2018).

La sumisión de género del acuerdo patriarcal es una de las barreras que las mujeres han cuestionado durante estos años de organización. Al inicio, hubo incertidumbre sobre su propio poder, sus conocimientos, su rol en la medicina tradicional y en las relaciones de poder en el gobierno y la justicia propia y en sus comunidades. Las dificultades estaban relacionadas con “la falta de confianza de sus propios conocimientos, la invisibilización del rol de las mujeres en la medicina, su reticencia para reconocerse como médicas ante los taitas y la dificultad para hablar por sí mismas frente a los hombres” (ASOMI, 2004).

Después de siglos de sumisión, de la palabra silenciada y reprimida de las mujeres indígenas, la politización del cuidado las ha posicionado como defensoras del territorio, del agua y la biodiversidad con el fortalecimiento del rol como cuidadoras en las comunidades y el reconocimiento de sus conocimientos herbolarios y medicinales. La interseccionalidad de las violencias que viven las niñas y las mujeres indígenas tiene múltiples estructuras de discriminación: el racismo, clasismo y etnocidio en la Amazonía, valores del patriarcado y la opresión que han experimentado consuetudinariamente. Sin embargo, el silencio de larga duración que ha normalizado e invisibilizado las violencias basadas en género ha empezado a ceder irreversiblemente.

Tras siglos de sometimiento, las mujeres indígenas han planteado debates profundos sobre la impunidad y acceso a la justicia para mujeres y niñas víctimas de violencia sexual en el marco de la justicia propia y la justicia ordinaria, condenando el silencio que ha garantizado la impunidad y denunciando que ninguno de los dos sistemas es eficaz ni oportuno a la hora de investigar e impartir justicia: “En el resguardo hubo un caso de violación de una niña por parte del abuelo, los que estaban encargados todos eran hombres. Por lo delicado del caso yo pensaba que tenía que estar al menos una mujer”⁴ (DOMINGA, 2016).

En ese sentido, las lideresas han cuestionado el silencio ante el abuso de poder por parte de algunas autoridades tradicionales como taitas y gobernadores:

Cuando estábamos trabajando el plan de salvaguarda, se estaban construyendo los consejos: de gobernadores, de mayores, de artesanos, de autoridades políticas y espirituales. Estructurando la gobernabilidad propia preguntábamos cuál es el ente más alto para que oriente en caso de que estos consejos se debiliten. El consejo más amplio es la autoridad espiritual, los yageceros, entonces yo levanté la mano y dije: sí, los médicos pueden ser muy espirituales pero son seres humanos y a ellos ¿quién los aconseja cuando agreden a sus esposas?, porque ellos tienen el poder y ese don maravilloso de la conexión espiritual y recibir el mensaje de la mamá, del cuidado que se debe tener con la tierra, con las mujeres, pero no acatan las recomendaciones, algunos se dejan llevar por el alcohol y agreden a las mujeres de forma física y psicológica, y entonces ¿quién los orienta a ellos? Se quedaron pensando y dijeron, pues tal vez el más mayor; les repliqué, pero el

⁴Lideresa indígena, entrevista personal (Villagarzón, abr. 2016).

más mayor también es humano. Había que empezar a crear conciencia que ellos tienen que reconocer y empezar a entender que a las mujeres se les respeta. Hay un desequilibrio por todas partes (CHICUNQUE, 2018).

El cuestionamiento al abuso del poder en el manejo de la medicina y las plantas es una tensión permanente, en cuanto hay cierto grado de deslegitimación por hechos de violencia basada en género y violencia sexual cometidos por algunas autoridades tradicionales. Una mayora mencionó que una noche vió que “La Madre está brava con ellos, no respetan a las mujeres y ella misma es mujer. Así cómo han de andar curando, así es que les quitan el poder” (CHICUNQUE, 2018). Por otro lado, la práctica de la medicina es patriarcal, la figura del Taita asume tal centralidad que el rol de las mujeres es invisibilizado.

