



**Universidad del
Rosario**



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT

Hacia el cuidado para la vida en todas sus formas:

**La soberanía alimentaria etnocampesina andinoamazónica a base de prácticas
ancestrales y la agroecología como estratégica para vivir vidas dignas en el territorio**

Autora

Katharina Busch

Directoras

Dr. Hendrikje Grunow

Nathaly Jiménez-Reinales

Trabajo para optar el título de:

Magister en Conflicto, Memoria y Paz

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Bonn - Alemania

27.12.2024

Resumen

Para un territorio marcado por conflicto, en el que la agricultura industrial y la explotación de los recursos naturales han sido históricamente factores clave, amenazando la integridad y el tejido social de las comunidades campesinas marginadas, formas *otras* de co-existir se vuelven imprescindible para imaginarse un futuro digno en la Andinoamazonía. Aprovechando los hallazgos de las teorías ecofeministas y la ecología afectiva, inspirado también por la opción decolonial, esta tesis explora el potencial de las formas endógenas de desarrollo para garantizar la vida digna en el territorio andinoamazónico a través de un estudio en profundidad de las prácticas ancestrales y agroecológicas del etnocampesinado. Para este estudio se realizó una investigación cualitativa, etnográfica, con un enfoque ontológico y epistemológico subyacente a la existencia etnocampesina en los contextos rurales de los municipios de Villagarzón y Mocoa en el Putumayo, Colombia. Así se muestra que, dentro de las ontologías heterogéneas del etnocampesinado, las relaciones cuerpo-territorio constituyen el punto de partida de prácticas agrícolas que tienen en el centro el cuidado de la vida en todas sus formas y así promueven el relacionamiento afectivo y recíproco. Sin embargo, curar el relacionamiento territorial requiere la descolonización colectiva de las relaciones con la selva y el suelo andinoamazónico, hegemónicamente arraigadas en el desapego, y forma parte del enfoque etnocampesino. Así se introduce la selva epistemo-estesis, que permite la afectividad y así el reconocimiento de la interdependencia de la vida reflejándose en las prácticas agrícolas emprendidas en el contexto particular para el fortalecimiento de la soberanía alimentaria. Este estudio, con sus hallazgos vinculados al cuidado y la relacionalidad en las prácticas etnocampesinas, quiere contribuir y vincular los Estudios de Paz y Conflicto con los Estudios de Ecología (Afectiva).

Palabras Clave: Afectividad, agroecología, Andinoamazonía, el cuidado para la vida en todas sus formas, desarrollo endógeno, etnocampesinado, vida digna, soberanía alimentaria

Abstract

For a territory marked by conflict, in which industrial agriculture and the exploitation of natural resources have historically been key factors driving environmental destruction, threatening the integrity and the social fabric of marginalized peasant communities, *other* forms of co-existence become essential to imagine a dignified future in the Andean-Amazon. Tapping into findings of ecofeminist theories and affective ecology, further inspired by the decolonial option, this thesis explores the potential of endogenous forms of development to guarantee dignified living in the Andean-Amazonian territory through an in-depth study of ancestral and agroecological practices of local ethno-peasantry. For this study, a qualitative, ethnographic research was carried out, focusing on ontological and epistemological perspectives underlying etnocampesino existence in the rural contexts of the municipalities of Villagarzón and Mocoa in Putumayo, Colombia. As such it is shown that within heterogenic etnocampesino ontologies, body territorial relations constitute the point of departure for agricultural practices that are centered around More-than-human Ethics of Care (MTH EoC) and thus promoting affective and reciprocal relations. However, healing the territorial relationship requires the collective decolonizing of relations with the Amazon forest and Andean-Amazonian soil, hegemonically rooted in detachment, and forms part of the etnocampesino approach. Hence, a selva epistemo-aesthetics is introduced, which allows affect and thus the recognition of the interdependence of all life to be reflected in the agricultural practices undertaken in the particular Andean-Amazonian context for the purpose of strengthening food sovereignty. This study with its findings linked to care and relationality in ethno-peasant practices seeks to contribute to and link Peace and Conflict Studies with (affective) Ecology.

Keywords: Affect, Agroecology, Andean-Amazon, dignified living, endogenous development, ethno-peasantry, Food Sovereignty, More-than-human Ethics of Care (MTH EoC)

Agradecimiento

Mi más sincero agradecimiento a la comunidad etnocampesina de Mocoa y Villagarzón que me ha permitido entrar en sus mundos, enseñándome como se vive en el territorio andinoamazónico. Honro profundamente su resiliencia y su trabajo y quedo inspirada para siempre con sus formas de estar y entender los mundos vivos.

Gracias también a la familia de la Anaconda y sus vecinos y especialmente a Maria Claudia por recibirnos en su casa. Gracias por su amistad y su apoyo en el proceso de asomarnos al territorio.

Quiero agradecer a mi supervisora Nathaly Jiménez Reinales por abrirme las puertas a este territorio tan especial, apoyándome con la misión de aportar desde una perspectiva ecológica a los Estudios de Conflicto, Memoria y Paz.

Quiero dar las gracias a mi supervisora, la Dra. Hendrikje Grunow, por su apoyo constante, su paciencia y su retroalimentación durante el proceso de redacción. Su confianza me dio fuerza.

También quiero agradecer el DAAD para la beca durante mis estudios en Colombia.

A mi compañero y mis amigas más cercanas que me han apoyado emocionalmente durante este recorrido intenso.

Gracias a mis papas por su apoyo, su confianza y su amor constante.

A mis abuelos con quienes me hubiera encantado compartir mi experiencia y escuchar sus historias sobre sus vidas campesinas y la transición a la ciudad. En memoria suya.

Por último, quienes deseen acceder los datos de mi estudio, incluso las transcripciones de las entrevistas y mis notas del diario de campo de mi estudio etnográfico, pueden ponerse en contacto conmigo por correo privado: katharina.busch97@googlemail.com.

Abreviaturas

ACFPCA	Agricultura Campesina Familiar Pluriétnica y Comunitaria – Andinoamazónica
ASOMI	Asociación de Mujeres Indígenas “Chagras de la Vida”
CELAC	Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIMA	Comité de Integración del Macizo Colombiano
CNA	Coordinador Nacional Agrario
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FMI	Fondo Monetario Internacional
IDEAM	Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales
INVIMA	Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos
MEROS	Mesa Regional de Organizaciones Sociales del Putumayo, Baja Bota Caucana y Cofanía Jardines de Sucumbíos
ONG	Organización no gubernamental
PDET	Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial
RENAF	Red Nacional de Agricultura Familiar
SPG	Sistema Participativo de Garantías
UNDROP	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales
UNEP	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
USDA	Departamento de Agricultura de los Estados Unidos

Glosario

Abya Yala	Palabra de la lengua kuna (Panamá, Colombia) que se ha utilizado en la resistencia indígena y decolonial para referirse a las Américas, desafiando la designación externa de los continentes.
Açaí	<i>Euterpe oleracea</i> ; Palma amazónica cuyos frutos del mismo nombre tanto como sus palmitos son comestibles.
Agricultura sintrópica	Forma de agricultura en la cual se imite el bosque planteando diversas semillas de plantas autóctonas en alta densidad.
Andinoamazonía	Territorio geoestratégico conformado por el Putumayo, el Corregimiento Jardines de Sucumbíos (Nariño) y el municipio Piamonte (Cauca)
Ambil	Medicinal tradicional de comunidades indígenas de la Amazonía; pasta negra de hojas de tabaco cocidas y otros ingredientes
Bocachi	Método (japonés) de producción de abono orgánico por apilamiento de materia orgánica fermentada por bacterias
Canangucha	<i>Mauritia flexuosa</i> ; También conocido como Moriche es una palma tropical. Sus frutos comestibles también se llaman canangucha.
Cananguchales	Ecosistema acuático formado por varias palmas canangucha. Por sus reservas de agua son ecosistemas con importancia particular en la Andinoamazonía.
Chagra	Jardín medicinal sagrado en contextos indígenas campesinos, tradicionalmente espacio de mujeres
Chontaduro	<i>Bactris gasipaes</i> ; Palma tropical, el fruto también se llama chontaduro. Se lo puede comer cocinado.
Copoazú	<i>Theobroma grandiflorum</i> ; Cacao blanco silvestre de la Amazonía
Frailejón	<i>Espeletia pycnophylla</i> ; Endémica de los biomas de páramo de Ecuador y Colombia y con un papel esencial en el ciclo hídrico
Hojarasca	Capa de hojas que han caído de los árboles
Inche	<i>Caryodendron orinocense</i> ; De la familia de las euforbiáceas, también conocido como <i>cacay</i> . Es un árbol de nuez. El sabor de sus frutos oleaginosos parece a almendra.
Macambo/ Maraco	<i>Theobroma bicolor</i> ; Cacao silvestre de los bosques tropicales, también conocido como cacao maraco.
Mambe	Medicina tradicional de diferentes pueblos indígenas de la Amazonía, como los Murui; Polvo verde hecho de coca tostada y cenizas de hojas de yarumo
Mamo	Líder espiritual indígena de los pueblos Kogui y Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta
Páramo	Ecosistema de tundra alpina con vegetación arbustiva que se encuentra entre aproximadamente 2 900 y 5 000 metros sobre el nivel del mar.

Rapé	Medicina sagrada utilizada por diferentes pueblos indígenas de la Amazonia. Se compone por diferentes hierbas de la selva.
Sachainche	<i>Plukenetia volubilis</i> ; Planta oleaginosa de la familia de las euforbiáceas, nativa de los bosques tropicales
Taita	Hombre mayor indígena, autoridad (espiritual)
Terra preta	Tierra especialmente fértil que se encontró en la cuenca del Amazonas y es prueba de la antigua actividad agraria humana en la Amazonia, también conocido como tierra negra.
Yagé	Remedio tradicional de varios pueblos indígenas de la Amazonía, también conocido como Ayahuasca
Yarumo	<i>Cecropia peltata</i> ; Arbol de la familia de <i>Urticaceae</i>

Indice

1. La necesidad para un paradigma otro en defensa de la vida	2
1.1. Objetivo de la tesis	3
1.2. Planteamiento de la pregunta e hipótesis de investigación	7
2. La Andinoamazonía como territorio con necesidades diferenciales	10
2.1. Suelos andinoamazónicos	11
2.2. Trayectorias de colonización y extractivismo en la Andinoamazonía	13
3. La degradación histórica del campesinado colombiano	16
3.1. La identidad etnocampesina en el territorio andinoamazónico	18
4. Ecofeminismos y ecología afectiva	19
4.1. Éticas del cuidado	23
4.2. Relacionalidad	25
4.4. El afecto y la empatía ambiental	26
5. Etnografía feminista	27
5.1. Posicionalidad	30
5.2. Investigación transcultural	30
5.3. Vulnerabilidad de las personas involucradas	32
5.4. Proceso de acumulación de datos	32
5.4.1. Entrevistas semiestructuradas	33
5.4.2. Observación participante	34
5.3.3. Método auto etnográfico	35
5.5. Sistematización de los datos	36
6. Hacia un desarrollo endógeno enraizado en el cuidado para la vida en todas sus formas - estratégicas etnocampesinas del territorio	36
6.1. El cuerpo-territorio – desde una ontología relacional	37
6.2. Descolonizar la selva	42
6.2.1. Descolonizar el suelo: hacia un entendimiento relacional	47
6.2.2. Recuperar conocimientos en medio de la degradación de los ecosistemas	49
6.3. Selva epistemo-estesis	54
6.3.1. La centralidad ontológica de la espiritualidad	64
7. Conclusión	69
Referencias	74

La pregunta es cómo encontrar la forma en todo el mundo y en Colombia de que los pueblos indígenas puedan tener acceso, como todos los demás, a lo mejor del mundo moderno sin que ese contacto tenga como precio el exterminio de su esencia como personas. La razón de eso es muy simple. No es solamente sobre justicia, no es sobre derechos humanos. Definitivamente no es sobre nostalgia. Es porque la cultura no es algo trivial. No es una decoración. La cultura no es las canciones que cantamos, ni los rezos que pronunciamos. La cultura fin de cuenta se basa en un modelo de valores morales y éticos que colocamos alrededor de cada ser humano para mantener a raya la esencia barbárica que la historia nos ha demostrado que vive en todos nosotros. Por eso la conservación de integridad cultural es la conservación de la civilización misma. La diversidad cultural no es una arrogancia académica. Es la indicación fundamental de como deben ser las cosas.

~ Wade Davis en *El Sendero de la Anaconda* (Angulo, 2019, 1:02:50)

1. La necesidad para un paradigma otro en defensa de la vida

En Colombia se hizo evidente el vínculo directo entre la agricultura y la paz, como se reconoció por parte del ministro federal de Agricultura y Alimentación alemán del partido verde, Cem Özdemir, durante la visita de una delegación alemana a Bogotá en marzo del 2023 (Ministerio Federal de Agricultura y Alimentación, 15 de marzo de 2023). Colombia es uno de los países en que esta conexión entre agricultura y violencia se ha manifestado de la manera más brutal, no solamente durante las últimas siete décadas, sino desde el momento de la colonización de tierras, culturas y seres vivos que vivían y viven en estos territorios. Llegado a este punto, conviene recordar el significado etimológico de la palabra ‘agricultura’ que se refiere a la manera de cultivar (lat.: *cultura*) el campo (lat.: *agri*). “Para sembrar paz hay que aflojar la tierra”, como Fajardo (2002) nos recordó, así que, para cultivar la paz que en esta tesis se entiende como un proceso relacional, hay que regresar a las raíces del conflicto que parecen ser literalmente en la tierra y la manera en la cual se la cultiva.

Encima del conflicto armado y una tradición de políticas de desarrollo descontextualizado, los efectos de la crisis climática ya se notan en el territorio y ponen en peligro la vivencia de sus habitantes. Según las integrantes de la Asociación de Mujeres Indígenas (ASOMI), algunos de los cultivos tradicionales ya no crecen más (Cediel-Becerra et al., 2022, p. 2). Además, no se puede confiar tanto como antes en los calendarios ancestrales de siembra por las incertidumbres climáticas y el clima extremo que trae la crisis climática (Ibid.). Los diferentes factores y formas de conflicto co-existentes en la *Andinoamazonía* requieren respuestas y soluciones particulares para garantizar la permanencia de los pueblos por estos territorios. Porque más que sobrevivir, la ambición sería asegurar vivir vidas dignas (Jiménez Reinales y Cepeda Valencia, 2020, pp. 1–2). Creando una vida digna a través de la actividad laboral está reconocida como un derecho humano en el Artículo 23 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948). En los movimientos ecologistas de base en defensa al territorio, la noción de vida digna está vinculada a las aspiraciones de autonomía, incluso la soberanía alimentaria. Desde este punto de vista, la vida en todas sus formas es digna y, por lo tanto, su protección se considera integral para la vida digna de todos (Ibid.). La reivindicación de medios de vida dignos es una crítica y emancipación de los supuestos en torno a “la buena vida” (Mies y Shiva, 2014, p. 56, traducción por autora) enredados con el paradigma de desarrollo económico dominante y, por lo tanto, rechazados por quienes exigen condiciones de vida dignas. La buena vida ha significado verse obligado a aceptar el modelo de desarrollo llevado por décadas de políticas al nivel regional y nacional que persiguen una estrategia de

desarrollo que contemple la producción agroindustrial, orientada a la exportación, y con una gran falta de sensibilidad hacia las necesidades y estrategias locales y así nunca terminó generando una buena vida para todos, sino mera supervivencia en la mayoría de los casos, como sostienen Mies y Shiva (2014). A su vez, el concepto de vidas dignas hace hincapié en valores diferentes que constituyen una alternativa a la narrativa de la buena vida; En lugar de competencia y agresividad, consumo y crecimiento a expensas de la salud planetaria, una vida digna significa valorar la cooperación comunitaria y el cuidado, respetar los ciclos naturales, privilegiar formas de agricultura ecológicas y regenerativas y “vivir armónicamente entre quienes existen en el territorio” (Jiménez Reinales y Cepeda Valencia, 2020, p. 34). Las estrategias locales insisten en la recuperación de la relación entre los seres humanos y otros seres vivos y honrando las prácticas ancestrales. Este enfoque contrasta con la cultura alimentaria dominante, o el régimen alimentario corporativo, como lo llamó Shiva (2016), siguiendo la premisa de que este mismo sistema es hostil a la vida y una fuerza destructiva que nos priva de la base de nuestra existencia como humanidad. Así que, el enfoque está en las estrategias de las comunidades campesinas diversas, basadas en conocimientos locales y ancestrales para asegurar la soberanía alimentaria como requerimiento para vivir vidas dignas en la Andinoamazonía.

El trabajo etnográfico que formó este proyecto de investigación se concentra en la subregión centro del departamento Putumayo, que incluye los municipios de Mocoa y Villa Garzón. Por su diversidad étnica y cultural, las condiciones ecológicas estratégicas y particulares y su biodiversidad inmensa, esta región requiere una mirada diferencial a su territorio. Las organizaciones de base, formadas por el campesinado afro y mestizo, tanto como indígenas campesinas, llevan mucho tiempo exigiendo la protección de la selva amazónica y los cuerpos de agua, el reconocimiento de sus conocimientos y formas de vida particulares, tanto como el fin de las actividades extractivistas que ponen en peligro el equilibrio ecosistémico. A partir de un proyecto de investigación cualitativa multi-método, se quiere entender a profundidad sus estrategias y el potencial para vivir vidas dignas en el territorio.

1.1. Objetivo de la tesis

La gran pregunta sobre quién y de qué manera alimentar la creciente población humana ha sido un enfoque central al nivel global desde los años setenta en tiempos de una crisis global de alimentación, apuntalada por la publicación *Limits to growth* (esp.: Límites del crecimiento) del 1972 sobre el crecimiento económico y demográfico exponencial en un planeta con recursos finitos. Desde el principio del milenio entonces, la cuestión de la seguridad alimentaria cambió

hacia un discurso sobre “nutrición, control social y salud pública”, concluyó Patel (2009, p. 665). En los últimos tiempos se ha generalizado la opinión, sobre la base de pruebas abrumadoras, de que la producción agroindustrial es uno de los principales motores de la crisis climática (Tamburino et al., 2020). A la luz de la crisis avanzada de pérdida de biodiversidad y de suelos fértiles debido a la desertificación junto a fenómenos meteorológicos extremos, la necesidad de una transición de nuestros sistemas agrícolas y alimentarios se ha traducida en políticas al nivel global con distintos niveles de potencial transformador y ambición. El discurso sigue marcado por dos visiones históricamente enfrentadas, una que se inscribe en un modelo agroindustrial capitalista que ahora propone la intensificación sostenible y otra que sugiere la agroecología como camino para el futuro (Constance y Moseley, 2018, p. 59).

Aunque la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) ha respaldado durante mucho tiempo la opinión de que la agricultura familiar produce alrededor de 70 % de los alimentos del mundo, recientemente, han financiado un estudio de Lowder et al. (2021) que concluye que el campesinado con pequeñas explotaciones agrícolas apenas produce el 35 % de los alimentos. Para responder adecuadamente a la pregunta de quienes alimentan el mundo, hay que mirar no a la producción, sino al consumo; Entre otros factores, es importante tener en cuenta la pérdida y el desperdicio de alimentos en la agroindustria que además incluye la sobreproducción deliberada (ETC Group, 2022). Además, el estudio excluyó el alimento consumido por gente rural, ignorando las redes alimentarias tradicionales de las comunidades campesinas que las sustentan en gran medida (Ibid., p. 4). Las conclusiones de Lowder et al. están en contra de que muchos ONGs, instituciones y académicos reclaman, estimando que hasta un 80 % de alimento está producida por la agricultura familiar (IFAD y UNEP, 2013; Shiva, 2016). Además parece estar vinculada a la idea dominante de que la seguridad alimentaria sólo puede provenir de soluciones técnicas, aliado con el discurso agroindustrial, desacreditando la importancia de la agricultura familiar en el mundo (Tamburino et al., 2020, p. 7).