Abrir escenarios secularmente negados a las voces de las mujeres no ha sido tarea fácil. Algunos sectores de la dirigencia indígena no están de acuerdo y se oponen agresivamente a la participación de las mujeres indígenas en los asuntos del gobierno propio desde una perspectiva de género, con argumentos como la división, el paralelismo, el desconocimiento de las estructuras jerárquicas regionales, las autoridades tradicionales y la intrusión del pensamiento *blanco* en las organizaciones indígenas, específicamente cuando se trata de denunciar violencias basadas en género. En este punto hay dificultades y barreras para aceptar la autonomía del proceso que ha surgido dentro de las culturas y las demandas específicas de las mujeres indígenas. Aún con estas barreras, y aunque falte mucho camino por recorrer y el silencio sea todavía la antesala de intensos debates, las voces de las mujeres indígenas han empezado a levantarse y a participar en espacios de diálogo con el Estado:

En el marco de los Comités Descentralizados de la Ley 1257 de 2008, llevados a cabo en los Departamentos del Cauca y en Caquetá (2018), mujeres indígenas de distintos municipios manifestaron la falta de mecanismos en su comunidad para la denuncia, protección, investigación y sanción de la violencia intrafamiliar y otro tipo de violencias, así como la correlativa falta de atención por parte de comisarías de familia, Fiscalía y sector salud. Estas entidades argumentan la pertenencia poblacional indígena; generando como resultado una barrera en la garantía de su derecho a vivir una vida libre de violencias (DEFENSORÍA DEL PUEBLO, 2016).

En la asamblea de mujeres sabedoras de la medicina tradicional se hizo latente la necesidad de no guardar más silencio ante las agresiones sexuales y abusos. Se comprometieron a “identificar y actuar frente a todas las formas de violencia que se presenten en el territorio contra los niños, niñas, adolescentes y mujeres” (ASOMI, 2018) además de reconocer que el cuerpo individual es el primer territorio libre de violencia, amenaza o riesgo.

Otra demanda específica tiene que ver con el derecho a la participación en los procesos de consulta previa y en los relacionados con el ordenamiento territorial: “Garantizar procesos reales de participación, consulta, y consentimiento previo, libre e informado, en todos los procesos que puedan afectar la vida de nuestros pueblos, con participación de las mamas, abuelas, sabias y mujeres de la medicina” (ASOMI, 2018). La exclusión de las mujeres de los espacios de negociación frente al Estado o actores privados es una tensión permanente en el territorio. Una mujer inga lo expresó así: *algunos se dejan embolatar con trago, en una noche negocian, mientras que la mujer piensa en dejarle algo a los hijos, a los nietos*, haciendo una clara alusión a la solidaridad con las generaciones venideras, rasgos del ecofeminismo y la justicia ambiental.

En los debates feministas se encuentran la opresión del silencio y la invisibilización, los límites, el ahogamiento del patriarcado a la politización: “el protagonismo de las mujeres abre problematizaciones en el interior mismo de lo comunitario. Muchas señalan que ellas «ponen el cuerpo», incluso en la primera línea del enfrentamiento, pero que luego son desplazadas en el momento de la decisión política, cuando los políticos y empresarios piden dialogar con los varones de la comunidad o los dirigentes de los sindicatos campesinos. Esta cuestión es clave, porque actualiza también la «subversión de la comunidad» que las mujeres han empujado históricamente” (GAGO, 2019, p. 120).

La identificación de la Madre Tierra como ser sentipensante es un elemento común para las naciones andinoamazonicas, desde el paradigma dominante de pensamiento se señala el esencialismo de esta relación, sin embargo, más allá del debate académico esta identificación se materializa

za y adquiere centralidad en la cartografía de las resistencias. La Madre Tierra es un ser viviente y sentipensante: canta, susurra, llora, enseña. Esta idea se opone al ideal de la modernidad ilustrada del capitalismo, que racionaliza la naturaleza como un recurso para explotar y dominar, zanjando una división entre la naturaleza y la cultura.

Para nosotras la tierra es un ser sintiente, lo vemos desde nuestro espíritu y nuestro subconsciente, la sentimos como nuestra Madre. Ella siente y se resiente como una mamá. Nosotras sentimos un dolor grande cuando damos a luz a un hijo y nos resiente cuando los hijos nos desobedecen y no cumplen a cabalidad los consejos, los principios. Lo mismo siente nuestra madre. Cuando tengo la oportunidad de hablar con personas que aplican herbicidas, agroquímicos, les pregunto: ¿uno qué siente cuando le cae una gota de agua caliente, aceite caliente en la piel? Nos ampolla y cicatriza y no vuelve a ser una piel normal. Lo mismo ocurre con la Madre Tierra cuando se le aplican herbicidas, agrotóxicos. La tierra queda marcada, empieza a nacer una nata que no le pertenece a ella, tiene menos producción, se acaban los microorganismos. La Madre Tierra es como nosotras porque ella también tiene venas, sistema nervioso, es como una mujer. Nosotras somos el símbolo de la Madre Tierra (CHICUNQUE, 2018).