La visión dominante, neo-productivista, tecnocrática y a favor de las semillas transgénicas ha dirigido las políticas de la FAO en torno a la seguridad alimentaria (Constance y Moseley, 2018, p. 66). Mientras la primera definición de la seguridad alimentaria por la FAO de 1974 fue centrada en el tema de la estabilidad de precios: “Disponibilidad en todo momento de suministros mundiales adecuados de productos alimenticios básicos para sostener una expansión constante del consumo de alimentos y para compensar las fluctuaciones de la producción y los precios” (FAO, 2006, p. 1, traducción por autora). Más recientemente, la FAO

se dirige hacia la dimensión de los derechos humanos, y así el derecho a la alimentación como muchas naciones del mundo lo han incluido en sus constituciones. Asegurar la disponibilidad, el acceso, la utilización y la estabilidad alimentaria se han establecido como las cuatro columnas de la seguridad alimentaria (Ibid.). El movimiento social La Vía Campesina, fundado en México en el año 1993, ha tenido un papel importante en el cuestionamiento de este concepto planteado por la FAO con su enfoque limitado centrado en la intensificación productiva. Marcados por décadas de políticas de ajuste estructural sugeridas por el Banco Mundial y el FMI, que tuvieron como efecto el éxodo rural y el desprecio del campesinado (Araghi, 1995), asociaciones campesinas, como la Vía Campesina vinieron con una agenda proponiendo la Soberanía Alimentaria como condición imprescindible para la Seguridad Alimentaria, considerando el plano social (Patel, 2009, p. 665). Durante el Cumbre Mundial de la Alimentación de 1996, Vía Campesina propuso el concepto de la Soberanía Alimentaria, centrando los productores de los alimentos y demandando políticas adecuadas. Su propuesta no solamente cuestiona el comercio global de productos alimentarios en un mundo globalizado (Ibid., p.666). Sino demanda la autodeterminación de los pueblos campesinos en el mundo para definir su propio sistema de producción, consumo y distribución de los alimentos (Patel, 2012, 2). Desde entonces, el concepto de la soberanía alimentaria ha ayudado a la ampliación del entendimiento hacia una posición crítica, antineoliberal y en favor de la alimentación como derecho humano y la autodeterminación de los productores campesinos. Este reclamo fue integrado en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos (28 de septiembre de 2018) (UNDROP) bajo el Artículo 15.4.:

Los campesinos y otras personas que trabajan en las zonas rurales tienen el derecho a definir sus propios sistemas agroalimentarios, reconocido por muchos Estados y regiones como el derecho a la soberanía alimentaria. Este engloba el derecho a participar en los procesos de adopción de decisiones sobre la política agroalimentaria y el derecho a una alimentación sana y suficiente, producida con métodos ecológicos y sostenibles que respeten su cultura.

Además, al nivel regional la FAO con la Ley Marco de Seguridad y Soberanía Alimentaria de 2012 y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en su Plan para la seguridad alimentaria, nutrición y erradicación del hambre de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) 2025 reconocieron el potencial de la soberanía alimentaria, de esa manera creando un marco político y dando impulso a legislativas nacionales coherentes. El asunto de la soberanía alimentaria trata romper con una larga historia de degradación social del campesinado que creó dependencias del mercado mundial que han amenazado la existencia del campesinado sobre todo en el llamado Sur Global (Shiva, 2016). El sistema agroindustrial, introducido por la llamada revolución verde que promovió el uso de

fertilizantes sintéticos y semillas de variedades de alto rendimiento para aumentar la producción en los cultivos, terminó reduciendo masivamente la variedad genética; De una diversidad de 8 500 especies vegetales que antaño constituyeron la dieta humana, hoy se comercializan unos ocho alimentos en el mercado mundial como principales productos alimenticios con bajo valor en nutrición, como lamenta Shiva (2022, p. 13). Las semillas criollas, guardados por los campesinos fueron estigmatizados como “‘primitivas’ e ‘inferiores (...) y de ‘grano grueso’” (Shiva, 2015, p. 83, traducción por autora). Este desarrollo no sólo ha provocado un gran empobrecimiento de la dieta humana, sino también es uno de los desencadenantes de la crisis de la biodiversidad, según Shiva.

En los últimos años, la agroecología se ha consolidado como alternativa a la producción agroindustrial insostenible, con el movimiento mundial de Vía Campesina en los mundos de las organizaciones de base hasta su reconocimiento al nivel institucional global. Agroecología es, en las palabras de Vandana Shiva (2022), “la ciencia de la ecología aplicada a la agricultura” (p.15, traducción por autora). Ella define la agroecología por lo siguiente:

La agroecología sitúa la diversidad en el centro de la producción alimentaria. Cambia la medida de la productividad de los rendimientos de los monocultivos producidos con combustibles fósiles intensivos e insumos químicos a la producción total basada en la biodiversidad de los sistemas biodiversos, incluidas las funciones ecológicas internas proporcionadas por la biodiversidad, que son alternativas a los insumos químicos. (Ibid., traducción por autora)

El propósito de la agroecología está vinculada a una transición económica y un rechazo a una percepción militar bajo el cual “el ser humano se encuentra en guerra con la naturaleza, agricultores compitiendo entre sí y países enzarzados en guerras comerciales” (p. 6, traducción por autora), como lo resume la física y filósofa. Ella aboga por una agricultura ecológica regenerativa sosteniendo que

al conservar e intensificar la biodiversidad en agro-ecosistemas se produce más alimento y nutrición; se incrementen los ingresos de los agricultores, regenerar el suelo, el agua, la biodiversidad y mitigar el cambio climático secuestrando carbono de la atmósfera en el suelo. (Ibid., p. 7, traducción por autora)

Según Shiva, este enfoque particular se basa en la tecnología que provee la funcionalidad de los ecosistemas, llamados “la ley natural de la diversidad y el retorno” (Ibid., traducción por autora). Además, la agroecología “promueve, de diferentes maneras, alternativas a las múltiples crisis globales (sociales, ambientales, económicas y políticas) causadas por el capitalismo”, opina Gómez Gil (2024, p. 18). La agroecología ha sido reconocido por el actual gobierno colombiano de Gustavo Petro como estratégica en el Plan de Desarrollo 2022-2025, Colombia Potencia Mundial de la Vida, y anuncia legislación sobre agroecología “para la transición de la agricultura convencional a la producción agroecológica para aumentar la productividad del

suelo, reducir la degradación ambiental y aumentar la resiliencia climática” (Departamento Nacional de Planeación, 2023, p. 202). Hasta el momento sigue estancado el proyecto de ley sobre agroecología en el Congreso de la República. No obstante se ha lamentado que la agroecología se queda como “un concepto vacío que podría significar cualquier cosa para cualquier persona”, comparable con la trayectoria del término del desarrollo sostenible, ahuecado por la adaptación institucional (Gómez Gil, 2024, p 18). Empresas transnacionales como Monsanto y Syngenta ya han adaptado el discurso sobre una agricultura sostenible que sigue privilegiando el capital frente a la sostenibilidad ecológica (Constance y Moseley, 2018).

Frente a este contexto discursivo, el objetivo de la investigación será la traducción de las experiencias vividas etnocampesinas andinoamazónicas a la academia para enriquecer el discurso de la alimentación global y del desarrollo sostenible con estas mismas estratégicas endógenas de desarrollo que se emprenden por las comunidades mismas en los territorios. Los beneficios de la investigación para los sujetos participantes de la investigación en general será el reconocimiento de sus necesidades y estrategias particulares por parte de la academia que, a su vez, informa las epistemologías y políticas locales, regionales y nacionales.

1.2. Planteamiento de la pregunta e hipótesis de investigación

Partiendo del teórico de los Estudios de Paz y Conflicto más destacado, Johan Galtung, que ha calificado los componentes centrales de la cultura de paz como “no violencia, creatividad y empatía” (Galtung, 1998, p. 18), esta tesis pretende proponer una opción para concretar sobre las condiciones de la cultura de paz. Si bien sus hallazgos sobre la violencia estructural fueron pioneros y han ayudado analizar injusticias sociales incrustadas en el tejido mismo de las sociedades, investigadores de la práctica y el pensamiento decolonial como Trejo Méndez (2019) entre otras, han señalado que este concepto aún se queda corto en cuanto a la violencia epistémica que se está presentando en contextos colonizados. Para establecer el análisis sobre la violencia epistémica en el caso andinoamazónico, hay que diseccionar la lógica moderna de desarrollo que está directamente vinculada a la lógica de la colonialidad y, por tanto, de la opresión y la separación (Mignolo y Walsh, 2018). Siguiendo la argumentación de (eco-)feministas como Carolyn Merchant (1989) y marxista-feminista Silvia Federici (2004), para entender la lógica moderna hay que elegir el punto de partida que precede el proyecto colonial transatlántico: El cercamiento de las tierras en Europa durante la Edad Media. El cercamiento inicial de la tierra y los derechos de propiedad privada se presentaron en Europa a partir del siglo ^{XIII} y han provocado la explotación de recursos naturales, el desplazamiento y la inseguridad alimentaria en las poblaciones rurales (Merchant, 1989). Además, por este proceso

se forzó una cultura de separación á la Descartes entre los seres humanos y su entorno natural vivo que perdura y que se ha importado mucho más allá de Europa durante el proyecto de colonización que, como podría decirse, a pesar de ser terminado oficialmente, continua por medios diferentes hasta hoy día con el imperativo desarrollista moderno (Mies y Shiva, 2014, p. 71). La intervención en la naturaleza, justificada a base de la lógica de la separación y la dominación, reivindicando que el ser humano se encuentre en una posición superior (Merchant, 1989, p. 102), ha producido formas insostenibles de agricultura que producen altos rendimientos para la plusvalía a costo del funcionamiento saludable de los ecosistemas de los que los seres humanos formamos parte y de los que dependemos. Además la producción intensa por métodos agroindustriales dirigido al exporte que se estableció mediante la llamada revolución verde en los años sesenta del siglo ^{XX}, ha causado hambre y dependencia de los pueblos campesinos en diferentes partes del mundo, sobre todo en el Sur Global (Rabhi, 2018, pp. 36–38). Colombia no es una excepción. Al contrario, la Andinoamazonía presenta un caso ejemplo para la destrucción de los suelos y la violencia en contra las practicas ancestrales de agricultura rendidos menos productivos en el nombre del desarrollo y así, del crecimiento del pib (Ibid.). La pregunta de fondo que se desprende de estas conclusiones sobre la conexión entre violencia y formas de trabajar y relacionarse con la tierra/ agricultura sería, por tanto, la siguiente: ¿De qué manera las diferentes formas de relacionarse con la tierra y el entorno vivo producen prácticas agrícolas diferenciales con resultados diferentes con respecto a condiciones socioeconómicas y territoriales? Esta pregunta implica que no todas las formas de gestión de la tierra provocan violencia y que, por lo tanto, también existen formas diferentes que, en vez de modos agrícolas basadas en la lógica de la modernidad y separación, están arraigadas en una cosmología que “privilegie las relaciones”, para expresarlo en las palabras de Mignolo y Walsh (2018, p. 135, traducción por autora). Esto plantea la cuestión de qué tipo de paradigma o ética subyace a una agricultura que podría sustituir, y ya la está sustituyendo, el modo agrario-desarrollista que está generando el empobrecimiento tanto financiero como espiritual-cultural del etnocampesinado de la Andinoamazonía y más allá. Para el contexto andinoamazónico del Putumayo se desarrolla la siguiente pregunta de investigación:

¿De qué manera pueden las prácticas ancestrales y agroecológicas etnocampesinas andinoamazónicas para el fortalecimiento de la soberanía alimentaria contribuir a vivir vidas dignas en los territorios andinoamazónicos colombianos?

A partir de esta pregunta se puede desarrollar la siguiente hipótesis: Las prácticas ancestrales, agroecológicas etnocampesinas para el fortalecimiento de la soberanía alimentaria habilitan

vivir dignamente en el territorio andinoamazónico colombiano. De ahí se han desarrollado las siguientes sub-preguntas y objetivos para analizar:

Sub-pregunta 1: ¿Qué rol tiene la relación cuerpo-territorio para la existencia digna en el territorio andinoamazónico para el etnocampesinado?

Objetivo 1: Aclarar el rol de la relación cuerpo-territorio y su significado para la existencia digna en la Andinoamazonía para el etnocampesinado.

Sub-pregunta 2: ¿De qué manera la descolonización de la selva resulta ser un requisito para cultivar la soberanía alimentaria en el territorio andinoamazónico?

Objetivo 2: Analizar como la descolonización de las relaciones con la selva se requiere para cultivar la soberanía alimentaria en el territorio andinoamazónico.

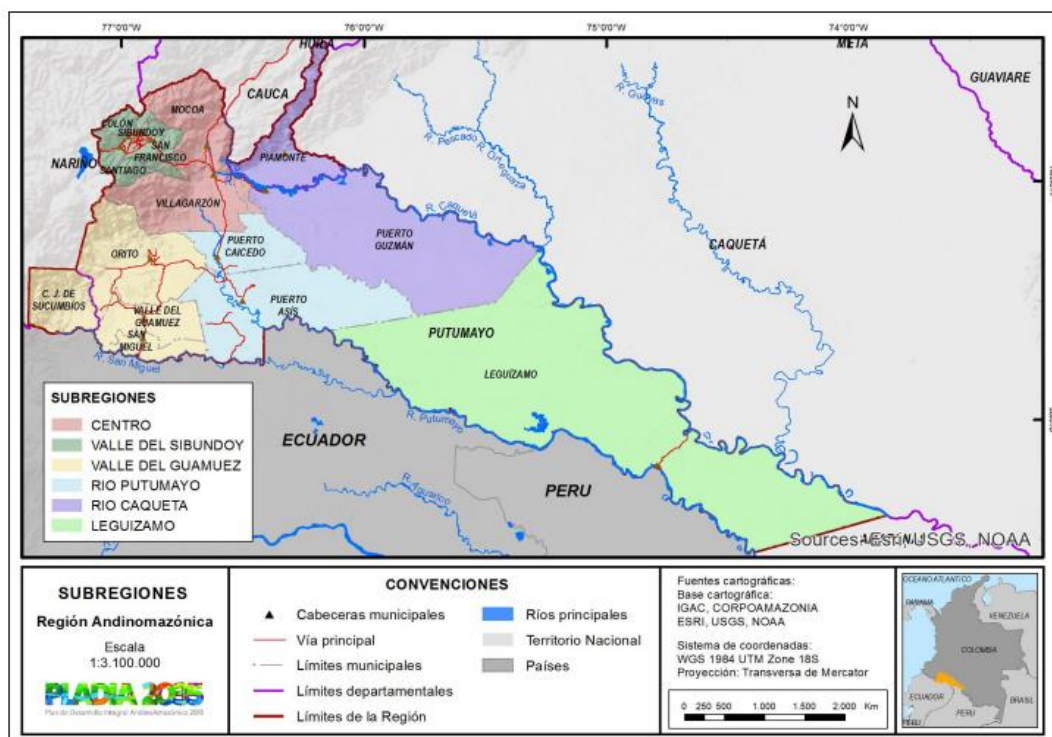
Sub-pregunta 3: ¿Qué formas de saberes otros se adoptan a través de las prácticas ancestrales y a base de la agroecología para el fortalecimiento de la soberanía alimentaria en los territorios andinoamazónicos?

Objetivo 3: Establecer el saber otro/ los saberes otros que se adoptan a través de las prácticas distintas de cultivar la tierra por parte del etnocampesinado para fortalecer la soberanía alimentaria en la Andinoamazonía.

Para entender las practicas ancestrales que han inspirado significadamente la agroecología, hay que entender el paradigma, o más bien la cosmovisión detrás de ellas y de qué manera se diferencian de la lógica agroindustrial desde el desarrollo capitalista que ha casi provocado su extinción. En el capítulo siguiente se establece el contexto andinoamazónico como territorio particular desde el cual nacen las prácticas etnocampesinas, sujeto de investigación de esta tesis. El capítulo tres quiere iluminar la historia del campesinado colombiano para clasificar el sujeto en el contexto social general y da contexto a la identidad etnocampesina. El marco teórico se introduce en el siguiente capítulo a través del ecofeminismo y los estudios de ecología incluso afectiva. Se continúe la tesis con la metodología que se base en la etnografía feminista. El proceso de acumulación y análisis de datos se presenta ahí. Las practicas ancestrales y agroecológicas por parte del etnocampesinado en la Andinoamazonía y su contribución para vivir vidas dignas en el territorio se analizan en el capítulo seis. Para dar conclusión a la investigación se reflejarán los argumentos, incluso las carencias y prospectos para investigaciones futuras.

2. La Andinoamazonía como territorio con necesidades diferenciales

La Andinoamazonía colombiana se extiende sobre tres departamentos: el Putumayo, el municipio de Piamonte en la Baja Bota Caucana y el Corregimiento Cofanía Jardines de Sucumbíos del municipio de Ipiales en el departamento de Nariño. Se define este territorio andinoamazónico, ampliando lo que es el departamento del Putumayo, debido a sus largas relaciones y continuidades en el proceso de colonización y poblamiento. Además, la distancia geográfica entre el municipio caucano de Piedemonte y Cali, capital caucana, hace que los habitantes recurran a servicios como de la salud o de la educación a través del Putumayo (MEROS, 2017, pp. 54–55). La región está conformada por la Cordillera central de los Andes con el Valle de Sibundoy, el pie de monte amazónico entre los ríos Caquetá, Putumayo y San Miguel y la llanura amazónica hasta el departamento del Amazonas (Ibid., p. 63). Dos de los trece municipios del Putumayo que conforman la Andinoamazonía, fueron sujeto del estudio de caso. Ambos, Mocoa y Villagarzón, constituyen la subregión Centro, coloquialmente llamado Medio Putumayo. La subregión Centro se caracteriza por su diversidad en sistemas de tierra y sus habitantes que en su mayoría son procedentes de departamentos vecinos como Nariño o migraron de otros municipios del Putumayo. Además, la conectividad vial central por la capital de Mocoa permite la comunicación y el flujo de productos en todas las direcciones, incluso al centro de Colombia (Ibid., pp. 66-67).



Mapa 1: Subregiones de la Andinoamazonía. Fuente: MEROS, 2017

Por sus características históricas y geográficas, la Andinoamazonía se define por una “diversidad ecosistémica y ambiental, cultural y social, productiva y económica, política y organizativa” (Ibid., p. 7). No se trata en absoluto de una zona geográfica homogénea; Diferentes ecosistemas conforman el territorio, como los páramos sobre la cordillera con su clima frío y húmedo, el Valle del Sibundoy que se originó en la laguna Quindicocha y donde hoy se trabajan diversos cultivos, el piedemonte en donde “comienza la transición” (Ibid., p. 64) hacia la selva y la llanura amazónica. En términos geomorfológicos, la Andinoamazonía se encuentra sobre colinas y suelos arenosos arcillosos. Por causa del constante movimiento de las placas tectónicas, la zona occidental de la Andinoamazonía se encuentra con mayor riesgo de erupciones volcánicas y corrimientos de tierras. Además, erosión y socavación de las alturas topográficas pueden causar derrumbes y provocar inundaciones en las regiones llanas (Ibid., pp. 69-70). El territorio andinoamazónico, también coloquialmente llamado corazón hídrico por su enorme potencial del agua, se constituye por la conectividad con el río Amazonas y el Pacífico, creando “una de las redes hídricas más importantes del planeta” (Ibid., p. 72). El macizo colombiano que se refiere a una parte de los Andes de la cordillera central, incluyendo el Valle de Sibundoy, estrechándose hacia los departamentos de Nariño, Huila y Cauca, es fuente del 70 % del agua dulce del país. Además, el macizo se caracteriza por trece páramos y alberga las cuencas de cinco ríos: el río Patía que fluye hasta el Pacífico, el río más grande de Colombia, el Magdalena, y el río Cauca que se desembocan en el Atlántico y los ríos Putumayo y Caquetá que ambos se unen con el río Amazonas (Lyons, 2020, p. 108).

2.1. Suelos andinoamazónicos

La diversidad de suelos en la Andinoamazonía es muy alta. Corpoamazonía clasificó catorce tipos de suelos diferentes en el territorio (MEROS, 2017, p. 77). A pesar de su diversidad de suelos, el territorio tiene una historia de degradación y erosión por el tratamiento inadecuado orientado por las dietas andinas y luego las prácticas agrícolas institucionales basados en el paradigma de desarrollo económico (Lyons, 2020). Entre los años 1934 y 1974 se experimentó con diferentes formas de tenencia de tierras y agricultura comercial, produciendo para e intercambiando productos con otros partes del país. Después del boom de pieles de fauna silvestre para los mercados estadounidenses y europeos se comercializó la madera fina de la Amazonía y la venta de productos agrícolas como maíz, arroz, plátano y yuca (Culma Vargas y Guerra Rudas, 2015, p. 66). El cultivo de especies andinas en la Andinoamazonía además muestra la estrecha conexión histórica de la región con los Andes, no solo geológicamente por la conexión de los ciclos del agua que viene de las montañas altas fertilizando la llanura

amazónica, sino también por relaciones sociales que se explican en más detalle en el subcapítulo 2.2. (Lyons, 2020, p. 158). Sin embargo, para cultivar según una dieta andina había que talar bosques que implicaba la exposición del suelo al sol y las lluvias trópicas intensas que rápidamente secaron la tierra y arrastraron los nutrientes (Ibid., p. 14).

La Taxonomía de Suelos del Departamento de Agricultura de Estados Unidos (USDA) y del Estudio Cooperativo Nacional del Suelo, fue institucionalizada en Colombia en los años setenta. Según la lógica de la taxonomía estadounidense, los suelos andinoamazónicos se consideraron “empobrecidos” (Ibid., p. 72, traducción por autora), incurriendo en varios supuestos problemáticos al igualar las características intrínsecos pobres de los suelos con las de la población, como ha analizado Lyons. Aparte de la estigmatización, esa caracterización resultó en medidas políticas como *Servientrega suelos* que anima a la población a enviar muestras de suelo para un análisis con el fin de recibir una recomendación para el tratamiento apropiado de su suelo implicando su corrección por abonos químicos para la producción de cultivos comerciales (Ibid., p. 102). Sin el uso de abonos químicos el suelo extremadamente arcilloso con altas cantidades de aluminio y óxido de hierro no da para una variedad de cultivos comerciales (Ibid., p. 71). No obstante, cultivar de esa manera, basada en la lógica de la revolución verde, el suelo se acaba después de solo dos o tres cosechas consecutivas, terminando sobresaturado con unos nutrientes y la carencia de otros (Ibid., p. 73). Estos suelos ‘acabados’ están convertidos entonces en pastos para la ganadería. Si bien la ganadería es inapta para los suelos de la región, ocupa una quinta parte de las tierras del departamento de Putumayo (Duarte, 2016, p. 170). Para la subregión Centro, se recomienda la conservación de bosques por la fertilidad limitada de los suelos (MEROS, 2017, p. 619). El bosque denso en el municipio de Villagarzón cubre un área de 57,92 % y de pastos un 23,23 % (Ibid., p. 669). En Mocoa, el bosque denso corresponde al 67 % del área mientras que el 16 % del suelo se encuentra cubierto de pasto (Ibid., p. 616). La ganadería es uno de los motores principales de deforestación de la Amazonía, incluso antes que el cultivo de uso ilícito (Duarte, 2016, p. 170). Según el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (8 de septiembre de 2023), el 14 % de la tala de bosque está motivada anualmente por cultivos de coca. Se notó en la Actualización del Plan de Acción de Biodiversidad 2024-2030, que se había reportado 83 % de la deforestación en zonas de Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) a nivel nacional en el 2022, incluyendo el Putumayo y el Piedemonte del Caquetá como dos de estas regiones con mayor incidencia (Departamento Nacional de Planeación, 2024).

2.2. Trayectorias de colonización y extractivismo en la Andinoamazonía

La Amazonía tiene una larga historia de colonización y extractivismo dada a su gran potencial biodiverso que creó “el afán estatal de integrar una Amazonía ‘salvaje’ al control nacional” (Duarte, 2016, p. 173). En Putumayo, el despojo de los pueblos originarios por parte de colonos y la industria (petrolera) son efectos de la misma. Sin embargo, no se debe ignorar las complejas identidades y motivaciones de los colonos para asentarse en el Putumayo, que no siempre fueron puramente económicas sino, en ciertos casos, a su vez consecuencia de desplazamiento forzado (Ibid.). La ampliación de la frontera agrícola para tener acceso a la tierra es una práctica que se observa por toda Latino América y también en el Putumayo. Según Lyons (2020, p. 74), este fenómeno se debe a la construcción de bosques como territorios inhabitados o “vacíos” por parte del Estado que hace posible o, más bien, en muchas ocasiones dirige la tala de bosques para generar predios. A la inversa, sin embargo, esto no significa que los títulos de propiedad de la tierra conduzcan a una reducción en deforestación, porque como muestra la historia agraria del Putumayo, las formas dominantes y descontextualizadas de agricultura implican la destrucción del bosque para el cultivo de plantaciones y la ganadería.

El departamento Putumayo es territorio ancestral de los pueblos indígenas Inga, Kamëntsa, Siona y Cofán. Mientras que los Inga son descendientes de los Incas de Perú, los Siona habitaban en el actual territorio de Ecuador hasta poblar parte de los actuales municipios de Puerto Asís, Puerto Caicedo y Puerto Guzmán. Los Inga se asentaron en el Valle de Sibundoy en el siglo ^{XV} tras los esfuerzos de expansión del imperio, donde terminaron a cohabitar el territorio con los Kamëntsa. Lograron poblar entonces el Alto y el Centro Putumayo. Los Cofán vivieron ancestralmente en el Bajo Putumayo entre los ríos San Miguel, Guamuez y Aguarico. Estos pueblos viven hasta hoy día en la Andinoamazonía, aunque sus resguardos son una fracción de las áreas que una vez habitaron (Duarte, 2016, pp. 177–178). Por varias olas de despojo eclesiástico de la misión capuchina y estatal, como por ejemplo con la Ley 51 de 1911 que convirtió el valle de Sibundoy en tierra baldía, los pueblos nativos fueron expulsados de sus tierras ancestrales. Las tierras reclamadas por el pueblo Inga se estrechan por gran parte de la hoy subregión Alta y Centro (Ibid., pp. 182-183).

El poblamiento de la región andinoamazónica refleja por parte lo que se terminó el ciclo “migración- colonización- conflicto- migración” (MEROS, 2017, p. 54). La diversidad étnica del campesinado en el Putumayo se remonta a los tiempos de la colonización española y continuó durante el proceso de construcción del Estado-nación, hasta los flujos de migración más recientes por causa del conflicto armado. Según MEROS (2017), se distinguen los tipos de migración entre por ejemplo “la colonización espontánea, la colonización directiva, la

colonización extractiva, la colonización militar y la colonización armada” (p.54). Aunque el Putumayo fue colonizado bajo la corona española y hasta el siglo ^{XIX}, incluso a finales del siglo ^{XIX} mayormente por la comercialización de caucho y la quina, la integración del territorio por medio de proyectos de poblamiento estatal no se realizó hasta los 1930 (Culma Vargas y Guerra Rudas, 2015, p. 26). Sin embargo, estas tierras oficialmente tratadas como *terra nullius*, de vez en cuando reclamados baldíos, fueron para nada deshabitados; La mano de obra esclavizada de personas indígenas Huitoto – o Uitoto-, Bora, Ocaina y Andoque fue utilizada para la explotación del caucho, de quienes al menos 40 000 lo terminaron sin vida (Culma Vargas y Guerra Rudas, 2015, p. 29). Incluso, durante el dominio de la empresa Arana, previamente llamada Peruvian Amazon Company, en la región a partir de 1904, numerosos indígenas y trabajadores del caucho a los que se consideraba competencia fueron asesinados (Ibid.). Un genocidio por él que se pidió perdón sólo en esta legislatura del actual presidente Gustavo Petro en el 2024.

En lo siguiente se tratará de esbozar los distintos periodos migratorios del siglo ^{XX} que han caracterizado la población campesina del Putumayo, como fue descrito por el informe del Centro de Memoria Histórica (CNMH) (Culma Vargas y Guerra Rudas, 2015). Al inicio del siglo ^{XX}, se ordenó por la Misión Capuchina la colonización del Bajo Putumayo, con el objetivo de la construcción de una carretera entre Pasto y Mocoa. Los pobladores vinieron mayormente de Huila y del Caquetá. Al mismo tiempo, en la zona del Bajo por la ciudad de Puerto Asís, se asentaron familias indígenas Huitoto que escaparon la esclavización durante la fiebre del caucho (Ibid., 2015, p. 53). En su mayoría los llamados colonos son mestizos y campesinos de otras partes del país. Ellos también luchaban por su legitimidad y títulos de tierra. Predios titulados les convirtieron otra vez en campesinos legales, sobre todo si empezaran a producir para el mercado global (Ramírez, 2022, p. 33). Una colonización militar tuvo lugar durante el conflicto con el Perú entre los años 1932 y 1934. Esto causó el asentamiento de personas de Huila y de Nariño por razones comerciales en proximidad del Ejército. Hay que mencionar que en el año 1940 con la entrada en vigor del Decreto Ley 1421 que implicó la disolución de todos los resguardos indígenas de Colombia, convirtiéndolos en tierras baldías entre otros, otra vez dio impulso a la migración de familias indígenas de Nariño a Putumayo. Vale mencionar que los resguardos son un relicto de la Colonia que usaban los españoles para ejercer control sobre los pueblos indígenas que esclavizaron para el trabajo de las haciendas. A pesar del rechazo inicial de las mismas por los pueblos después de la independencia y de asuntos del Estado para cancelar cualquier forma de tenencia comunal de tierras, los resguardos permanecieron y los pueblos volvieron a reclamar sus tenencias territoriales históricas (Rojas Herrera, 7 de octubre

de 2023, p. 13). Según el informe del CNMH (Culma Vargas y Guerra Ruda, 2015, p. 46), en el periodo de 1946 hasta 1962 fueron expulsados pueblos indígenas y campesinos de sus tierras en el departamento de Nariño lo cual causó su migración a Putumayo. Se consolidó el modelo minifundio-latifundio durante las décadas de La Violencia y el gobierno militar de Rojas Pinilla en medio del siglo ^{XX}. Otro fenómeno de migración a Putumayo ocurrió durante el auge del mercado de las pieles después de la Segunda Guerra Mundial. Vinieron personas mestizas de clase baja de otras partes del territorio nacional, tanto como personas indígenas viniendo de la cuenca baja del río Putumayo. Se asentaron en las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo (Ibid., pp. 59-60). Aunque después de la prohibición de la casería comercial en 1974, muchos de esos hombres que habían venido para la caza salieron de nuevo del departamento. Otros se quedaron para engancharse en el comercio de maderas finas silvestres, como la teca, en el Piedemonte, Centro Putumayo (Ibid., p. 64).

Por un lado, la llegada de los llamados colonos ha causado tensión entre diferentes grupos de la población. Al otro lado, hay que diferenciar entre ellos mismos sin ignorar la precariedad de sus situaciones de vida en la mayoría de los casos, siendo desplazados en las diferentes épocas de La Violencia y del conflicto armado, hasta la informalidad que ha definido su perspectiva laboral (Ramírez, 2022). Durante los años sesenta, la Texaco recibió concesiones para un terreno de un millón de hectáreas para la exploración petrolera. Parte de la población afro, desplazada por La Violencia en los departamentos vecinos, se asentó en los centros de la fiebre del petróleo, como Orito, Puerto Asís o Puerto Caicedo en búsqueda de oportunidades económicas para sobrevivir (Duarte, 2016, p. 194). La empresa petrolera estadounidense logró establecer unas condiciones de trabajo indignas sin la interferencia del Estado; No contrató sus obreros de manera directa y permanente y les negó la alimentación, el transporte y la educación. Dobló las horas de trabajo sin pagarles sus horas extraordinarias y prescindió de equiparles con ropa de protección o máquinas para buscar el petróleo (Culma Vargas y Guerra Rudas, 2015, p. 114). Usurpando las autoridades civiles del municipio la empresa provocó el destierro de las familias obreras. Este ejemplo también ilumina la complejidad y conflictividad del poblamiento histórico de la región andinoamazónica que se caracteriza en la mayoría de las veces por la marginalidad: “[S]e orienta a la ampliación de la frontera agrícola, y está anclada a la lucha por la tierra y las inequidades en su distribución” (MEROS, 2017, p. 54). Aunque los colonos fueron mayormente gente mestiza, mientras tuvieron la huella de colonos, que les negaba su identidad de campesinos su reconocimiento social era bajo (Ramírez, 2022, p. 35).

La colonización de tierras ajenas en la historia del país hacia parte de la “integración territorial y social de la nación” (Ibid., p. 33), incluso en ciertos periodos se veía como

alternativa para evitar una reforma agraria (Ibid., p. 31). La extracción de recursos naturales de los territorios para el desarrollo económico del país fue, con la misión de ‘civilizar’ a los pueblos indígenas, la razón principal por la colonización directiva. Al mismo tiempo, como señala Duarte (2016), había “un número considerable de población flotante sin ninguna garantía” (p. 219), es decir los numerosos desplazados, incluso los atraídos por cualquier fiebre de recurso, se encontraron en su mayoría en gran precariedad de mantenerse para sobrevivir. Sobre todo, en los años ochenta, con las agendas del Estado de privatizaciones y los recortes del gasto social, la situación social y política constituyó el caldo perfecto para la expansión del comercio ilegal, concluye el autor. Durante las décadas más recientes, tanto la guerra como el narcotráfico han perpetuado el desplazamiento así que Putumayo se convirtió a la vez como “receptor y expulsor de población” (Ibid., p. 176).

3. La degradación histórica del campesinado colombiano

La identidad campesina desde la transición de la Colonia hacia la República fue una categoría estigmatizada como atrasada y luego como insurgente, siempre en oposición a las élites económicas y políticas. Cuando Colombia empezó a integrarse en el mercado mundial durante el siglo ^{XIX}, se notó el potencial del campesinado para satisfacer la demanda internacional de frutas ‘exóticas’ tropicales y así jugando un papel en el desarrollo económico del país (Yie Garzón, 2022, p. 122). La formación de partidos campesinos – comunistas y de guerrillas durante la primera mitad del siglo ^{XX} surgió de la lucha de la clase campesina demandando mejores condiciones laborales y acceso a la tierra por falta de una reforma agraria integral después de los tiempos de la Colonia (Ibid.). Con el Decreto 212 de 1953 bajo Rojas Pinilla, que naturalizó el carácter desposeído del campesino al distinguir entre el campesino y el propietario, el ostracismo del campesinado había alcanzado así un nuevo nivel (Ibid., p. 126). A partir de entonces, y bajo la influencia de instituciones internacionales como el Banco Mundial y luego las políticas neoliberales, la categoría de campesino como autosuficiente y proveedor del pueblo se fue devaluando cada vez más con la ambición de convertirlos en “*empresarios agrícolas*” (Ibid., p. 134), capaces de satisfacer las demandas de desarrollo y producción del Estado. El enfoque del desarrollo rural centró los proyectos de megaminería y de la agro-industria siguiendo bajo la influencia de la llamada revolución verde y la agenda de la industria química desde el fin de la Segunda Guerra Mundial de crear y mantener demanda para pesticidas sintéticas como reveló Carson (1962). La estigmatización del campesino como atrasado fue transferido a sus semillas, las semillas nativas para promover las semillas transgénicas (Shiva, 2015, p. 83). La categoría del campesino fue invisibilizada, ocultada por

categorizaciones como población rural extremadamente pobre y vulnerable o el “resto” (Yie Garzón, 2022, p. 136). Este “resto municipal” (Ibid.; categorización oficial del Departamento Administrativo Nacional de Estadística -DANE, como se cita en Daza, 2019, p. 5) que cobre explotaciones agropecuarias sin acceso a servicios públicos cubre casi un cuarto de la población colombiana en 2016, según datos del tercer Censo Nacional Agropecuario. Con la nueva Constitución de 1991 por la cual Colombia se declara nación multicultural, se reconocieron las tres étnias definidas, los pueblos indígenas, rom y afro, como sujetos de derecho. Además, se reconoció los pueblos indígenas como agentes políticos. El campesinado quedó invisible a pesar de su amplia representación en la población rural del país. Por lo tanto, si el campesino es demarcado de los grupos étnicos, la cuestión de su identidad étnica permanece. Si se sigue la lógica, los campesinos son por tanto mestizos, según la cual producto “de las salvajes violaciones a indias y negras hechas impunemente por los conquistadores europeos, que dieron como resultado un grupo de personas que igual, fueron esclavos de las haciendas”, como dice Rober Daza (2019, p. 4), líder campesino del CIMA (Comité de Integración del Macizo Colombiano) - CNA (Coordinador Nacional Agrario). Este ámbito político-legal desequilibrado causó un cambio a cerca de las autoidentificaciones en algunas ocasiones. Afirmaciones anteriores como “[l]os indígenas somos campesinos” (Yie Garzón, 2022, p. 135) resultaban estratégicamente desfavorables. Repetidamente, las categorías suficientemente entrelazadas de campesino e indígena se ven entonces contrarrestadas en la política estatal, por ejemplo, cuando se atribuye a los pueblos indígenas un potencial único para la conservación de la naturaleza (Del Cairo et al., 2015). No sólo se trata de una categorización problemática por su esencialismo, sino que también va de la mano de la estigmatización del campesinado, especialmente los campesinos colonos, como “depredadores medioambientales” (Lyons, 2020, p. 77, traducción por autora) por aumentar la presión sobre las fronteras agrícolas. La reapropiación de la categoría del campesino se desplegó en el curso de vincular los debates sobre el desplazamiento forzado y el despojo y reconocer los campesinos como “sujetos de reparación colectiva” (Yie Garzón, 2022, p. 137). Sin embargo, este progreso fue una vez más socavado política- y neoliberalmente por el intento de construir el campesino víctima reparado como empresario agrícola (Ibid., p. 138). Según Yie Garzón (2021), la lucha de varias asociaciones campesinas nacionales que siguió durante las primeras dos décadas del siglo ^{XXI}, las cien propuestas de desarrollo agrario integral con enfoque territorial que presentaron las FARC-EP en el marco de los Acuerdos de Paz y la cooperaciones solidaria entre La Vía Campesina, la Red Nacional de Agricultura Familiar (RENAF), entre otras, defensoras de los derechos humanos, académicos e instituciones del Estado ayudaron a reinscribir la identidad

campesina como categoría política a pesar de su carácter ambiguo. El 5 de julio de 2023, el campesinado fue reconocido como sujeto de derecho y de especial protección institucional por el Acto Legislativo 01 de 2023 (Por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de especial protección constitucional, 5 de julio de 2023), modificando el artículo 64 de la Constitución Política de Colombia:

El campesinado es sujeto de derechos y de especial protección, tiene un particular relacionamiento con la tierra basado en la producción de alimentos en garantía de la soberanía alimentaria, sus formas de territorialidad campesina, condiciones geográficas, demográficas, organizativas y culturales que lo distinguen de otros grupos sociales.

3.1. La identidad etnocampesina en el territorio andinoamazónico

La falta de datos por la exclusión de la categoría campesina en los censos anteriormente mencionados ha dificultado los esfuerzos de la población local por el reconocimiento como actor por parte del Estado, además en el Putumayo (Duarte, 2016, p. 213). Se concluyó que la mayoría de la población no-étnica de las zonas rurales tiene una vida campesina con “una unidad de producción que es simultáneamente su unidad de consumo y espacio de reproducción biológica y sociocultural” (Ibid.). Sin embargo, hay una parte de esta población que se dedica “a labores que no han estado tradicionalmente vinculadas a la economía campesina – a saber: minería, jornaleo en pozos de hidrocarburos, jornaleo como ‘raspachines’ en plantaciones de coca, etc.” (Ibid.). El porcentaje de población rural mestiza en Putumayo es del 53 % según datos del DANE para el año 2011 (Ibid., p. 214). La comunidad Afro-Putumayenses que según datos de 2008 está representada por 12 500 habitantes de un total de aproximadamente 350 000 habitantes del departamento, mayoritariamente mestizo (MEROS, 2017, p. 111). Se han asentado en su mayoría en el municipio de Orito dado a la historia petrolera y luego en las riberas del río Caquetá en búsqueda de tierra y para dedicarse a la minería artesanal (Duarte, 2016, p. 210). Hoy día, hay catorce pueblos indígenas reconocidos como pobladores del departamento. Habitan principalmente la subregión del Alto Putumayo, en particular los municipios de Colón, Sibundoy y Santiago. También están fuertemente representados en Orito. Putumayo tiene un total de 71 resguardos indígenas, con varias solicitudes pendientes para su extensión, en los cuales, los indígenas que ancestralmente vivían en la zona, es decir, los Cofán, Siona y Kamëntsé, son comparativamente poco representados. El pueblo Inga, en cambio, es el grupo más extendida con 24 resguardos en el departamento (Ibid., pp. 201-202).