Emérita Patiño, Te Wala, explica desde el pensamiento Nasa esta identificación de las mujeres y la Madre Tierra, símbolo e imagen, como ya se ha mencionado, muy influyente en las culturas andinoamazónicas:

La Madre Tierra para nosotras es como si fuera nuestro propio vientre, es generadora de vida, de sabiduría, de esperanzas, por eso a nosotros nos duele cuando vienen las contaminaciones, las fumigaciones, que vienen las petroleras a desangrar y contaminar el vientre de nuestra Madre Tierra, a acabar la sabia naturaleza. Ella se siente, primero fue la fumigación que hizo un gran daño acabando los árboles, las montañas, y cuando se acaban se van los sabios espíritus, los que nos orientan, nos fortalecen, nos guían. Se van porque ya no tienen dónde habitar, ya no tienen árboles sagrados, su agua está contaminada, los animales ya no tienen esa paz, esa armonía o pureza, por eso pasan tantas cosas, llega la desarmonización. Nos encuentran descuidados, nuestros sabios espíritus, chawes de la naturaleza y las plantas, se han desplazado y comienza a haber la matanza, los asesinatos, porque a la Madre Tierra le han desgarrado su vientre, están regando su sangre, cuando riegan la sangre del vientre de la Madre Tierra, viene el conflicto armado, la violencia, por eso hay tanta matanza (PATIÑO, 2018).

La identificación y conexión con la Madre Tierra ha permitido realizar análisis comparados de la violencia patriarcal hacia la naturaleza y hacia las mujeres como variantes de una misma raíz. En ese sentido, las mamás enseñan que la Madre Tierra es la primera mujer agredida: la violencia

del modelo extractivo penetra y contamina las aguas subterráneas y, al comprender las interconexiones vitales presentes en el espacio-tiempo, esta violencia se expande a otras formas de vida y relaciones sociales y con otras especies presentes en el territorio. La aspersión aérea de glifosato es desde esta perspectiva también una forma de violencia contra la Madre Tierra: esterilización forzada a los ciclos vitales. La violencia patriarcal del sistema económico contra la Madre Tierra tiene la misma raíz que la violencia machista y misógina ejercida contra las mujeres: estas formas de violencia buscan controlar, dominar, someter, explotar el útero de las mujeres y el de la Tierra. En este dominio está implícita la opresión e invisibilización de los conocimientos y prácticas de las mujeres, la negación y el silenciamiento de sus voces, en actos discriminatorios justificados en la tradición⁵:

No tenemos conciencia de que, a nuestra Madre Tierra, siendo tan grande, tan espiritual y generosa, se le han vulnerado sus derechos. Así mismo pasa con nosotras las mujeres. No hay conciencia del daño que se le causa a nuestra gran madre, no hay conciencia de que nosotras las mujeres merecemos respeto y no podemos ser abusadas. Hasta que el ser humano no entienda, no se puede crear conciencia en el respeto por nuestra gran madre. Ahí surgen los derechos de las mujeres. Así como hay leyes para prevenir todo tipo de violencia física, sexual, debe haber los mismos derechos para la defensa de la Madre Tierra como un ser viviente que siente y le duele. El machismo contra las mujeres es como ir en contra de la Madre Tierra para que no haya ese cambio, para ahogar a las mujeres (CHICUNQUE, 2018).

Para estas pensadoras de la Amazonía, es imposible garantizar el derecho de las mujeres y las niñas a una vida libre de violencias sin cambiar el modelo económico extractivista, lo que significa eliminar la violencia ejercida contra la Madre Tierra. Es imposible, desde la integralidad del pensamiento andinoamazónico, desconectar los derechos humanos de las mujeres a los de sus comunidades y territorios, elevando una crítica al individualismo liberal. En términos concretos, esta es una de las exigencias más sentidas del movimiento social del departamento: las selvas y

⁵ Vale la pena recordar la reflexión de la Magistrada de la Jurisdicción Especial para la Paz, la arahuaca Belkis Izquierdo: “Ninguna tradición justifica la violencia contra las mujeres”. Web. Feb. 5, 2016. Disponible en: https://www.hchr.org.co/publico/pronunciamientos/otraspresentaciones/Presentacion_Belkis_Izquierdo.pdf.

cordilleras del Putumayo hacen parte de la cuenca amazónica y del legado genético presente en la selva tropical más grande y biodiversa del planeta, donde existe la reserva de una quinta parte del agua dulce; en este sentido, los afluentes y el territorio del Putumayo no pueden catalogarse como un distrito minero en los planes de desarrollo o de ordenamiento territorial.