El término etnocampesino, que es una categorización reciente y progresiva que demarca por un lado las luchas heterogéneas de las diversas identidades campesinas y “desencuentros territoriales” como lo nombró Duarte (2016) refiriéndose a los conflictos en las ruralidades entre indígenas y comunidades afro y campesinos (mestizos) causado por la asimetría de

derechos llevado por las políticas del multiculturalismo de la Constitución de 1991. Simultáneamente la categoría etnocampesina reconoce las experiencias compartidas de exclusión, estigmatización y despojo, tratando de recuperar y revalorar los diversos conocimientos y re-dignificar la vida en el campo colombiano. Al mencionar la etnicidad como característica externa, el termino se puede interpretar como un rechazo de la categorización del campesino en sí como grupo étnico posicionándose aún más cerca a lo de una clase social (Yie Garzón, 2022). Así trata de representar unos complejos a los cuales las políticas multiculturales no han podido responder a cerca de las “configuraciones territoriales, interétnicas y heterogéneas” (Lyons, 2020, p. 143, traducción por autora) que se presentan en los territorios. El Nodo Mocoa de la RENAF, al cual forma parte la Asociación de Mujeres Indígenas (ASOMI) “Chagra de la Vida” compuesto por mujeres de los cinco pueblos del *yagé*, de los Inga, Kamëntsá, Siona, Cofán y Koreguaje, trabajó por establecer la categoría de la agricultura campesina, familiar, pluriétnica y comunitaria-andinoamazónica - ACFPCA. El último adjetivo demuestra la contextualidad de las formas de agricultura emprendidas y señala la importancia de la relación con el territorio. El Artículo 5 de la Ordenanza 848 (Por medio de la cual se crea la Política Pública para la agricultura campesina, familiar, pluriétnica y comunitaria andinoamazónica, 21 de abril de 2022), sancionado por la Asamblea Departamental de Putumayo, lee que “El territorio y los actores que gestionan este sistema [ACFPCA] están estrechamente vinculados y co-evolucionan combinando funciones económicas, sociales, ecológicas, espirituales, políticas y culturales.” Frente a las expectativas del empresario agrícola que produce con alta prioridad para el exporte, la ACFPCA se orienta

al consumo propio o al trueque y a la comercialización en mercados locales, nacionales y de forma esporádica internaciones, todo ello en función de su supervivencia y la generación de ingresos, lo que constituye un entretendido de relaciones de reciprocidad en el territorio, en búsqueda de condiciones estables de vida, aportando a la seguridad, soberanía y autonomía alimentaria sana. (Ibid.)

Además, se reconoce la migración histórica al territorio que ha profundizado aún la conexión social entre los Andes, el Pacífico y el Amazonas generando un “entramado identitario” (Ibid.). La heterogeneidad de esa categoría formadora de identidad encarna la determinación de no enfrentarse entre sí como parte de identidades marginadas. El siguiente análisis arroja luz sobre las estrategias y la eficacia de esta nueva categoría integradora.

4. Ecofeminismos y ecología afectiva

La teoría feminista, la ecología y la investigación para la paz se entrecruzan en la teoría del ecofeminismo. En la medida en que este proyecto de investigación indaga sobre formas

particulares de relacionarse y trabajar la tierra en la Andinoamazonía colombiana como potencial de desarrollo endógeno generador de vida digna, se emplean conceptos tan centrales para la teoría feminista como el cuidado y el afecto. Los aportes de las teorías ecológicas han permitido ampliar estas categorías, construyendo la inequidad de género análoga a la destrucción ambiental.

En términos generales, el ecofeminismo establece un paralelismo entre la explotación de las mujeres y del medio ambiente como consecuencia del patriarcado capitalista. Se argumenta que el paradigma económico dominante del capitalismo global se basa en la falsa premisa del crecimiento económico ilimitado, que es el motor del desarrollo y, en última instancia, el catalizador de las múltiples crisis socio ecológicas en medio del cual se encuentra hoy la humanidad (Mies y Shiva, 2014, p. 251). Además, el capitalismo global depende de los vestigios de las estructuras coloniales y del progreso desigual de la industrialización, que permite la externalización de los costes, manteniendo bajos salarios en el Sur Global para una acumulación de riqueza en el norte global, como argumentan Mies y Shiva (2014, p. 58). Al tiempo que ofrece una crítica compleja del capitalismo y el patriarcado, esta corriente particular de la teoría feminista opta además por un paradigma alternativo en torno a las cuestiones de la ética del cuidado. Conectando tanto el feminismo como la ecología, la teoría ecofeminista permite ampliar el concepto de cuidado a las relaciones medioambientales y a los mundos de otros seres vivos que se explorarán después de establecer los principios básicos y la crítica de la heterogénea teoría del ecofeminismo.

El ecofeminismo como término académico fue acuñado originalmente por la escritora y feminista francesa, activista por los derechos laborales y medioambientales Françoise d'Eaubonne en 1974 y recuperado por Vanana Shiva y Maria Mies (2014). Françoise d'Eaubonne participó en los movimientos feministas de liberación y por la paz de la época de la Guerra Fría, cuando la gente, y esencialmente las mujeres activistas, incluidas las del norte global, empezaron a relacionar las prácticas devastadoras de la economía impulsada por la guerra con la explotación de las mujeres. Mies y Shiva (2014) citan a una activista contra el estacionamiento de misiles nucleares en Sicilia de la siguiente manera:

“Nuestro ‘no’ a la guerra coincide con nuestra lucha por la liberación. Nunca hemos visto tan claramente la conexión entre la escalada nuclear y la cultura de los musculitos; entre la violencia de la guerra y la violencia de la violación. Tal es, de hecho, la memoria histórica que las mujeres tenemos de la guerra. Pero también es nuestra experiencia cotidiana en ‘tiempos de paz’ y, en este sentido, las mujeres estamos perpetuamente en guerra. No es casualidad que el espantoso juego de la guerra -en el que parece deleitarse la mayor parte del sexo masculino- pase por las mismas etapas que la relación sexual tradicional: agresión, conquista, posesión, control. De una mujer o de una tierra, poco importa” (p.15, traducción por autora)

Durante los movimientos pacifistas de la época de la Guerra Fría, los activistas empezaron a ver paralelismos entre la conquista y el control del cuerpo de las mujeres y el de los pueblos y territorios en guerra. Este sentimiento habla de la noción de Galtung de la necesidad de desmitificar lo masculino para crear “una cultura de paz” (Galtung, 1998, p. 74). El padre fundador (aunque hay que señalar que se inspiró mucho por los pensamientos de Gandhi, por ejemplo) de los estudios sobre la paz reconoció además la necesidad de empatía, creatividad y no violencia como características rectoras de una cultura de paz, atributos históricamente atribuidos a las mujeres (Ibid., p. 18). Esta noción, aunque se basa en ideas esencialistas y, por tanto, poco complejas de las características de las mujeres que se establecieron a lo largo de la historia, pone de relieve las intersecciones entre paz, ecología y feminismo que se explorarán por parte en esta investigación.

El ecofeminismo ha sido profundamente criticado por su interpretación universalista y esencialista por parte de algunos, lo que lo hace contraproducente como teoría con potencial para unir diferentes luchas y movimientos. El ecofeminismo, como la teoría feminista en general, no es una teoría homogénea, sino que se interpreta de diferentes maneras y se entrecruza con otras corrientes de pensamiento feminista, por lo que parece más adecuado hablar de ecofeminismos. Así, en este capítulo se hará referencia a teóricas ecofeministas clásicas como Vandana Shiva, Maria Mies y Carolyn Merchant, y a otras feministas que se situarían en los campos de la ecología política feminista y de subsistencia, el feminismo comunitario del contexto latinoamericano o los feminismos marxistas. Sin embargo, todas ellas establecen en ocasiones paralelismos entre la lucha por la liberación de la mujer y la destrucción del medio ambiente. A continuación, esbozaré brevemente la crítica y aclaración sobre la interpretación del ecofeminismo que subyace a esta investigación, rechazando cualquier construcción universalista o esencialista de la mujer en relación con la naturaleza. Val Plumwood y otras autoras feministas han definido la conexión entre la lucha por la liberación de la mujer y el medio ambiente como un vínculo causal y no como una característica inerte de las mujeres como más cercanas a la naturaleza que ha sido criticada, con razón, por ser esencialista (Werner, 2022, p. 17). Las mujeres han sido históricamente las más afectadas por los procesos de cercamiento y explotación de recursos (Federici, 2019, p. 107). Sin embargo, esto no se debe a que sean mujeres como tales, sino “a las desigualdades estructurales que sufren” (Harcourt y Nelson, 2015, p. 5, traducción por autora). El hecho de que las mujeres se vean desproporcionadamente afectadas por los cambios del medio ambiente, lo que las lleva a estar en primera línea de la mayoría de los movimientos ecologistas y climáticos, Werner (2022) señaló que “las mujeres no tienen por qué soportar la carga de los cuidados, la carga de salvar

el planeta, mientras siguen estando excluidas de las instituciones políticas y económicas. Estas tareas no son propias de las mujeres por naturaleza” (p.40, traducción por autora). Sin embargo, es importante destacar que las analogías establecidas entre la capacidad reproductiva del cuerpo femenino y la fertilidad de la naturaleza están fuertemente criticadas como esencialistas. Al otro lado son esenciales para muchas cosmologías indígenas que ilustra la tensión entre los diferentes pensamientos ecofeministas. Es clave para una comprensión integral del pensamiento ecofeminista que el vínculo entre las mujeres y la naturaleza pueda existir fuera de la lógica patriarcal que se caracteriza por la heteronormatividad, un binarismo en el sentido de que nada más que las mujeres y los hombres son la norma y todo lo que está más allá tiene que asimilarse a las categorías de o lo uno o lo otro. Además, existe una jerarquía que subordina lo femenino a lo masculino y, por lo tanto, lo primero experimenta una devaluación que se manifiesta en todas las esferas de la vida (Werner, 2022, p. 65). Por lo tanto, el ecofeminismo se abre a las posibilidades de otras existencias y cosmologías que luchan por sobrevivir. Sin embargo, debido a la gran influencia de la cultura patriarcal y capitalista también en las comunidades indígenas, resulta difícil desentrañar hasta qué punto esta lógica se ha interiorizado y ahora se da por sentada como inherente a cosmologías específicas (Ibid., p. 56). No obstante, la búsqueda de la supuesta pureza cultural allana el camino a supuestos ahistóricos y es, en general, un territorio minado. Además, como Cabnal (2010, p. 13) y otras feministas comunitarias nos recuerdan, en América Latina ya existían formas de estructuras sociales patriarcales antes del colonialismo. Dualismos en los que las relaciones heteronormativas entre mujeres y hombres constituyen el fundamento para el mantenimiento del equilibrio y la continuación de la vida en este planeta exclusivamente han sido constitutivos de muchas cosmologías indígenas antes de la conquista colonial. Las identidades sexuales que se apartan de la heteronormatividad son entonces sancionadas socialmente en respuesta a la desviación de la norma. Entre algunos pueblos indígenas, se niega la existencia de esta identidad ajena y se la considera importada por los blancos en el curso del colonialismo (Ibid., p. 15). Según la autora, como consecuencia de los supuestos heteronormativos consagrados en las cosmologías indígenas, las mujeres asumen el papel de cuidadoras cuando se trata de proteger la cultura indígena y la reproducción, incluido el carácter sagrado de la maternidad, perpetuando así los roles de género asignados por el patriarcado (Ibid.). Así, el patriarcado es visto como la raíz de la opresión, entendida como: “el sistema que engloba todas las formas de opresión, explotación y formas de violencia y discriminación que soporta la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Ibid., p. 14). Este reconocimiento ha apoyado aún más una comprensión

interseccional del ecofeminismo, desacreditando una noción universalista que es ciega a las experiencias vividas resultantes de sistemas de opresión entrelazados (Werner, 2022, pp. 18–19). En este sentido, más que centrarse en las mujeres per se, las corrientes de la teoría ecofeminista influidas por el pensamiento feminista comunitario ofrecen un marco para analizar cómo los diferentes sistemas de dominación están interrelacionados y deben pensarse conjuntamente en la lucha por vivir vidas dignas con y en el territorio.

4.1. Éticas del cuidado

El reconocimiento de la interdependencia del ser humano dentro del tejido de la vida puede allanar el camino hacia una ética del cuidado. Fisher y Tronto (1991) han proporcionado una de las definiciones más citadas del cuidado:

El cuidado es una actividad de la especie que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro 'mundo' de modo que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros roles y nuestro entorno, todo lo cual tratamos de entretrejer en una compleja red que sostiene la vida. (p.40, traducción por autora)

En general, los estudiosos feministas han llegado a la conclusión de que el cuidado es ambivalente. En el peor de los casos, es una trampa hacia el esencialismo, la idealización y la capitalización, que compromete la búsqueda de la liberación de las mujeres (Puig de la Bellacasa, 2017, pp. 7–8), como se ha tratado en la introducción a los ecofeminismos. Se han definido tres dimensiones del cuidado como labor/trabajo, afecto/afectos, ética/política (Ibid., p.5). Según Puig de la Bellacasa (2017, p. 5), las tres dimensiones son constitutivas del cuidado, aunque con tensiones, contradiciéndose o desafiándose en ocasiones. Se puede cuidar a alguien sin sentir afecto por él, ya que el ejemplo de los cuidadores (remunerados) que crean una distancia emocional hacia las personas a las que cuidan desafía la idea de que el cuidado es o debe ser siempre afectuoso como obligación moral (Ibid.). La injusticia estructural convierte el cuidado en una carga para quienes lo llevan a cabo, que son en su mayoría mujeres y otras personas políticamente marginadas (Harcourt, 2021, p. 113). Sin embargo, la búsqueda de reivindicarlo como un concepto que ha sido apropiado por el poder sigue al reconocimiento de que el cuidado es “demasiado importante para entregarlo a las reducciones de la ética hegemónica”, como señaló Puig de la Bellacasa (2017, p. 10, traducción por autora). El cuidado es reivindicado como una práctica omnipresente, que incluso está presente “a través de los efectos de su ausencia” (Ibid., p. 1, traducción por autora), no como una “veneración de los ‘valores femeninos’” (Cuomo, 1997, p. 126 como se cita en Puig de la Bellacasa, 2017, pp. 160-161, traducción por autora) sino para afirmar la importancia de las prácticas de cuidado para el mantenimiento de la vida, históricamente esperadas para ser llevadas a cabo por mujeres. Por

lo tanto, una formulación de la ética del cuidado no pretende describir otro código moral, sino reflexionar sobre las obligaciones de cuidar que parecen “preexistir a los individuos” (Ibid., p. 156, traducción por autora) en una red de relaciones vividas.

Al igual que ocurre con la definición de Fisher y Tronto, el cuidado se ha analizado con mayor frecuencia desde una perspectiva que tiene a los seres humanos en el centro. La reivindicación del cuidado abre una ventana para ampliar el concepto a otros campos en los que las prácticas de cuidado han sido esenciales, pero no necesariamente percibidas como tales debido a concepciones normativas que vinculan las prácticas de cuidado a esferas específicas de trabajo/vida dentro de lógicas antropocéntricas. En la inclusión de la vida en todas sus expresiones, en la comprensión del cuidado, las prácticas se materializan quizás de forma más tangible a través de ciertas prácticas agrícolas, más bien agroecológicas, destacando al mismo tiempo los efectos de la negligencia en el cuidado, como ha sido el caso en la agricultura agroindustrial (Seymour y Connelly, 2023, p. 234). En la base de More-than-Human Ethics of Care (MTH EoC), la interpretación al castellano sería la ética del cuidado para la vida más allá de los seres humanos, la vida en todas sus formas, se encuentra un enfoque posthumanista; Contrarresta una comprensión antropocéntrica en la que el ser humano está en el centro de todas las entidades vivas y no vivas, midiendo la naturaleza según su valor para los seres humanos y construyendo a los seres humanos en una posición superior con respecto a todas las demás formas de vida (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 12). MTH EoC explora las interdependencias, incluyendo los vínculos afectivos entre los seres humanos y otras formas de vida. Estas relaciones tienden a ser asimétricamente recíprocas, con o sin intenciones de cuidar (Ibid., p. 156). Siguiendo esta noción, en ningún momento el cuidado debe ser romantizado y descrito como inocente (Ibid., p. 164). El cuidado es afirmación de la vida de una manera que incluye la muerte como parte integral de la vida, sin descuidar el hecho de que matar es a veces inevitable para que (otra) vida suceda (Ibid.). Además, dentro de las prácticas agrícolas que afirman interdependencias más allá de lo humano, entran en juego relaciones de poder que trastornan las nociones antropocéntricas de control dominante, de que los humanos siempre tienen las de ganar (Seymour y Connelly, 2023, p. 236). Lo que se abre es una forma de vivir con, en lugar de que los humanos vivan a expensas de. Para evitar caer en una romantización de esta forma holística de relacionamiento, es esencial iluminar las complejas dinámicas dentro de los escenarios vernáculos de las prácticas de cuidado, como ejemplificó Puig de la Bellacasa.

4.2. Relacionalidad

La relacionalidad es una ontología específica que considera la vida no en términos de seres individuales y separados, sino como componiendo y estando compuesta de “pegajosas redes de relaciones” (Harcourt et al., 2023, p. 130, traducción por autora) o lo que Deleuze y Guattari (1987) llamaron el rizoma. Los autores propusieron el rizoma, traducido del latín como *masa de raíces*, como analogía postestructuralista a las formas de creación y organización del conocimiento, así como a los sistemas políticos y sociales modernos, ofreciendo una alternativa a las estructuras jerárquicas del modelo arbóreo. La yuxtaposición de lo humano con lo no humano, naturaleza y cultura, como en uno y un “otro” emprendida por la filosofía cartesiana fue percibida como subcompleja en el sentido de que lo humano no podía ser entendido como uno en separación jerárquica a lo “otro” (Giraldo y Toro, 2020, p.32). Esta descripción de relaciones, un término tan fundamental para la existencia humana que lo hace a la vez trivial y poderoso (Strathern, 2020, p. 3) dista mucho de lo que quedó como legado de los filósofos de La Iluminación como Locke, destacando la separación de las entidades que entran en relación por la razón de la comparación (Ibid., p.5). Siguiendo esta lógica, las relaciones basadas en la razón proponen un intento de controlar las relaciones inherentes a las entidades a través de su inclinación innata hacia otras entidades (Ibid., pp. 4-5). Desde una perspectiva decolonial, Vázquez (2012, p. 245) añadió que la relacionalidad precede al ser y al sujeto y, por tanto, niega los postulados fundamentales de la modernidad basados en una comprensión de lo humano en términos separativos y jerárquicos. Por lo tanto, la relacionalidad puede entenderse como opuesta a la lógica moderna/colonial de separación, proporcionando una herramienta para deconstruir aún más el binario humano/naturaleza que ha dado forma a las relaciones socio ecológicas a lo largo de los siglos. De ahí que la identidad, por ejemplo, no se entienda como algo meramente cultural o biológico, sino como un continuo naturaleza/cultura, según Latour (1993). Estamos formados por culturas humanas, pero también por culturas de hongos y bacterias. El cuerpo (humano) está compuesto y depende de muchas formas de vida diferentes en su interior, que hacen posible la vida o la quitan en otros momentos y relaciones de especie. “[S]omos vida dentro de la vida, una forma de vida que mantiene su propia estructura y especificaciones, que no se disuelve en un todo mayor, pero que tampoco puede imaginarse al margen de lo demás” (Giraldo y Toro, 2020, pp. 43–44). Sin embargo, como señalan Giraldo y Toro, un enfoque que tiene la interdependencia como punto de partida no pretende negar la diferencia de nuestra existencia física y de nuestras dinámicas vitales. Más que fragmentaciones de un todo mayor con un claro principio o fin, al entender cómo la vida está en la multiplicidad,

las categorías de sujeto y objeto se desvanecen dentro de una compleja red donde todo puede conectarse o romperse en cualquier punto como ramificaciones sin fin ni principio (Ibid., p. 33).

4.4. El afecto y la empatía ambiental

Dentro de los mundos académicos anglófonos, el llamado ‘giro corporal’ de la década de 1990 ha iniciado una apertura hacia las materialidades físicas de las implicaciones del género a través del afecto, inspirado por la erudición poscolonial entre otras corrientes. La teoría del afecto ha sido fundamental para explorar el entrelazamiento de las dimensiones personal y política a partir de las emociones, un aspecto central de la investigación feminista. Como se notó anteriormente, la noción del trabajo de cuidados como trabajo afectado ha sido fundamental para la crítica feminista sobre la división del trabajo productivo y reproductivo (Baier et al., 2014). Spinoza definió el afecto como el “poder de afectar y ser afectado” (Liljeström, 2015, p. 22, traducción por autora). La capacidad de la transformación es entonces lo que reside en el poder de ser afectado, como concluyó Gilles Deleuze (Ahmed, 2014, p.183). Mientras que Spinoza había ofrecido una distinción entre las emociones como conscientemente sentidas y el afecto como autónomo y por lo tanto inconsciente, los términos fueron utilizados cada vez más indistintamente por estudiosos feministas del siglo^{XXI} como Sara Ahmed (Baier et al., 2014).

Informados por los trabajos de Patricia Noguera, así como de Spinoza y Deleuze, Giraldo y Toro (2020, p. 12) proponen la ‘epistemo-estesis’ basada en el supuesto de que la forma en que llegamos a lo que sabemos no está informada principalmente por la lógica, sino que en primera instancia se deriva de nuestra experiencia afectiva y de encuentros físicos: “entre pieles, entre membranas diversas que se tocan, en un enlazamiento afectivo de cuerpos compuestos de múltiples mezclas, que experimentan su universo gracias a su afectividad encarnada” (Ibid., p. 24). Los autores han explorado los mundos afectivos de las relaciones de entidades vivas, acuñando el término ‘empatía ambiental’. Según ellos, la crisis ambiental actual es en sus raíces el descuido del afecto: “La erosión de la empatía es una enfermedad colectiva, un estado mental común, una patología psíquica que viabiliza la deshumanización de la humanidad, y la desnaturalización de la naturaleza: dos características del fascismo moderno” (Ibid., p. 121). La empatía ambiental se percibe como la base de una ética del cuidado para la vida en todas sus formas. Sin empatía no hay ética. Además, es importante señalar que la empatía no es una capacidad exclusiva de la especie humana. La empatía es el “pegamento” (Ibid., p. 15) que nos mantiene unidos en la interacción con otros seres vivos, que abre caminos para sintonizar en la experiencia de las emociones. El entorno no se entiende como algo pasivo, como pretende la lógica moderna, sino como una interacción entretejida de seres vivos y

afectivos. A pesar del potencial biológico de la empatía, las condiciones específicas del contexto determinan las limitaciones y posibilidades de dicho potencial, según los autores (Ibid., p. 80).

La contribución de Giraldo y Toro (2020, p. 23) sobre el afecto ambiental está enraizada en una crítica al *homo economicus*, asumiendo que la existencia humana y el compromiso con el mundo están siempre guiados por el afecto, incluyendo la propia racionalidad. Además, se basa en los descubrimientos en el campo de la Ecología Profunda que han cuestionado las categorías científicas establecidas de separación sobre la base del entrelazamiento de la vida en todas sus manifestaciones, previamente criticado por el filósofo del siglo^{XVII} Baruch Spinoza (Ibid., pp. 26-27). Con el reemplazo de la epistemo-logía por la epistemo-estesis, el sujeto moderno se disuelve al entenderse en una red de relaciones sensibles que se promulgan desde el cuerpo. El campo de la ecología surge de esta ruptura paradigmática con una lógica científica dominante que percibe el mundo en términos separados, agrupando entidades individuales en función de características similares o diferenciadoras, como lo vivo y lo no vivo. Como afirman estudiosos de distintas disciplinas y lo han argumentado Lyons (2020) y Sheldrake (2020), las limitaciones del paradigma científico de la separación y la distinción entre entidades vivas y supuestamente no vivas se hacen particularmente evidentes en el estudio del suelo o de los hongos. Como expresaron Seymour y Connelly (2023), “[V]er el mundo relacionalmente y con cuidado desafía valores, actitudes y suposiciones profundamente arraigados sobre cómo debería existir la agricultura” (p. 240, traducción por autora).

5. Etnografía feminista

La investigación es feminista

no sólo los procesos a través de los cuales se recogen los datos... lo que la hace feminista, sino también la forma en que se conceptualizan los proyectos y cómo nosotras, como investigadoras, actuamos como personas (ética, política, emocionalmente) mientras participamos en el proceso. (Sharp, 2005, p. 205 en Hay & Cope, 2021, p. 63, traducción por autora)

Un enfoque feminista permite una reflexión crítica sobre los métodos de investigación ortodoxos que trazan una línea clara entre el sujeto de estudio y el investigador objetivo. El etnocampesinado andinoamazónico se consideran, ante todo, agentes de conocimiento que informan esta investigación. Como mujer académica blanca con pasaporte alemán, meterme en los contextos de las comunidades campesinas pluriétnicas de Colombia, llevar a cabo una investigación sensible al contexto y recurrir a métodos alternativos e inventivos, que un enfoque feminista permite y fomenta, parecía ser la forma más adecuada de investigación.

Junto con las corrientes poscoloniales incluso decoloniales, las metodologías de investigación feministas han cuestionado las formas dominantes de producir conocimiento. Es vital para la legitimidad de las metodologías feministas comprender que proponer otras formas de conocimiento en este caso proviene de un lugar que reconoce la violencia epistémica generada durante siglos a través de métodos científicos supuestamente objetivos (Haraway, 1988). Como Hay y Cope (2021, p. 12) han señalado, esta crítica se ha complicado en presencia de movimientos populistas y fascistas emergentes cuyas verdades alternativas se basan en ideologías excluyentes. Las metodologías feministas, a su vez, buscan incluir otras formas de conocimiento para el avance de la justicia social (Ibid.), trabajando “para revelar las relaciones de poder y hacer visibles las jerarquías de subordinación y dominación” (Parashar et al., 2021, p. 57, traducción por autora). Además, la investigación feminista se describe como “rizomática” (Moss & Al Hindi, 2010 en Hay y Cope, 2021, p. 64, traducción por autora), prestando del concepto de Deleuze y Guattari (1987), ya que cambia y se modifica constantemente. Este enfoque ofrece nuevas perspectivas a la investigación para la paz basándose en los métodos de investigación cualitativa en geografía humana, proporcionando un análisis que habla de las consideraciones contemporáneas de la complejidad, aspirando a la ética de la justicia social y está arraigado en una conciencia sobre el legado y el riesgo de la violencia epistémica colonial infligida por la investigación científica.

La investigación para la paz es un campo especialmente progresista en lo que respecta a los avances metodológicos (Öberg et al., 2011, p. 31). Esta apertura se deriva de la aspiración de comprender “las condiciones que pueden hacer avanzar la consecución de la paz” para “contribuir a la *mejora* de la condición humana” (Ibid., p 17, traducción por autora). El diseño experimental, el ecologismo y el feminismo, entre muchos otros, han sido reconocidos como metodologías fructíferas que pueden contribuir a los Estudios para la Paz (Ibid.). Como esta investigación está interesada en cómo las particularidades del territorio andinoamazónico informan las relaciones culturales y las interacciones de las comunidades etnocampesinas con su entorno vivo, el campo de la Geografía Humana proporcionó herramientas útiles para apoyar tal esfuerzo de investigación. Las geografías desempeñan un papel en la determinación de las vulnerabilidades sociales a, por ejemplo, los desastres climáticos, pero también, de forma más general, a los procesos de diferentes formas de violencia (Parashar et al., 2021, p. 429). La violencia lenta, pero también otras formas de violencia menos sutil y más ad hoc en geografías periféricas e invisibilizadas, tienden a estar menos presentes en los discursos oficiales y a ser menos susceptibles de intervención (Ibid.). El hecho de que los campesinos hayan sido declarados sujetos de derecho en Colombia sólo a partir de 2022, a pesar de la década de

conflicto armado que ha afectado principalmente a las comunidades rurales, es un aspecto de la invisibilización de ciertas geografías y sujetos dentro de estos espacios marginados. Los enfoques de investigación feminista e indígena han tenido gran influencia en los métodos de investigación cualitativa en la Geografía Humana (Hay, 2016, p. 92). Los efectos de las diferentes formas de violencia en determinadas geografías siempre tienen también una dimensión de género (Parashar et al., 2021, p. 69). Las contribuciones de la investigación cualitativa han sido valoradas en los estudios sobre la paz y los conflictos, incluso por diferentes científicos sociales como Wilhelm Dilthey y Max Weber en el sentido de que “la comprensión empática de otros seres humanos, debe ser el propósito de la investigación de las ciencias sociales” (Cooper y Rice, 2014, p. 25, traducción por autora). La capacidad de proporcionar una visión profunda de las realidades conflictivas de los sujetos humanos y las comunidades, pero también de su construcción de significados personales y colectivos, ha sido característica de la investigación cualitativa (Ibid., p. 27). Para obtener una comprensión profunda de las realidades vividas por las comunidades etnocampesinas en la Andinoamazonía, el compromiso de tiempo resultó esencial, pero también mi experiencia directa de la vida en el territorio que fue profundamente moldeada por las condiciones ecológicas del lugar como me di cuenta con el tiempo. Además de la inmersión en el contexto de estudio, la reflexividad es otra característica destacada tanto en la investigación cualitativa en el campo de la Geografía Humana como en los Estudios de Paz y Conflicto. La reflexividad significa prestar atención a cómo la identidad del investigador influye en su forma de interpretar los datos y de investigar (Cooper y Finley, 2014, p. 5). Un aspecto importante de la investigación sobre la paz y los conflictos que no se aborda especialmente en la Geografía Humana, más debido a la naturaleza de la primera que como un descuido consciente de la segunda, es el hecho de que como investigadora hay que estar consciente del propio sesgo potencial a favor de gente marginalizada (Ibid.). Al mismo tiempo, las metodologías feministas por naturaleza persiguen un objetivo “transformador” (Parashar et al., 2021, p. 57, traducción por autora) y de empoderamiento de los grupos política, económica y socialmente desfavorecidos; “Si la investigación no beneficia a la comunidad ampliando la calidad de vida de sus miembros, entonces no debería hacerse” (Louis 2007, p. 131 como se cita en Hay & Cope, 2021, p. 60, traducción por autora). Para la navegación de tal sesgo potencial, el proceso de investigación y las motivaciones de la investigadora se harán lo más transparente posible como lo proponen Cooper y Finley (2014, pp. 5–6). En resumen, una sensibilidad hacia las particularidades territoriales y su influencia en las condiciones socio-geopolíticas, tal y como caracterizan la investigación de la Geografía Humana, así como una rica caja de herramientas de métodos

progresivas de investigación cualitativa, parecían ofrecer una metodología adecuada para complementar el campo de la Investigación para la Paz y Conflicto.

5.1. Posicionalidad

Debido a mi propia posicionalidad como investigadora blanca, joven, sin discapacidades, que estudiaba en una universidad privada de Bogotá y en Alemania, con nacionalidad alemana, era claramente *etic* (estatus de externa) para las personas cuyas concepciones culturales de la vida y la agricultura deseaba comprender en profundidad (Hay y Cope, 2021, p. 129). Ser consciente de mi propia posicionalidad me hizo tratar de acercarme al acto de llevar a cabo una investigación cualitativa de la forma más suave y cautelosa posible. Hay y Cope (2021) encontraron que en la investigación cualitativa, “las posiciones socioeconómicas, raciales, de género y sexuales de los participantes en la sociedad pueden afectar su voluntad o capacidad de participar en la investigación” (p. 19, traducción por autora). Como característica de mi enfoque de investigación feminista, intenté adoptar la sensibilidad social y cultural a lo largo de mi trabajo de campo mientras realizaba una investigación que incluía directamente la participación de individuos locales, ya que sabía que el tiempo era valioso y que las personas -a pesar de que quizás culturalmente enfocaran el tiempo de forma diferente- seguían inmersas y navegando en un sistema en el que el tiempo empleado en una entrevista/conversación conmigo les restaba tiempo para otras tareas diarias, que podrían incluir aquellas que generan ingresos económicos para el individuo y su familia. A pesar de los posibles efectos positivos de esta investigación en la comunidad a largo plazo, existen responsabilidades cotidianas integradas en realidades vividas que a menudo se caracterizan por inseguridades económicas que requieren una priorización.

5.2. Investigación transcultural

Con la investigación transcultural “existe el riesgo de pasar por alto las comprensiones y prioridades locales y de un tráfico (posiblemente involuntario) unidireccional de conocimientos desde el campo (periferia) a la academia (centro)” (Hay, 2016, p. 330, traducción por autora). Como investigadora, intenté contrarrestar el riesgo de infringir la ética de la investigación mediante la reflexión crítica y el mantenimiento de cierto grado de flexibilidad para ajustar mis prácticas de investigación. Esto no estuvo exento de frustraciones, ya que no todos mis planes de investigación iniciales eran viables y, avanzado el proceso de investigación, fue necesario cambiar las prioridades. A continuación, daré algunos ejemplos de las estrategias que apliqué para navegar por las dinámicas del poder en la investigación transcultural.

Por lo tanto, mi enfoque de la investigación junto a las comunidades etnocampesinas de los alrededores rurales de Mocoa, consistió en combinar las entrevistas con el apoyo físico a mi interlocutor en una tarea cotidiana. Debido a la ética cultural de la hospitalidad, esto casi nunca era posible desde el principio, pero a veces se desarrollaba hacia el final de una conversación más larga. Por ejemplo, ayudar a trabajar en la *chagra*, la huerta (medicinal) de una mujer indígena, mientras conversaba con fines de investigación, fue un plan que deseché rápidamente, ya que me volví consciente del carácter sagrado de estos espacios que no estaban automáticamente abiertos a personas ajenas a la comunidad y era inviable que coincidieran con mi horario de investigación. Mi configuración física más bien delgada, además de ser una mujer joven de origen europeo y académico, podría haber creado sospechas respecto a mis capacidades físicas para realizar el duro trabajo de la tierra. Por no hablar de los estereotipos arraigados en las jerarquías sociales coloniales que podrían haber influido también en las interacciones en el territorio.

Ya que “[l]a palabra misma, ‘investigación’, es probablemente una de las más sucias del vocabulario del mundo indígena” como lo resumió Tuhiwai Smith (2021, p. 1, traducción por autora), la pregunta crítica de cómo no dejar otro lugar de extracción epistémica en los territorios de *Abya Yala* con mi investigación fue una compañera constante. Mirar más allá de las dinámicas de poder que mi cerebro está conectado para detectar después de una educación en las humanidades y ciencias sociales, abrió posibilidades para conectar a un nivel diferente. Además, para generar confianza como (investigadora) extranjera con una comunidad, fue esencial meterme al contexto mentalmente, físicamente tanto que espiritualmente, para que las personas a las que entrevisté me conocieran como persona y supieran qué me había movido a hacer esta investigación. Hay y Cope (2021) concluyeron:

Aunque vengas de otra parte del mundo, es posible que conectes con personas de tu lugar de investigación por compartir intereses políticos, pertenecer a la misma clase social, tener experiencias de género, estar en una etapa de la vida u otras experiencias vividas. (p.43, traducción por autora)

Las conversaciones sobre las raíces campesinas compartidas y los puntos de vista políticos sobre la suficiencia y la solidaridad ayudaron a veces a dar forma a la atmósfera de la entrevista, convirtiéndola más bien en una conversación en la que ambos participantes tenían la oportunidad de aprender unos de otros. En una situación de entrevista, por ejemplo, había una distancia física muy clara al principio, con dos sillas aparcadas por mi entrevistada a una distancia aproximada de tres metros en la habitación delantera de su casa. Percibí que al final de la conversación, nos habíamos acercado enérgicamente y la distancia entre ella y yo se había suavizado. Durante la entrevista había compartido algunos detalles biográficos y sobre

relaciones ancestrales personales en los que consideré oportuno que me conociera mejor y que fuera un encuentro entre dos sujetos, en lugar de una entrevista en la que se extraen conocimientos de forma unilateral. En otra ocasión con entrevistados de una edad similar, la conversación continuó sobre la cultura del tecno en Alemania, las raíces negras del género y la música como recipiente de conocimiento, mientras pelábamos el *inche*. Estas y otras interacciones con los participantes en mi investigación fueron esenciales para tender puentes interculturales y conectar a pesar de nuestras diferencias sociales y socio-culturales.

Un enfoque de investigación transcultural no sólo abarca mi trabajo de campo, sino también los conceptos y la literatura utilizada en este análisis. Pretendí utilizar tanto artículos académicos de autores norteamericanos y europeos, escritos en inglés, como de estudiosos latinoamericanos, publicados en español. Al realizar la investigación literaria, me di cuenta de que no todas las categorías con las que había resonado, leyéndolas en inglés, eran necesariamente útiles en el contexto andinoamazónico. Esta constante reevaluación de conceptos guió el proceso de escritura.

5.3. Vulnerabilidad de las personas involucradas

Para la investigación se trabajó con personas de diferentes perfiles y marcadores identitarios, con el fin de reflejar lo mejor posible la diversidad étnica de las comunidades campesinas. Entre ellos ha habido personas sin títulos de propiedad y gente desplazada, así como mujeres indígenas y campesinos, algunos de ellos de edad avanzada. De ahí que las entrevistas tuvieran lugar en sus casas, lo que esperaba que contribuyera positivamente a su sensación de seguridad. Intenté garantizar, mediante la transparencia del tema de mi investigación y la adaptación de las preguntas de mis entrevistas al contexto y a la persona, que todos los implicados se sintieran seguros y cómodos durante mi visita a su huerta-hogar y la entrevista. Esto también era importante para garantizar su participación voluntaria. No hice preguntas personales sobre el conflicto armado. Por supuesto, este tema siempre estaría en el aire cuando se habla de tierra y soberanía alimentaria. Sin embargo, mis preguntas se centraron en las relaciones, las estrategias comunitarias y las prácticas de cuidado de la tierra. Garanticé además el anonimato para proteger la identidad de los sujetos de la investigación.

5.4. Proceso de acumulación de datos

Para la presente tesis recolecté datos cualitativos por medio de la investigación etnográfica en las zonas rurales alrededor de la capital de Putumayo, Mocoa durante el 2023. En ese tiempo, viví en una ecoaldea en las afueras rurales de Mocoa. Una pasantía previa con la RENAF del Nodo Mocoa me había introducido al contexto investigativo. Como la etnografía feminista

requiere un “estando-en-el-lugar” (Parashar et al., 2021, p. 58, traducción por autora) con el fin de obtener una comprensión de cómo se promulgan la paz y el conflicto, mi presencia en el campo parecía esencial. Esta tarea de investigación requería que me sumergiera en la red de relaciones complejas de la Andinoamazonía. Como discutieron Hay y Cope (2021):

El principal supuesto filosófico rector es que la comprensión en profundidad acerca de una manifestación de un fenómeno (un caso) es valiosa por sí misma sin tener en cuenta específicamente cómo se manifiesta el fenómeno en los casos que no se estudian. (p.110, traducción por autora)

Bajo esa premisa, las experiencias y estrategias heterogéneas del etnocampesinado del territorio andinoamazónico en el entorno rural de la capital Mocoa constituyen un caso valioso para aportar al canon investigativo de la Geografía Humana, así como a los Estudios de Paz y Conflicto y permite avanzar el conocimiento sobre la interrelación entre estructuras agrarias y la co-existencia pacífica/conflictiva.

Para diversificar mis formas de recopilar datos empíricos y reforzar la credibilidad, utilicé la triangulación (Baxter y Eyles, 1997, p. 514). Al utilizar tres métodos de investigación diferentes y complementarios, se pueden comparar las conclusiones de los distintos enfoques y destacar los aspectos más relevantes, pero también resaltar las disonancias. Mientras que las entrevistas ofrecieron un espacio para escuchar las experiencias, pensamientos y opiniones de los participantes desde sus perspectivas personales, obtuve una visión de las prácticas colectivas relacionadas con la agricultura, la organización social y las relaciones territoriales a través de la observación participante. El método geográfico reflexivo creativo, auto etnográfico que denominé ‘cultivar al lado de’ me permitió, como investigadora, comprender mejor la composición de la tierra y cómo los factores socio-ecológicos conforman y están conformados por la experiencia cotidiana de las personas en la ruralidad putumayense.