En los planes de vida y los mandatos para salvaguardar la vida son claros: “Darle buen uso a la tierra, cultivar, trabajar la Madre Tierra con productos que de verdad fortalezcan la vida. Yo qué gano con plata y no tengo qué comer, ni un vaso de agua limpita. Primero que todo debemos ayudar a sanar la Madre Tierra, limpiar, armonizar, renovar los frutos perdidos” (PATIÑO, 2018).

Otro elemento crucial y presente en el trabajo y el liderazgo de las mujeres indígenas está relacionado con la justicia climática y la solidaridad con las otras generaciones, rasgos predominantes del movimiento ambiental en los últimos años:

La lucha es que para el día de mañana se deje algo para los hijos y los hijos de nuestros hijos. Que no quede solamente contaminación. Hay una parte para Puerto Asís que la gente no tiene agua para tomar; las mismas petroleras tienen que llevar agua a la comunidad. ¿Tú crees que eso es digno? Después de ellos tener toda su agua, solo por la ambición de un trabajo, permitir que hoy en día no tengan agua ni para bañarse. Nosotros no podemos seguir permitiendo eso (PATIÑO, 2018).

La conexión cósmica

Mama Rosario Chicunque explica que la espiritualidad es la conexión con la vida, con el territorio, con el universo. Su perspectiva es cósmica. La espiritualidad es comprender que la Madre Tierra, los seres humanos y todas las formas de vida que sustenta, están conectadas y que estas relaciones tienen un vínculo originario, la vida en todas sus manifestaciones comparten una línea común e indestructible: *somos uno con el universo*. Las plantas son inteligencias cósmicas, códigos de información que se conocen y se despiertan a través de los cantos y los idiomas originarios del piedemonte:

Territorio es el ser que nos da la vida. Es ese ser como la madre, que gesta un hijo durante los nueve meses, gesta, tiene a su bebé, luego lo lacta, lo forma. Así es nuestra Madre Tierra. Si nosotros somos conscientes, cuando una persona

muere, como sea, vuelve a la tierra y ese cuerpo inerte se descompone y vuelve a ser tierra, nosotros volvemos a ella. Ella es nuestra madre, durante el tiempo que tengamos la vida, nosotros nos sostenemos de ella, del agua, de los alimentos, de la medicina, del oxígeno. Nos alimentamos de ella, como la madre lacta la leche materna (CHICUNQUE, 2018).

Estos elementos culturales e identitarios son cruciales para comprender la resistencia, la pervivencia, el arraigo y la permanencia en el territorio: la espiritualidad es la conexión con la Madre Tierra; según la Mama Rosario, se inicia a través de la siembra de la placenta y el cordón umbilical:

Eso es lo que nos conecta y nos permite sentir la fuerza espiritual de nuestra madre. Hay una desconexión total, nuestros antepasados y ancestros manejaban la articulación directa de nuestro ser a la tierra, hoy en día se han perdido las prácticas y tradiciones. Hoy en día el ser está totalmente desconectado porque ya no valoramos los partos caseros, humanizados, el saber de la partera ya no se tiene en cuenta, de hacer la armonización, sembrar la placenta frente al fuego, de hacer una ceremonia para sembrar el cordón umbilical y conectarlo con nuestra madre para sentir su fuerza espiritual. Anteriormente había esa conexión directa, por eso nuestros abuelos y abuelas sentían esa conexión, como de la mamá con el hijo. Ahora ya no, ¿dónde irá a parar la placenta? ¡Al basurero! (CHICUNQUE, 2018).

Comprender la unidad e indestructibilidad de la vida desde la diversidad de sus manifestaciones y la conexión es un aporte fundamental del pensamiento indígena amazónico para comprender el territorio. En ese sentido, el nacimiento de los ríos en los páramos andinos es integral al cauce y los afluentes que lo alimentan en su camino a la zona media y baja de la llanura amazónica, hasta la desembocadura en el Océano Atlántico. El pensamiento de las conexiones, la reflexión sobre el origen común de la vida, manifestada de múltiples formas y en sí misma indestructible, son códigos del pensamiento que están grabados en los cantos antiguos, en el lenguaje arcano que han descifrado, resguardado y transmitido.