5.4.1. Entrevistas semiestructuradas

Los entrevistados fueron seleccionados estratégicamente y sobre la base de su compromiso con las prácticas agrícolas y su ubicación en los alrededores de la ciudad de Mocoa. Los participantes tenían entre 24 y 70 años. Todos ellos realizaban prácticas agrícolas para ganarse la vida y tenían una actitud positiva hacia la reivindicación política de la soberanía alimentaria. Sólo unos pocos participantes tenían otra fuente de ingresos que no implicara su propia producción agrícola. Por razones de seguridad, me comprometí a anonimizar a mis interlocutores. En la siguiente tabla resumí algunos marcadores básicos de identidad. Aunque todos son campesinos, sólo dos personas se identifican como indígenas. Ninguno de los entrevistados se identifica como afro, lo cual no refleja una exclusión intencional, sino que se debe al acceso restringido y movilidad limitada dentro de mi región de estudio. Todos ellos

viven en los municipios de Mocoa o Villa Garzón, en la región del Medio Putumayo. Algunos de los participantes tienen una conexión biográfica con la región del Alto o Bajo Putumayo, ya que ellos o parte de su familia fueron desplazados en el transcurso del conflicto armado.

<i>Nombre ficticio</i>	autoidentificación como campesin x	autoidentificación como persona indígena	autoidentificación como persona afro	persona desplazada
Luna	x			
Pedro	x			
Camilo	x			
José	x			
Esperanza	x	x		
Mar	x	x		x

Las entrevistas se orientaron en torno a una serie de preguntas y temas clave previamente definidos. Las entrevistas semiestructuradas ofrecen un espacio necesario para responder a las circunstancias individuales y, de este modo, profundizar en los temas que surjan durante la entrevista ya que “el entrevistador no estaría limitado a desplegar esas preguntas” (Hay y Cope, 2021, p. 158, traducción por autora). Se identificaron tres temas principales para inspirar las preguntas de la entrevista: soberanía alimentaria, la relacionalidad y la producción y recuperación de conocimientos. Las entrevistas se centraron en las siguientes preguntas:

- ¿Qué significa la soberanía alimentaria para la vida en la Andinoamazonía?
- ¿Cuál es su forma de trabajar la tierra/Cuál método de siembra se utiliza y por qué?
- ¿Cómo se transfiere el conocimiento sobre el trabajo de la tierra entre las generaciones?
- ¿Qué significado tiene la espiritualidad en su forma de trabajar la tierra?

5.4.2. Observación participante

Empleé la observación participante durante diferentes talleres locales realizados por y para la gente etnocampesina, que a menudo incluían visitas a sus huertas. Este método de investigación me permitió profundizarme en las prácticas e ideas particulares del etnocampesinado andinoamazónico en los cuales se manifiesta la soberanía alimentaria. A través de mi pasantía con la RENAF, entré en contacto con la población rural que con tiempo me generó acceso a espacios de encuentros locales dirigidos al intercambio de conocimientos entre el etnocampesinado y ambientalistas, fuera de mi ocupación como pasante. Durante estos encuentros presté atención específica a los siguientes aspectos que corresponden a las preguntas de mis entrevistas: a) qué narrativa se configuró con respecto a la Andinoamazonía como territorio; b) qué tipo de prácticas agrícolas se emplearon/experimentaron y sobre qué base de

conocimiento; c) qué tipo de rituales o prácticas se encarnaron y entendieron como constitutivos de las prácticas agrícolas locales y la preservación del conocimiento (ancestral). La investigación basada en los tres aspectos mencionados me permitió profundizar en las dimensiones culturales de las prácticas agrícolas empleadas y las conceptualizaciones epistémicas de las relaciones territoriales.

5.3.3. Método auto etnográfico

El método de investigación creativa-geográfica se desarrolló a partir de la reflexividad crítica (Hay y Cope, 2021, p. 6). Mientras me sumergía lentamente en el contexto, aprendí que trabajar físicamente junto a los campesinos familiares en un encuentro personal casi nunca era posible debido a varios factores ya mencionados en los capítulos 5.1. y 5.2.. El estudio creativo reflexivo surgió además de una sensación de incomodidad que sentí, siendo una investigadora alemana blanca de una universidad privada de Bogotá, investigando realidades campesinas. Junto con mis compañeros de casa de la ecoaldea inicié un proyecto huerta en el terreno para revivir una pequeña huerta abandonada. Más allá de este proyecto, ayudé en un proyecto de los residentes de la ecoaldea, sembrando un sistema de bosque *sintrópico* y haciendo pacas digestoras para manejar los desechos orgánicos y crear abono natural. De acuerdo con lo que Krzywoszynska (2019) describió en su enfoque metodológico durante las visitas guiadas a fincas como tomar conciencia de las “relacionalidades situadas del suelo” (p. 666, traducción por autora), este método creativo me permitió sentir las particularidades del suelo y el clima andinoamazónico. Tomar conciencia de las condiciones de la tierra me ayudó a profundizar mi comprensión de las prácticas rurales de la agricultura familiar empleada en la región. Si bien estas actividades seguían el propósito de crear mayor soberanía alimentaria para las personas que viven permanentemente en los terrenos de la ecoaldea y regenerar el suelo que se había convertido una vez de bosque en pasto, me permitió meter las manos en la tierra que me permitía, o más bien, me exigía estar presente con mi cuerpo y mis sentidos. Más allá del propósito práctico de cultivar alimentos y de mi comprensión de las condiciones de suelos andinoamazónicos, el trabajo literal de campo me permitió relacionarme con la tierra a través de la auto experiencia. Además, me propuse ampliar mi atención a las diversas formas de vida que me rodeaban tomando notas sobre las distintas especies de plantas y animales que encontraba, centrándome en la relacionalidad que me involucró a mí. Si bien con este método, mi propio sentir y observar mi propia sintonización a los ritmos de la selva fue central, no se debe ocultar que estas prácticas en experimentación tuvieron lugar en un entorno comparativamente seguro, en los terrenos y compañía de la ecoaldea. Por lo tanto, este método no puede dar cuenta de las experiencias de conflicto violento que han marcado la vida agrícola

de la población rural en el Putumayo. Sin embargo, me pareció un valioso complemento metodológico de las entrevistas semiestructuradas y la observación participante; Como investigadora en formación, este método en particular aportó percepciones significativas y sentó las bases para un compromiso con el tema de la investigación más allá de la involucración intelectual. Al igual que con el método de observación participante, escribí un diario de campo para recopilar mis datos.

5.5. Sistematización de los datos

Como proceso inductivo, esta investigación pasa de las conclusiones del trabajo de campo a la teoría (Hay y Cope, 2021, p. 361). Por lo tanto, la clasificación del material fue el trabajo que requirió más tiempo, generando la estructura de análisis que llevaría a la teoría y los conceptos. Mientras que, de otro modo, la teoría habría dirigido el proceso de análisis, el proceso inductivo proporciona más espacio para explorar plenamente el material de investigación y los temas que genera (Cooper y Rice, 2014, pp. 25–26). En el análisis de los datos recogidos, se ha empleado la codificación como estrategia para “identificar temas y patrones” (Hay y Cope, 2021, p. 141, traducción por autora) dentro del material recopilado;

Los investigadores cualitativos también desarrollan códigos analíticos con el fin de reflejar un concepto o tema en el que el investigador está interesado o que ya ha cobrado importancia en el proyecto. Los códigos analíticos suelen profundizar en los procesos y en el contexto de las frases o acciones. (Ibid., p. 361, traducción por autora)

Los códigos analíticos se utilizan porque permiten ordenar los datos recogidos de forma que sea posible una inmersión más profunda en las estrategias y cosmologías de los sujetos de la investigación (Ibid.). Durante el proceso de codificación del material se han establecido tres categorías principales: prácticas agrarias de la soberanía alimentaria, las relaciones territoriales y epistemologías de la selva.

6. Hacia un desarrollo endógeno enraizado en el cuidado para la vida en todas sus formas - estratégicas etnocampesinas del territorio

Para comprender las diversas prácticas etnocampesinas y su potencial para una vida digna en el territorio andinoamazónico, era esencial entender cómo la gente se relacionaba con su entorno, que está particularmente marcado por el ecosistema del bosque, la *selva* amazónica. Por lo tanto, lo que es constitutivo de las relaciones ser humano-selva, fue una pregunta que sustentó mi investigación. Sin embargo, la respuesta no siempre se encontraba en las entrevistas, sino en los espacios intermedios, tomando nota de la configuración intencional de

los espacios, de lo que sucedía más allá de lo más obvio de las palabras. A menudo, de hecho, una contribución verbal de alguien era esa relación manifestada. Es importante señalar aquí que la presente investigación no pretende perpetuar los imaginarios coloniales que se atribuyen a los pueblos del Sur Global una cercanía innata a la naturaleza a partir de la cual se construye un atraso difamatorio. Por ello, empleo la teoría del ecofeminismo con cautela y en la medida en que sirve a la inteligibilidad de paradigmas contextuales. De hecho, la deconstrucción del dualismo naturaleza/cultura es una estrategia empleada por los propios agricultores y puesta de relieve en el análisis, que también tiene un profundo apoyo teórico en los escritos de Bruno Latour (1993) entre otros. Además, pretendo describir las relaciones multidireccionales que cultivan (también intencionadamente) las diversas comunidades campesinas, ya que se considera que es el camino que conduce a soluciones sostenibles para el cambio climático, el empobrecimiento y el hambre (Shiva, 2022). Esto último ha comprometido históricamente los medios de vida y las ecologías etnocampesinas, derivando de y perpetuando una profunda ruptura cultural en la relación entre los seres humanos y el bosque que será objeto de un análisis más detallado en el capítulo 6.2. Como punto de partida, la teoría ecofeminista sirvió para interpretar diversas afirmaciones realizadas durante las entrevistas y las observaciones anotadas, y para situarlas en un marco ontológico más amplio. Los aspectos ecofeministas destacados no son representados por todo el etnocampesinado de la misma manera debido a la heterogeneidad intrínseca de esa última categoría (Yie Garzón, 2022). Es decir, existe una coherencia en los significados que no se da necesariamente en cuanto a los significantes. Mientras que las lógicas ecofeministas subyacen a muchas de las ideas etnocampesinas, también existen diferentes influencias como el cristianismo y el marxismo, que no incluyen o al menos consideran secundarios ontológicamente los vínculos feministas con sus particulares comprensiones medioambientales. En el siguiente análisis destacaré tanto las consecuencias de la violencia epistémica que son eminentes en el contexto presente como me centraré en el sistema particular de conocimiento subyacente a la idea del cuidado de la vida en todas sus manifestaciones que practican y promueve el etnocampesinado que han informado esta investigación. Por lo tanto, la ambición de este análisis es comprender cómo las prácticas ancestrales y agroecológicas etnocampesinas para el fortalecimiento de la soberanía alimentaria permiten una vida digna en la Andinoamazonía.

6.1. El cuerpo-territorio – desde una ontología relacional

Un aspecto central para iluminar las relaciones humano-selva se refleja en la percepción de una relación perpetua que existe entre cuerpos y territorio. Siguiendo las lógicas ecofeministas y

feministas comunitarias, la extracción de recursos naturales y los daños irreparables al medio ambiente como consecuencia de las aspiraciones economicistas de crecimiento e imperativos de desarrollo, son análogos a la violencia de género.

Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora. (Cabnal, 2010, p. 17)

El cuerpo humano y el territorio que lo rodea “son ontológicamente un todo”, como lo explican Cruz Hernández et al. (2020, p. 86). En diversas expresiones durante las conversaciones con etnocampesinas especialmente, se manifestó esta relación: “El dolor que nosotras sentimos como mujeres es el mismo que sienta la madre tierra”,

La madre tierra, como nosotros como seres humanos, tiene derechos fundamentales porque también siente. Como mujeres que hemos sido vulneradas, violentadas, la madre tierra también está violentada. No se pueden empezar estos proyectos de extracción sin entender los daños ambientales.

De ahí que el aspecto de la integridad corporal y ambiental se piense conjuntamente como cuerpo-territorio que “están resignificando las geografías feministas” (Ulloa y Zaragocin, 2022, p. 481). Las referencias antropomorfistas son frecuentes entre las personas etnocampesinas con referencia a la tierra. Como las chagras de las mujeres indígenas, el cuerpo constituye la base del tejido social, incluso cultural y espiritual. El cordón umbilical que representa el vínculo entre la madre tierra y los seres vivos se ha fragmentado debido al comportamiento destructivo del ser humano. Estas referencias se hicieron en el contexto de un debate sobre el proyecto de minería de cobre y molibdeno en Mocoa, que ha sido fuente de gran incertidumbre para los habitantes de la región desde que se otorgaron las concesiones mineras a una empresa minera británica en 2006. Esta imagen de la madre tierra, cuya placenta es entonces el suelo fértil y la selva abundante que proporciona alimento, hace de la tierra la madre primaria que sigue cuidando de sus hijos incluso cuando su madre biológica muere, como me explicó Esperanza:

Mi mamá decía, hay que poner alma, vida y corazón a la tierra para que ella produzca. Así como ya te ama, hay que amar a la tierra. Así como ella te respeta, hay que respetar a la tierra porque ella es la mamá. Me decía, ahorita estoy yo con usted, me decía, enseñándole. Tal vez trabajando para entrar la comida a la cocina. Pero cuando yo ya no esté, cuando deje de existir, si usted ama la tierra, siembra la tierra, es ella la que te va a alimentar, porque ya no voy a estar. Es ella que te va amamantar todos los días. Es ella que te va cuidar todos los días, de día y de noche. Y después de que falleció mi madre, dijo, mi madre [nombre de su madre], mi madre tierra es que ahí me sigue cuidando. Y me sigue alimentando, me sigue arrullando con su viento. Eso es soberanía. Eso es el cuidado por la vida y para la vida. (Entrevista, Esperanza)

Una lección de cuidado mutuo subyace en esta historia de maternidad. También se traduce en una definición de soberanía, arraigada en el cuidado de la tierra que nutre toda la vida. La soberanía, según esta descripción, es innata a toda vida existente en la tierra a base de las

relaciones de cuidado. El cuidado aquí se entiende recíprocamente y el alimento es esa reciprocidad manifestada entre el etnocampesinado y el territorio andinoamazónico. En vez de detenerse en la argumentación sí o no se puede científicamente atribuir a la Tierra una cualidad benévola y solidaria, parece más fructífero preguntar qué resulta de esta comprensión.

Otro ejemplo de geografías feministas es la construcción de un espacio comunitario en forma de útero que manifiesta el vínculo entre el cuerpo, específicamente un cuerpo femenino, o al menos un cuerpo con potencial capacidad reproductiva y el territorio, área terrestre. El principal espacio de encuentro acogido por ASOMI, de los cinco pueblos indígenas de la tradición del Yagé asentados en los departamentos de Caquetá y Putumayo, es el salón útero. El salón de paredes de ladrillo está formado como un útero y decorado con fotos de todas las mujeres vivas y fallecidas de ASOMI, llamadas *mamitas* en la pared. Como señala (Zaragocin, 2020, p. 92), el útero es un símbolo feminista ambiguo. Por un lado, puede significar emancipación y autonomía sobre la reproducción que la autora ha identificado dentro de un contexto indígena específico del pueblo Épera donde la extinción étnica se convirtió en una amenaza real entrelazada con diferentes experiencias de colonización. A su vez, “la lógica de la eliminación étnica pasa siempre por el cuerpo de las mujeres indígenas” (Ibid., p. 86). El útero puede ser un símbolo de resistencia en el contexto de las crecientes amenazas a la vida que se presentan en diferentes temporalidades y escalas a lo largo de los territorios andinoamazónicos. Una amenaza repetidamente enfatizada y resistida por las comunidades etnocampesinas es el monocultivo que requiere la aplicación de pesticidas. Durante una presentación realizada por miembros de ASOMI, se compartió una foto que mostró a dos personas vestidas con trajes blancos, aplicando pesticidas a los cultivos, titulada: “Si se tienen que vestir así para fumigar tu comida, probablemente no deberías comerla.” El comentario de las presentadoras hizo hincapié en cómo las mujeres como portadoras de vida, se veían directamente afectadas emocional-, física- y espiritualmente cuando sus bebés nacían con determinadas afecciones de salud debido a los alimentos contaminados que consumían las madres, ya que “la salud entra por la boca”, concluyeron. Las comunidades rurales son las que más sufren los efectos de la escasa regulación de plaguicidas (Benavides-Piracón et al., 2022). Colombia es uno de los países latinoamericanos con mayor consumo de pesticidas, muchos de los cuales están prohibidos en la Unión Europea (Sakar et al., 2021). En el Putumayo, los efectos de las fumigaciones aéreas para la destrucción de cultivos ilícitos es otro factor contaminante, generando efectos negativos en la salud como enfermedades respiratorias, dermatológicas e incluso abortos espontáneos (Camacho y Mejía, 2017). En su comentario se destaca la relación directa entre el uso de plaguicidas en el suelo y las plantas, y la salud de las poblaciones

campesinas relacionándolo que tanto el feminismo comunitario como feminismos decoloniales han encontrado sobre la interdependencia de cuerpo y tierra en relación con la salud; “[S]i el cuerpo está enfermo también lo está el espacio” (Zaragocin, 2020, p. 85). Cómo mostraron estos ejemplos, las ideas ecofeministas se (re)producen a medida que se viven dentro de estos espacios comunitarios dirigidos por mujeres, por un lado. Por otro lado, este entendimiento también se puede entender como una resistencia a las estructuras capitalistas-patriarcales que no valoran el cuidado, como lo han argumentado las economistas feministas (Harcourt, 2021, p. 122). En vez de criticar aquí el rol de las mujeres por ser ligado al cuidado, que está profundamente anclada en su cosmología, aunque probablemente tampoco desprovista de influencia patriarcal, parece mucho más sensato criticar la devaluación del cuidado en general y establecer sus implicaciones culturales, incluso *agriculturales*.