El pensamiento es integral, sistémico y holístico, por tratar de describirlo con palabras que provienen del latín. Como señala Luis Cayón, quizá estas limitaciones “sean inherentes a las propias lenguas indoeuropeas y aproximarse a otros mundos sea verdaderamente difícil”, lo que nos lleva a los límites de las traducciones que advierten antropólogos y lingüistas:

Las maneras de percibir los entornos son diferentes para ellos y para nosotros, y eso implica la operación de otro tipo de conocimientos abstractos y concretos, principios explicativos, técnicas corporales, refinamiento sensorial de algunos sentidos y relaciones de otras órdenes, entre muchas otras cosas que son difíciles de traducir a nuestro lenguaje porque las palabras nativas para referirse a sus herramientas del pensamiento y la percepción son, en muchos casos, impensables para nosotros (CAYÓN, 2012).

La Amazonía es un superorganismo vivo, una unidad interconectada habitada por una enorme biodiversidad de seres visibles e invisibles. Esta forma de interactuar con el territorio, a través de la conexión espiritual, de la mediación cultural, es fundamental para comprender que “el arraigo, el amor al territorio, el amor a nuestra madre tierra que nos vio crecer, fue lo que nos mantuvo a pesar del glifosato, del conflicto armado, de las masacres, fue la espiritualidad con la Madre Tierra” (CHICUNQUE, 2018).

Desde una perspectiva epistemológica, aprendices y seguidoras reciben información en medio de estas ceremonias que, como se ha mencionado, son una manifestación cultural y espiritual muy arraigada en la defensa del territorio del Putumayo. La información que circula en estas ceremonias requiere de la guía de los mayores y las mamas:

La Madre Tierra llora, hay quienes la escuchan: estaba ya amaneciendo, cuando empecé a escuchar un llanto muy triste, amargo. Cuando me puse a mirar qué era... me estremecí, era la propia montaña de Sachamates, yendo de Mocoa para Pasto, la que estaba llorando. Podía sentir su llanto en mi cuerpo, en mi vientre. Estaba angustiada y empecé a preguntar qué estaba pasando, y me decía el remedio que tenía que escuchar en silencio. Venían unas mayores ingas con su pacha, con bastones grandes, estaban como marchando. Estaban muy bravas, repeliendo algo. Escuché la voz de la Madre Tierra, me decía que lloraba, porque veía cómo los hijos se mataban entre sí y esa sangre que le caía sobre ella le dolía mucho. También porque le quieren sacar el oro que tiene en el vientre. Después de esto me puse a llorar mucho, me tocó ir a buscar al Abuelo Querubín, que haga el favor y me ayude. Él me dijo: ‘a mí casi me pone a llorar, hay que trabajar en eso’ (GARCÍA, 2016).

Emérita, la mayora Nasa, coincide en sus planteamientos con la visión narrada por la aprendiz: “lo que más nos ha dolido es la contaminación de la Madre Tierra. No solamente por las petroleras, sino por tanta sangre inocente de nuestros hermanos y hermanas Nasa que se ha regado” (PATIÑO, 2018).

Con estas líneas de pensamiento ancestral, las mujeres como guardianas del territorio, en el más amplio e integral sentido de la palabra, asumen el rol de cuidadoras, dando el tránsito del espacio comunitario a uno regional:

Una tarea que nos dejan nuestros sabios ancestros es armonizar, luchar, porque ahora nos toca salir a los páramos del Cauca a conseguir las medicinas para venir al Putumayo o la Amazonía a luchar para sanar y armonizar el vientre de la Madre Tierra y defender la vida con plantas del páramo. Esas plantas ya no se consiguen, ya no se puede ir con confianza porque esas plantas están contaminadas, por la fumigación, el petróleo, los químicos. Los espíritus se van lejos a buscar otras partes donde no hay tanta contaminación. La lucha por defender la Madre Tierra, la sabia naturaleza, la coca; hablar con nuestros hermanos, hermanas que no destruyamos lo poco que nos queda, que evitemos seguir vendiendo nuestra Madre Tierra a las petroleras, los megaproyectos, la minería. La lucha es que todo el mundo nos concienticemos, que trabajemos como antes la tierra, sembrar, traer nuestros árboles sagrados, ancestrales, árboles que desintoxiquen el agua. Ya no nos queda más remedio, la lucha (PATIÑO, 2018).