Mi atención por las continuidades cuerpo-territorio se vio atraída por un fenómeno aún diferente. Muy al principio de mi estancia en Putumayo, ya me dio cuanta la omnipresencia de los hongos. Me acordé de *Entangled Life* (esp.: Vida enmarañada) del micólogo Merlin Sheldrake (2020) y su afirmación de que los mundos de los hongos quizá sean los que mejor desestabilizan el paradigma de separación de Descartes. Había observado los distintos tipos de hongos en mi entorno y quedé fascinado con sus enormes enredos bajo texturas y su presencia por todas partes, incluso dentro de nosotros. Los hongos me mantuvieron ocupado desde mi llegada a Mocoa, impidiendo que mi ropa y mi mochila se infestaran de seres, en su mayoría invisibles para mí. Me tocó enviar algunas prendas a amigos en Bogotá para evitar su infestación, iniciando el proceso de su descomposición, mientras que limpiar y trasladar el resto de mis pertenencias se había convertido en un ritual diario. Una noche, detecté una ampolla blanca en el interior de mi ombligo. Mi primera intuición fue entrar en pánico ante lo que inmediatamente reconocí como una infección micótica: ¡El hongo había encontrado la forma de entrar en mi cuerpo! Me rasqué la ampolla y me di una ducha limpiadora. Para tranquilizarme, intenté aceptar la situación, inclinándome hacia el territorio. Después, mi compañera de casa me dio tintura de eucalipto para tratar la micosis. Aquella noche soñé con unos champiñones blancos en forma de campana sobre un largo tallo saliendo de mi ombligo. Los hongos que infestaban mi ombligo parecían tener un carácter simbólico, teniendo en cuenta la función del ombligo como conexión con la fuente de la vida en el útero de la madre, o más allá con la tierra misma. En retrospectiva, recordando que los hongos son símbolo de muerte y transición, lo entiendo como una de las primeras lecciones sobre descomposición que me enseñó la selva. Es la descomposición la que se mueve a una velocidad diferente en este territorio que cuando la vida se regenera a través del círculo de las cuatro estaciones. ¿Y si la

muerte no significara un callejón sin salida donde todo se aquieta y la vida se ausenta, sino una forma de movimiento como parte de la vida que fuera más bien cíclica que lineal, como nuestro ciclo respiratorio y sanguíneo y como la luna? Empecé a ver la impermanencia a la velocidad con que cántaros de lluvia pueden fracturar un día, haciendo imposible continuar como estaba previsto. En su lugar, uno podía sentarse y esperar observando. La impermanencia marcaba especialmente el trabajo en la tierra y la velocidad a la que la materia orgánica se convertía en abono y en proveedora de vida. Como alguien que estaba en sintonía con las cuatro estaciones, el rápido metabolismo del que fui testigo, y también sujeto, era asombroso y ponía de manifiesto el potencial fértil del territorio, que conocí más a fondo al iniciar un Proyecto Huerta con integrantes de la ecoaldea. El potencial para la creación de vida parecía inextricable de la muerte y la decadencia. Mientras que, por un lado, la tierra realizaba por sí misma muchos de los procesos para la creación de vida, el trabajo en la tierra, como voltear la materia orgánica de un *bocachi* o cavar agujeros para plantar plántones resultaba extra físicamente agotador. Puede que fuera la humedad o la pesadez de la tierra arcillosa, o más bien una combinación de ambas y el no estar acostumbrada a ninguna de ellas, pero mi propia participación en las actividades agrícolas me ayudó a sintonizar física y mentalmente con las prácticas y los medios de una vida que quería comprender más profundamente. La centralidad y el potencial transformador de la relacionalidad, del tercer espacio que se desarrolla en el encuentro (Strathern, 2020, p. 161), parecen omnipresentes en esas experiencias. Siguiendo la premisa de que la forma en que se produce el conocimiento está vinculada en última instancia a la forma en que los seres se entienden a sí mismos en relación (Kohn, 2013; Strathern, 2020), las implicaciones de esta ontología específica de la relación que tiene el cuidado en el centro, parecen diferir fundamentalmente de las que siguen a una comprensión de la naturaleza como algo externo que debe ser explotado a manos de la ‘más alta creación de Dios’. Según el entendimiento cuerpo-territorio, el primer territorio cuerpo se entiende solo en relación con un espacio territorial en la tierra que posibilita y “dignifica” la existencia corporal (Cruz Hernández et al., 2020, p. 86). Esta percepción de que un cuerpo sólo existe en relación con un territorio físico que lo justifica y le da sentido como parte constitutiva del ecosistema, deja entrever una conciencia diferente de la interdependencia que existe entre los diferentes cuerpos y formas de vida que co-existen en el territorio, incluidas las entidades no humanas, como los ríos, los árboles, otros animales, hacia bacterias y hongos. En su relato histórico, Strathern (2020, p. 181) mostró cómo la relación en el contexto anglófono occidental ha sido durante mucho tiempo exclusiva del parentesco y, por tanto, la base de la comprensión mutua y situada dentro de la misma ontología. Sin embargo, ¿qué ocurre si no partimos de la certeza del entendimiento mutuo y ampliamos la

relación a todas las formas de vida? Siguiendo Haraway (2003), lo que está en el centro de la relación, en última instancia, no es lo que el sujeto sabe del otro, sino lo que evoluciona a partir de la dinámica de esa relación. La relación no disminuye al sujeto, sino que lo expande en el espacio del encuentro (Giraldo y Toro, 2020, pp. 37–38).

Después de enfatizar la centralidad de las relaciones cuerpo-territorio, arraigadas en una ontología relacional (Seymour y Connelly, 2023), en la siguiente sección se destacarán las estrategias de deconstrucción de las epistemologías hegemónicas en torno a la selva, adversas a esta ontología relacional particular y, por lo tanto, perjudiciales para la soberanía alimentaria.

6.2. Descolonizar la selva

Ahora la pregunta no es quién está en lo cierto y quién se equivoca. ¿La montaña es un montón de rocas? ¿Es la morada de un espíritu? La pregunta es cómo un sistema de creencias se manifiesta en una cultura con consecuencias ecológicas drásticamente diferentes. Si me crían para creer que una montaña solo es una roca, no dudaré en destruirla. Si me crían para venerarla como una deidad, haré exactamente eso.

~ Wade Davis en *El Sendero de la Anaconda* (Angulo, 2019:21)

Mientras que el bosque se considera en general una fuente de extracción para la industria maderera, o bien un territorio que proteger en una lucha política para los esfuerzos de conservación, se ha dejado de considerarlo una despensa abundante.

En el sistema ‘científico’, que separa la silvicultura de la agricultura y reduce la silvicultura al suministro de madera y leña, la alimentación ya no es una categoría relacionada con la silvicultura. El espacio cognitivo que relaciona la silvicultura con la producción de alimentos, ya sea directamente o a través de vínculos de fertilidad, se borra por tanto con la escisión. Los sistemas de conocimiento que han surgido de las capacidades alimentarias del bosque quedan así eclipsados y finalmente destruidos, tanto por negligencia como por agresión. (Shiva, 2015, p. 74, traducción por autora)

Aunque los bosques han proporcionado alimentos a sus habitantes, incluidos los humanos, durante siglos, en el curso de la colonización, el bosque fue reducido a su potencial comercial y se perdieron sistemas enteros de conocimiento sobre la silvicultura (Ibid., p. 78). Esto ha sido objeto de muchas discusiones entre los profesionales rurales. “La Amazonía es el resultado del manejo inteligente de la gente de este lugar”, me compartió una persona etnocampesina, “Es un bosque de comida cultivada”. Durante una reunión sobre conservación forestal a la cual asistí, un agrónomo local y etnocampesino explicó cómo la selva era un sistema eficaz por sí mismo. Aunque la acidez era una característica que, según la taxonomía oficial del suelo, lo clasificaba como menos fértil, tenía una función ecosistémica específica, por ejemplo, impedir que el fósforo entrara en los cuerpos de agua. La selva se compone de un 30 % de leguminosas que aportan el nitrógeno, un 30 % de palmeras que aportan el fósforo y un 40 % de otras plantas, por ejemplo, musáceas o heliconias que se encargan de mover el potasio. “La selva con este

mecanismo es exitosa. Si queremos sembrar, hay que entender el sistema de la selva”, finalizó. Según Werner (2022, p. 24), más de dos millones de personas se nutrían de la selva en la época precolonial y gracias a sus conocimientos forestales desarrollaron la *terra preta*, un tipo de suelo antropogénico extraordinariamente fértil que se encontraba en la selva amazónica. Sin embargo, las personas, especialmente la población indígena, tuvieron que enfrentarse a una dura estigmatización derivada de la lógica colonial en lo que respecta a su gestión forestal, que se concebía como abandono y como ausencia de cultivo; “Y aparentemente, cualquier persona que viene de rabia dice que está abandonado, no lo cultivan, no lo cuidan, pero en orden de la naturaleza es así.” (Entrevista, Esperanza). Otra persona expresó durante una reunión etnocampesina: “Los abuelitos y abuelitas defendieron el territorio mientras la gente colonizadora habló del flojo indio.” Esta observación habla de un conflicto de ininteligibilidad entre lógicas de gestión forestal. Por un lado, el bosque se percibe como un sistema productivo en sí mismo que ofrece alimentos a la población local. En una de las regiones más biodiversas del planeta, el bosque tiene una variedad inmensa de especies vegetales y opciones de pesca y caza, pero no todos los alimentos que se pueden consumir son conocidos. La productividad se medía en función de su biodiversidad y de la diversidad de especies alimenticias en particular, mientras que desde la perspectiva colonizadora-capitalista, la cantidad de madera valiosa que se extrajera de la misma indicaba la productividad de un bosque (Shiva, 2015, p. 74). Una gestión adecuada exigía además una intervención y un control activo sobre el bosque. El bosque sólo podía ser productivo cuando era intervenido, lo que subestimaba por completo su característica auto productiva. Con la introducción del control del bosque por medios científicos, el bosque dejó de ser considerado un lugar de gran valor agrícola y, por tanto, la silvicultura y la agricultura fueron construidos como separado (Ibid., p. 78). Esta separación ha tenido consecuencias nefastas para los habitantes indígenas de los bosques. Dos de mis interlocutores contaron cómo la separación forzosa del bosque provocó hambre y malnutrición entre la población amazónica que observaron en la región del Bajo Putumayo:

Cuando nosotros acá empezamos a trabajar en las escuelitas del Bajo (...) había chiquitos, muriéndose de desnutrición. Robando comida del hambre. En la Amazonía, o sea, ¿qué cosa es eso? Como de la degradación tanto nace su cultura deberles quitado todo esto, no saben comer las propias cositas porque es mal visto. (...) No puede ser que acá hay todo esto y no se lo comen. Entonces, por allí como que nos empezó algo a llamar. (Entrevista, Luna)

La estigmatización, mencionada anteriormente por dos personas indígenas con las que hablé, tuvo un impacto epistémico negativo en el sentido de que la gente desaprendió cómo alimentarse del bosque, mientras que este conocimiento había estado disponible anteriormente con la dieta selvática de la población indígena:

La gente criticaba que indios come cogollo, nosotros por lo menos los [palmitos] caracolitos, tenemos que saber que caracol se come, cual no. No es cualquier caracol tú lo vas comiendo. Todas esas cosas... Uno va pa'l monte, hay cogollos, que uno puede hacer el – le decimos uchumanga [?]. Ahí lleva el pescado, cogollos, el ají. Y llevan el cogollo de *chontaduro* que es tan delicioso, me gusta el cogollo de chontaduro. Y cogollo de bombona que es para esa palma también. O es una palma. Eso se echa también en el ají, se hace un guisito con cilantro cimarrón, con huevito y también hacían rayana, como pescado por lo menos. (Entrevista, Mar)

Algunos de estos conocimientos se conservaron entre las comunidades ancestrales hasta hoy día, a pesar del estigma, mientras que otros se extinguieron de la memoria de la gente, dejando “monoculturas de la mente”, como Vandana Shiva (2015, traducción por autora) denominó este proceso. Durante una de las entrevistas, Luna me contó la historia de una pareja de Puerto Asís, en el sur del Putumayo. El marido había encontrado un *maraco* en el bosque y lo probó. Asombrado por el sabor y la textura, empezó a vender en el mercado local la planta de cacao silvestre que había recogido en las montañas del bosque. Todo ello para vergüenza de su esposa, que se avergonzaba de que su marido vendiera alimentos de la selva. Esto retrata bien el estigma de alimentarse de la selva, ya que, según la lógica colonial, se considera un comportamiento incivilizado. La idealización de lo ‘civilizado’, o blanco, posicionado como lo opuesto a lo indígena, forma aquí la raíz de la emoción de la vergüenza, siguiendo la teoría de Ahmed (2014, p. 106). La alimentación del bosque “pega” (traducción por autora), en términos de la autora, al cuerpo del sujeto indígena. Esta imagen se remonta a la colonización europea y se ha establecido en el discurso político-cultural, por lo que ha acumulado valor a lo largo del tiempo (Ibid., p. 92). Su pegajosidad es lo que afecta a la esposa cuando la vergüenza la invade porque su marido acude al bosque para proveerse de alimentos. La vergüenza, como emoción circulante, deja una huella en su cuerpo que se traduce en un alejamiento del otro cuerpo, su marido en este caso. Este ejemplo retrata la dimensión político-cultural de la emoción de la vergüenza con sus fatales consecuencias en las relaciones humanas y hacia otros seres vivos, e incluso hacia comunidades enteras. Las consecuencias de la vergüenza en este caso son la ruptura de los lazos afectivos entre el ser humano y la tierra, ya que el alimento, en este caso el cacao *maraco*, está rechazado. Como el cacao se “pega” (Ibid.) a la identidad del indígena, el rechazo del yo es la consecuencia.

Shiva (2015) señaló que

No es posible la supervivencia para el bosque o su gente cuando se convierten en materia prima para la industria. La supervivencia de los bosques tropicales depende de la supervivencia de sociedades humanas modeladas según los principios del bosque. Estas lecciones para la supervivencia no proceden de textos de ‘silvicultura científica’. Se esconden en las vidas y creencias de los pueblos forestales del mundo. (p. 79, traducción por autora)

Lo que Shiva insinúa es lo que un campesino denominó una “cultura andinoamazónica” que tendría que volver a aprenderse y formarse en comunidad y sobre la base de los principios de la agricultura agroecológica y sintrópica. Esto se ha articulado como una demanda política, como anoté durante una de las reuniones de agricultores familiares¹ en donde se manifestó que se necesitaba políticas, instituciones nuevas que no sean diseñados para el neoliberalismo y así el extractivismo, sino informados por una cultura de la selva. Para crear esa cultura de la selva, el rechazo de lo local tiene que ser sustituido por el apego a lo local; para contrarrestar la vergüenza que ha expuesto el fracaso del amor (Ahmed, 2014, p. 106). Un agricultor familiar expresó: “Existe una cultura que rechaza lo propio, lo que viene de aquí y se ama lo de afuera, aunque tenemos una variedad de consumir de aquí: El cacao, el *copoazú*, el maraco.” El rechazo a lo propio parece tener sus raíces en la depreciación de los saberes y prácticas locales durante siglos y en el declarado atraso en los diversos procesos de colonización previos y en el curso de la construcción del Estado-nación de Colombia. Diferentes pueblos de las regiones andinas, llegaron con diversos propósitos y en distintas épocas a asentarse en el territorio del sur durante los siglos ^{XIX} y ^{XX}. El Estado había tratado oficialmente los territorios del sur y suroriente de Colombia como *terra nullius*, sin tener en cuenta las poblaciones indígenas locales y sus formas de manejo de la tierra, decretando la colonización de estos pueblos y territorios con fines civilizatorios (Ramírez, 2022, p. 34). La importación de dietas y prácticas agrícolas andinas en el siglo ^{XIX} requirió la tala de bosques para cultivar sus tradicionales arroz y maíz (Lyons, 2020, p. 18). Si bien estas prácticas de cultivo de alimentos podrían ser adecuadas en los climas y territorios andinos, los suelos andinoamazónicos necesitan la cobertura de la sombra del bosque y el flujo de nutrientes de la capa de *hojarasca* en descomposición (Ibid.). Sin embargo, otro factor que se sumó a la pérdida de conocimientos y variedad de semillas sembradas en los suelos andinoamazónicos fue iniciado por la producción de coca, sembrada en monocultivos a partir de fines de la década de 1970 que, según Lyons (2020, p. 18), introdujo el uso de agroquímicos en el territorio. Esto condujo a una disminución de la variedad de plantas locales, lo que además empobreció las dietas locales, incluidas las prácticas de cultivo de alimentos tanto para la subsistencia como para el comercio (Ibid.). El alimento se cultivaba para la exportación y se vendía a precios elevados, etiquetados como superalimentos en los mercados norteamericano y europeo, como el *açaí* o el *sacha inchi*, sin embargo, los beneficios económicos no se

¹ Se utilizará campesino familiar y etnocampesinado indistintamente porque los etnocampesinos aquí referenciados son siempre también agricultores familiares.

derramaron hasta los agricultores locales. Simultáneamente, los alimentos importados se anunciaban como para ‘importar civilización’. Vinculados a la ideología del desarrollo, los alimentos cultivados localmente y otros recursos, como el oro, el caucho y la quina, sólo tenían valor como mercancías para la exportación, no para la subsistencia de la población local. El Estado en sus inicios ya consideraba que estos territorios eran difíciles de administrar, pero no por ello menos valiosos en cuanto a sus recursos extraíbles en beneficio de la nación, por lo que se aspiraba su integración (Ramírez, 2022, p. 33). Un agricultor familiar declaró la forma en que el Estado trató este territorio como “una gran confusión”, al “llevar armas” y “extraer los recursos naturales”, que había causado

un gran conflicto socioambiental que viene cargado con la pérdida de identidad cultura, pérdida de ética y moral en la educación, cargado de una transformación de nuestra visión andinoamazónica, de nuestros sistemas alimentarios. Un peso tan grande como es pensarnos que la plata es la que va salvar la vida cuando lo que nosotros tenemos es un vientre de árbol que es para nosotros y para compartir con la humanidad.

Actualmente, un megaproyecto de extracción de cobre y molibdeno, recursos críticos para la transición energética, se debate entre el gobierno local y una empresa minera canadiense. Las comunidades campesinas y otros sectores de la población local, pero también el Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible y el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-SINCHI temen daños ecológicos irrevocables por la contaminación de las masas de agua y la destrucción de la biodiversidad. Un campesino expresó su preocupación con el proyecto minero, haciendo una referencia histórica al simbolismo de la minería en la conciencia colectiva de los pueblos indígenas y otros pueblos racializados, ya que la gran minería es históricamente asociada a la esclavitud. Los pueblos originarios durante mucho tiempo fueron esclavizados por la extracción de minerales de la Amazonía; “No se quiere una cultura de minería, ni tampoco de esclavitud.” Otra persona añadió: “Nunca más debe ser visto [la madre tierra] como un distrito minero.” Diferentes elementos de la colonización del bosque fueron destacados por las comunidades etnocampesinas durante las entrevistas y en los encuentros campesinos que acompañé por hacer observación participante. Aunque no todos los participantes e interlocutores abogarían explícitamente por el ecofeminismo, el paralelismo entre la explotación de los recursos naturales y los cuerpos humanos es, no obstante, expresado por la población rural de diferentes orígenes étnicos y géneros. Sin embargo, estos pensamientos también reflejan las ideas marxistas incluso feminista marxista, que a su vez han influido significativamente en la categoría etnocampesina (Yie Garzón, 2022).

La colonización de la silvicultura ha tenido por consecuencia además la pérdida de los conocimientos y formas de vida contextualizadas. Más que una cuestión de ininteligibilidad,

los ejemplos anteriores también reflejan lo que Boaventura de Sousa Santos (2016, p. 149) determinó “epistemicidio”, como la implicación de un encuentro desigual entre diferentes culturas y, por tanto, sistemas de conocimiento y como parte intrínseca del genocidio contra los pueblos indígenas por parte de los imperialistas europeos. Para contrarrestar los imperativos dominantes de desarrollo que conducen a una mayor destrucción de la base existencial de las comunidades locales en el pie de monte amazónico, la recuperación de conocimientos se volvió parte de la estrategia etnocampesina. A continuación, se expondrán procesos concretos para contrarrestar la violencia epistémica persistente.

6.2.1. Descolonizar el suelo: hacia un entendimiento relacional

Según un etnocampesino con el que hablé, la calidad del suelo estaba en relación directa con la calidad de vida de las personas que vivían en el territorio. Esta afirmación invita a una reflexión crítica de las historias andinoamazónicas de maltrato del suelo debido esencialmente a los siguientes factores: Falacia epistémica que tiene al suelo entendido como una materia sin vida y además las experiencias de conflicto armado que configuraron las relaciones ser humano-suelo a otro nivel (Lyons, 2020). Las categorizaciones científicas oficiales del suelo como entidad sin vida, traducidas en un paradigma de gestión del suelo impulsado por intereses económicos de máxima productividad terminaron en un descuido completo del suelo. Según los sistemas de clasificación de suelos se considera infértiles los suelos andinoamazónicos. Mientras que, según esas normas, los suelos con un valor de pH de 7,5 son ligeramente alcalinos y por su mayor contenido de calcio se consideran especialmente fértiles. De ahí que se estableciera una taxonomía jerárquica de los suelos para distinguir entre tierras “productivas” e “improductivas” (Ibid., traducción por autora). La productividad de las tierras ácidas podría entonces corregirse químicamente, como es el caso de los suelos andinoamazónicos (Ibid., p. 102). Los intentos de los agrónomos colombo-amazónicos de cambiar la categorización del suelo amazónico de “pobre” a “diferente” fracasaron ante los rígidos límites de la categorización científica, que no permitía otra clasificación que igualar “diferente” con “problemático” en los términos establecidos de estándares de productividad (Ibid., p. 100, traducción por autora). La cuestión que los agrónomos críticos y los agricultores familiares han venido a plantear, deconstruyendo estas taxonomías hostiles es, ¿fértiles para cultivar qué tipo de cultivos y según qué tipo de normas alimentarias? Como muestra el ejemplo de muchos agricultores familiares locales que han cambiado o siempre han basado sus prácticas agrícolas en principios agroecológicos y ancestrales, los suelos andinoamazónicos, con su pH entre 5,6 y 5,8, son de hecho vivos y además fértiles, definidos por un potencial nutricional extraordinariamente diverso (Ibid., p. 129). Otro aspecto que incide en la alteración de las

relaciones ser humano-suelo se dio en el curso del conflicto armado. Desde el punto de vista estatal, el suelo adquirió la condición de enemigo, ya que se convirtió en lugar de plantaciones de cultivos ilícitos y de violentas disputas por la soberanía del Estado. El Estado colombiano respondió con fumigaciones y minas terrestres que comprometieron gravemente la calidad de los suelos y, por tanto, la vida de las personas, convirtiendo el suelo en una amenaza para la salud y la integridad física (Ibid., p. 68).