Conclusiones

Ante la crisis orgánica del capitalismo en su fase neoliberal y la devastación de las condiciones que permitan la vida en la era del Antropoceno de la tierra, es un imperativo ético inaplazable, escuchar voces silenciadas por siglos de opresión, colonialismo, patriarcado y extractivismo. La violencia epistémica que ha silenciado estas diversas epistememes se trasciende a través de métodos de investigación despojados de prejuicios y estereotipos que convocan a replantear las preguntas y los caminos para intentar resolverlas. Esto puede contribuir al cuidado del territorio, la mitigación del cambio climático ante los retos del capitalismo contemporáneo a la Amazonia.

En ese sentido es necesario ampliar la mirada ante la diversidad de voces presentes en el territorio, lo que requiere grandes esfuerzos investigativos de carácter transdisciplinar, dialogante y colaborativo. Estas voces excluidas de la historia oficial se han opuesto al extractivismo en la Amazonía, a los planes que la nombran como distrito minero. Esta oposición surge de otras epistemologías que han creado una cartografía de resistencias andinoamazonicas que luchan por permanecer en el tiempo y el espacio con un sentido de interconexión y unidad.

Los esfuerzos investigativos de una historia desde abajo, tienen como reto descolonizar la

historiografía, las narrativas, interpretar la historia desde “la ley de origen”, desde otras epistemologías distintas a la dominante, lo que implica rediseñar los métodos de investigación, atreverse a ampliar la mirada, dialogar, integrar categorías analíticas del pensamiento propio del piedemonte andinoamazónico como espacio vital de conocimiento.

Aproximarse a la conexión del territorio y la comprensión de la Madre Tierra desde la unidad y como ser sentipensante permite comprender el sistema de pensamiento andinoamazónico que incide en los movimientos sociales, es el lugar de donde nace la fuerza para defender la vida, oponerse al extractivismo y a la devastación planetaria. Permite realizar conexiones entre las diversas modalidades de violencia sexual ejercida por los órdenes armados patriarcales en disputa, contra las mujeres y las niñas y las agresiones a la biodiversidad por la aspersion de glifosato y los ecosistemas, pues como señalan las lideresas del territorio, la Madre Tierra es la primera mujer agredida. Estas líneas de pensamiento surgen al calor de las luchas, en esa necesidad de interpelar la realidad para transformarla y en solidaridad con las generaciones venideras. La politización del cuidado, la defensa de la vida, el agua y el territorio, la teología amazónica, son la emergencia de un profundo sentido de cuidado colectivo, del bien común que, en el caso del Putumayo, tiene fuertes raíces en un sistema de pensamiento abierto, dialogante e intercultural.

Referencias Bibliográficas

ASOMI. *La Chagra de la Vida*. Encuentro de Mujeres Indígenas de la Medicina Tradicional. Bogotá D.C.: UMIYAC, 2004.

BOFF, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2002.

CAYÓN, Luis. *Pienso luego creo*. Bogotá D.C.: ICANH, 2012.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. *El Placer: mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Bogotá: Editorial Taurus, 2012.

GAGO, Verónica. *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

JIMÉNEZ, Chicangana Olga. *Semillas de Paz*. Bogotá D.C.: Taller artes gráficas, 2001.

LANGDON. Esther Jean. Configuraciones del chamanismo Siona. Modos de performance en los siglos XX y XXI. En: *Revista Maguaré* 34, págs:17-47, ene/jun., 2020. Disponible en: (<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/90387>) Consultado el 11 de septiembre de 2020.

GIRALDO, Javier. *La reivindicación urbana*, Bogotá D.C.: Revista Controversia, 1987.

“Memorias Encuentro de la Cocha. Mocoa, 2005”, Archivo Tejedoras de Vida. 2005.

Entrevistas

Emérita Patiño, entrevista personal (Mocoa: nov. 2018).

Fernando Narváez, entrevista personal (Puerto Asís: oct. 2018).

Juliana García, Lideresa afrodescendiente bajo Putumayo, entrevista personal (Villagarzón: jun. 2016).

Mama Rosario Chicunque, entrevista personal (Mocoa: ago. 2018).

Zereida Romero, entrevista personal (Puerto Asís: mar. 2017).