En resistencia a la negligencia en el cuidado del suelo dentro de las prácticas agrícolas que se deriva de la taxonomía del suelo establecida por el USDA, según la cual los suelos andinoamazónicos se consideran empobrecidos y una categorización científica del suelo no como una entidad viva, “geos no vivo” (Lyons, 2020, p. 42, traducción por autora), un compromiso de cuidar el suelo parece ofrecer potencial para transformar las dinámicas de violencia y “hacer las paces con el suelo” (Ibid., p. 61, traducción por autora). Mientras que el cuidado del suelo se traduce en compartir con él y en prácticas como el compostaje, se restablece una “simbiosis alimenticia” (Ibid., p. 140, traducción por autora) como lo nombró Lyons. Un etnocampesino explicó que, dado que los organismos del suelo se alimentan de los nutrientes que quedan en su superficie, siempre debemos pensar en dejar algo para los microorganismos que nutren el suelo descomponiendo lo que queda de material vegetal. En lugar de recogerlo todo, de acuerdo con la lógica del beneficio capitalista, deberíamos dejar algo para que otros organismos se alimenten de él. “Nos enseñaron a usar todo - todo nos da plata. De tal manera sin pensar que el suelo es el ser vivo que necesita alimento. Yo tengo que compartir con él.” Pensando el suelo como un ser vivo suele tener implicaciones diferentes a su tratamiento, incluso la relación entre suelo y los seres humanos. Se basa en una relación de cuidado mutuo desde esa ontología que tiene como resultado la afirmación de la vida e inversa la negligencia del cuidado. Además, fuera de ser una práctica exclusivamente asociado con las mujeres, el cuidado para la vida en todas sus formas con respeto al suelo se define más allá de los papeles de género. Los métodos descontextualizados de tratamiento del suelo andinoamazónico resultaron ser tremendamente destructivos, tal y como aprendí de las comunidades etnocampesinas. La idea del suelo descubierto a la exposición de la luz solar tropical y las lluvias intensas, al ejemplo del jardín colonizado donde las hojas caídas son meticulosamente peinadas del césped y las camas, es ignorante de la utilidad ecosistémica de la hojarasca, la capa de hojas caídas y el proceso de descomposición;

Para nosotros, pues la agroecología es como tú puedes ver aquí: la hojarasca cae de los árboles, uno deja que se caiga que se junte, no recoge y va y coloque en los árboles. Ya son de abono. El no limpiar el suelo, la tierra de forma general tampoco porque es lo que permite mantenerle la sombra y la humedad a la tierra. Porque si la mantengo todo el tiempo, resbalo, pelado, la tierra

es como si nosotros no nos cuidamos el cuerpo. Entonces, los rayos solares nos llegan directo al cuerpo, y así mismo puede llegar a la tierrita. Así se quema, se reseca, si igual que nosotros. (Entrevista, Esperanza)

La sintonía con estos procesos vitales de cobertura y descomposición de la hojarasca indica que las prácticas del cuidado del suelo dependen del contexto. Además, al reconocer el carácter vivo del suelo y, por tanto, al considerar el potencial simbiótico de las relaciones entre el ser humano y el suelo, se comprenden mejor sus “capacidades y límites corpóreos” (Lyons, 2020, p. 74, traducción por autora), lo que ofrece la posibilidad de mejorar la calidad de vida de las muchas.

6.2.2. Recuperar conocimientos en medio de la degradación de los ecosistemas

Vivo hacia delante mirando hacia atrás, hacia la configuración de mi origen. Lo hago no sólo por razones estéticas, sino porque es la lógica de los mundos vivos.

~ Eduardo Kohn en una entrevista con ZEIT ONLINE (Thadden, 12 de junio de 2023)

Parece importante destacar, como he intentado iniciar mediante la cita perspicaz de Kohn, que mirar hacia atrás no es un rechazo del progreso y un intento de volver a algún tipo de estado ‘natural’. Esta percepción sería poco compleja. Sin embargo, se trata de una resistencia a las lógicas modernas de progreso que han provocado la pérdida de biodiversidad y la degradación de la calidad de vida de las comunidades agrícolas de los múltiples territorios del Sur. Mirar hacia atrás sirve, pues, para reorientar e iluminar las posibilidades de un desarrollo que, de otro modo, se hace cada vez más urgente, como en la adaptación a la crisis climática que ya está fuertemente desatada. Para decirlo con las palabras de Esperanza, una campesina indígena:

Pues yo creo que en este mundo tan cambiante los dos contextos son fundamentales. La diferencia entre estos dos saberes, de la academia y de la práctica, de volver a la ancestralidad, es que la académica desde tu formación profesional, cuando tú tengas ya tu carrera ya contratada, ya ejerciendo tu carrera profesional. Si tú no puedes, es a la ancestralidad y, como estamos en el tiempo de la escasez, el tiempo del hambre, así tú tengas el dinero que tengas, no vas a poder alimentarte, no vas a poder a tu familia, porque no va a haber que comprar. Y desde la ancestralidad, si tú vuelves a la tierra, vuelves a ella, siembras tus alimentos; eso hace parte de la economía porque no vas a necesitar de tus planes, de tu ejecución financiera. Lo que te produce la tierra no lo vas a tener que ir a comprar en un supermercado. Tú vas a ser autónoma y soberana y alimentarte con lo que has producido: unos tomates, una cebolla, un cilantro que uno baila comprar afuera, pero todo lo que tú vas a gastar comprando algo que la tierra te va a producir es algo que vas a poder invertir en alguna otra necesidad. En algo que la tierra tal vez no te puede dar. Que es imposible que la tierra no nos dé lo necesario. De pronto la ropa que ella no se la puede hacer, de pronto tantas cosas que se nos ofrecen para el hogar, pero ponerse a hacer una planeación financiera diferente. (Entrevista, Esperanza)

Durante las entrevistas y la observación participante, se enfocó también en los procesos de recuperación de conocimientos entre las comunidades etnocampesinas para contrarrestar la violencia epistémica y aportar soluciones distintas a las arraigadas en el paradigma dominante de la agricultura industrial. Según las personas etnocampesinas, muchas prácticas nunca dejaron de existir, sino que simplemente se hicieron menos presentes en la conciencia colectiva, debido

a la marginación y al trato despectivo. Otras se revalorizaron con otro nombre, como las prácticas agrícolas tradicionales e indígenas que cobraron impulso bajo el término paraguas de agroecología, reconocido hasta niveles institucionales como una alternativa sólida y necesaria a los sistemas alimentarios insostenibles para mitigar el cambio climático (Shiva, 2022). La gente se ha embarcado en diferentes trayectorias para recuperar conocimientos que se habían perdido, en gran medida por razones de borrado sistemático, tratado en el subcapítulo 6.2..

La atención a las dinámicas ecosistémicas resultó clave para recuperar la memoria biocultural. Memoria biocultural se refiere a la diversidad cultural de prácticas y conocimientos sobre el cuidado y sostenimiento de la biodiversidad, atribuidos a los diversos pueblos indígenas que han sido así reconocidos como guardianes de la biodiversidad (Jiménez Reinales y Cepeda Valencia, 2020, p. 11). Como se ha argumentado anteriormente, hay buenas razones para ampliar esta percepción de los pueblos indígenas como guardianes innatos de la naturaleza y permitir una comprensión de la identidad indígena heterogénea, reconociendo al mismo tiempo las prácticas agroecológicas del (etno-) campesinado que perpetúan de manera similar las relaciones recíprocas entre los seres humanos y los otros seres vivos de esta tierra. No es sorprendente que el proceso de restauración de conocimientos sea múltiple. Los siguientes relatos sirven como ejemplos de las diversas prácticas de lectura de rastros, recogidas por personas etnocampesinas comprometidas con la recuperación de saberes. En la conversación con Luna, una etnocampesina con lazos ancestrales con lo que hoy día constituye el departamento de Nariño, explicó cómo recogió la dedicación de sus padres a la recuperación de conocimientos investigando la comida tradicional por las recetas culinarias, ya que son portadoras de conocimientos ecosistémicos. Junto con su pareja intenta recuperar conocimientos sobre la planta del maraco:

En Centroamérica ha sido muy importante el desarrollo del cacao y de ahí también nos nutrimos, entendiendo el ecosistema. Porque a veces era como que ven una receta y de esa receta entendía cómo debe estar sembrado entonces. Porque el cacao negro, con el blanco, con el achiote, con el ají, con las flores de cempasúchil, con todo eso que tiene que estar en el mismo ecosistema para que una receta tradicional sea posible. Y normalmente, si es una receta tradicional o además ceremonial, es porque crea un ecosistema que está cuidando el pensamiento, la ecología, el clima, la soberanía alimentaria. Esa integralidad. (Entrevista, Luna)

Luna continuó hablando sobre su propia experiencia de conversaciones con personas de Europa que están involucradas en la agroecología y el trabajo de recuperación de las culturas peganas que dan una idea de los conocimientos territoriales y, por tanto, agrícolas empleados en las prácticas antiguas. Este fue un punto especialmente interesante, ya que arroja luz sobre el trabajo acuciante de la recuperación de conocimientos forestales y las prácticas alimentarias y agrícolas alternativas no sólo en lo que se ha venido a denominar el Sur Global. Más bien, esta

labor tendría que extenderse a Europa, donde sobreviven muy pocos indígenas capaces de dar testimonio de prácticas olvidadas de silvicultura u otras prácticas agrícolas ontológicamente informadas por el cuidado y la relacionalidad. No obstante, la profundización temática excedería los límites de esta tesis.

En una de las entrevistas se planteó otra cuestión importante, mostrando cómo los conocimientos específicos también han sido custodiados y, de hecho, preservados por las comunidades indígenas a través de la resistencia cultural contra la dominación. Mientras que las escrituras pueden no existir por diferentes razones, el conocimiento sigue vivo en las prácticas cotidianas. No se transmite en una conversación casual. Por el contrario, hay que contemplarlo, a veces en presencia de plantas medicinales y rituales. A continuación, Pedro se refiere a la canción tradicional del *macambo*, esbozando la intensidad del proceso de recuperación de ciertos tipos de conocimiento:

Digamos, no hemos encontrado el canto al macambo, del cacao. Porque seguro que hay un canto muy específico acá en la Amazonia sobre todo para esa fruta. Estoy seguro. Porque incluso la fruta se usa para hacer *rapé*, se usa para cocinar el *ambil* también. Entonces tiene muchos usos rituales y ceremoniales. Entonces estoy seguro de que está ese canto y estas clases de cosas son, por ejemplo, cosas que los mayores o los indígenas no sueltan tan fácilmente. No es que, ‘ay, deme la canción del macambo.’ Te hace cara de: ¡váyase por ayá! Es con tiempo, trabajo; uno está *mambeando*, escuchándolos. Y luego dice: ‘Esto es canto del macambo.’ (Entrevista, Pedro)

La importancia de los cantos y los rituales para las prácticas agrícolas y el proceso de producción y transmisión de conocimientos se analizará con más detalle en la sección 6.3.1..

La lectura de los signos escritos en las geografías territoriales a través de las temporalidades espaciales ha sido un enfoque importante en la recuperación del conocimiento. Durante otra conversación, un etnocampesino señaló que el aeropuerto de Villa Garzón, municipio vecino de Mocoa, lleva el nombre de la palma de moriche, llamada *canangucha*. Oí al etnocampesino explicar que el nombre del aeropuerto se eligió en memoria del ecosistema que tuvo que dejar paso al proyecto de infraestructuras y fue convertido en pasto. La población indígena local le da varios usos a la *canangucha*; se puede hacer vino con su fruto y también se comen los palmitos. Las cananguchas son palmeras enormes como anoté durante la visita a una finca de agricultura familiar. Cuando tienen mucha fruta, cuelgan como el açaí, individualmente de una pequeña rama que se desprende de otra más grande. La *canangucha* es semiacuática, lo que explica por qué suelen crecer junto a un pozo. Un etnocampesino me explicó que les gusta crecer en compañía y que un conjunto de cananguchas se llama cananguchal. El cuerpo del fruto tiene forma ovalada. Su cáscara es roja oscura y sólida. Su piel se siente como me imagino que se siente un caparazón. En la finca de Luna y Pedro, les ayudo a pelar los frutos después de remojarlos en agua fría. Al parecer, la piel se desprende más fácilmente cuando está húmeda.

Aun así, sólo consigo pelar poco a poco la red perfectamente formada de elevaciones redondas de color rojo sangre. Junto con otro campesino, contemplamos formas más eficaces de pelar la canangucha con una cuerda de nailon. La pulpa tiene el color del chontaduro, un naranjado fuerte. En cuanto a la función ecosistémica de los *cananguchales*, escuché a un joven activista de Puerto Asís, región del bajo Putumayo, explicar cómo forman una parte crucial en el bioma amazónico, ya que acumulan humedad. De ahí que suelen compararse con la *espeletia* o frailejón de los páramos. Las charcas de agua sostenidas por las cananguchas atraen a diversas especies de aves, tapires y jaguares en busca de agua y refugio, lo que las convierte en un importante biotopo, casi un pequeño oasis dentro de la selva. Hoy apenas se reconoce su valor ecosistémico, lamentó, por lo que se derriban para la expansión agraria o proyectos de infraestructuras, como en el caso del aeropuerto de Villagarzón. En Puerto Asís, la destrucción de los cananguchales es el daño colateral de los proyectos de extracción de petróleo. Aunque la recuperación del conocimiento se aborda desde muchos ángulos diferentes, todos válidos a su manera, existe una conexión directa entre el cambio ecosistémico, que en este caso ha implicado a menudo su degradación, y la pérdida del conocimiento, lo que arroja luz sobre el entrelazamiento de territorio, conocimiento y vidas humanas; Si la materia prima se pierde debido a la destrucción de los bosques y el suelo así que las semillas no pueden circular libremente, entonces las mujeres indígenas no podrán seguir elaborando sus artesanías. A su vez, no podrán transmitir los conocimientos de su pueblo a las generaciones futuras, lo que constituye un empobrecimiento y una muerte cultural. Esto arroja luz sobre el proceso continuo de violencia epistémica, que aquí podría entenderse mejor como una forma de violencia lenta; la cadena de efectos se extiende a lo largo de generaciones, a diferencia de los actos de violencia aguda, que limitan la atención de los medios de comunicación y el interés político para actuar (Parashar et al., 2021, p. 429). Además, el laborioso esfuerzo de recuperación del conocimiento es más que una exploración para calmar una curiosidad racional, sino que se ha convertido tanto en una urgencia frente a las narrativas que perecen como en una actividad casi terapéutica para volver a tejer relaciones territoriales. Sin embargo, esto no debe distraer del contexto de destrucción ecosistémica a través de proyectos extractivistas y agrícolas arraigados en lógicas anacrónicas de expansión capitalista, que marca el contexto de este ambicioso y urgente proyecto.

No se puede dejar al lado el éxito de poder guardar prácticas de trabajar la tierra de manera regenerativa que no se han perdido y que ahora vuelven por parte en las prácticas agroecológicas por ejemplo bajo lo cual lograron recibir atención hasta institucional. Además, sería importante señalar de nuevo el carácter heterogéneo de las prácticas etnocampesinas de la

Andinoamazonía; La gente indígena ciertamente tiene un punto de partida ontológico y epistemológico diferente en comparación con el campesinado mestizo o las comunidades campesinas de herencia afro. Lyons (2020) ha destacado la diferencia ontológica fundacional de estos mundos, pensada por el etnocampesinado. Refiriéndose al concepto de Kohn (2013) de la “ecología de los yoes” (traducción por autora), describe las chagras indígenas, la medicina y los huertos de alimentos que son universidades enteras de conocimiento, como arraigadas en una cosmología que atribuye la mismidad a todos los seres vivos. A diferencia de las fincas integrales de campesinos no indígenas, que se basan en la biología y se orientan hacia un pensamiento ecológico y relacional, deconstruyendo las formas modernas de dualismo naturaleza/cultura. A pesar de las diferentes raíces ontológicas, las estrategias son complementarias y tienden incluso a afirmarse mutuamente, como he observado en el ejemplo de los métodos de compostaje:

Nosotros, ancestralmente, teníamos una forma diferente de implementar los residuos de cocina, la comida que sobra, que no es basura. Mi madre, a ella le gustaba excavar la tierrita, colocaba la capa orgánica hacia un ladito y la otra que miraba como más débil al otro lado, y entonces ella colocaba todos los restos de cocina: las cáscaras, todo lo que salga de cocina. Echaba un poquito de estiércol de gallina o de cuy y un poquito de capa vegetal y allí tapaba. Tapaba con la tierra y allí los quince días, tres semanas, ella iba y sembraba una planta encima porque hay plantas que requieren de raíces suficientes, entonces ellas necesitan agarrarse bien de la tierrita. Así era como mi madre cultivaba sus árboles de tomate, de lulo. Los árboles frutales (...) eran supercargaditos. (Entrevista, Esperanza)

Este método de compostaje practica el principio de devolver a la tierra para alimentar el suelo y para que el suelo nos devuelva alimento, un enfoque que he prestado atención con más profundidad en el capítulo 6.2.1.. Las personas campesinas no indígenas con las que viví en la ecoaldea me presentaron las pacas digestoras, un método de compostaje desarrollado por el tecnólogo forestal colombiano Guillermo Silva Pérez. La principal diferencia entre los dos métodos de compostaje era que las pacas se hacían en un molde de un metro cuadrado sobre el suelo, en lugar de bajo la superficie de la tierra. Para cubrir el metro cuadrado de tierra se utilizaban diferentes materiales orgánicos, como pasto y hojas caídas. Se creaba un agujero en el interior donde se colocaban los residuos de la cocina. Se plantaba encima de la paca, o bien se colocaba el molde cerca de un árbol para que se alimentara de los nutrientes mediante el proceso de descomposición. Este ejemplo presenta el flujo del conocimiento en el intercambio cultural cotidiano además en un espacio étnicamente diverso como lo de la Andinoamazonía que a veces también permite la supervivencia de ciertas prácticas. El intercambio a base del método “campesino a campesino” se tratará con más detalle en el siguiente capítulo. Por otro lado, señala el potencial creativo que también surge en este tiempo transicional, en la presencia inminente de la crisis climática, en los espacios del hacer.

6.3. Selva epistemo-estesis

(Re-)aprender a vivir dignamente en el territorio andinoamazónico, defendiendo la vida en todas sus manifestaciones, orienta la lucha etnocampesina e implica la tarea de recuperación de saberes y de conocimiento *otro*, prestando de Arturo Escobar (2007). El siguiente capítulo aportará con una clasificación de estos saberes otros y además ilumina las estrategias etnocampesinas al defenderlas y promoverlas para lograr un cambio de paradigma fortaleciendo la soberanía alimentaria.

Parte de las comunidades etnocampesinas ha empezado a deconstruir narrativas en torno a la Amazonía y al Putumayo específicamente. “Es posible que esto no sea la Amazonía”, dijo un etnocampesino en una reunión, refiriéndose al hecho de que tanto la llamada Amazonía como el continente de las Américas no son los nombres originarios sino denominaciones extranjeras. Se acordó entre las personas etnocampesinas presentes que la deconstrucción de nombres que se consideraban impuestos, ayudaba a comprender mejor la esencia de lo que es la (Andino-) Amazonía, ya que había quedado claro, que la construcción sociopolítica de la Amazonía estuvo guiada por intereses económicos y políticos de las élites españolas y posteriormente mestizas que siguieron las lógicas de dominación y desarrollo capitalista. Mientras que la atención se centraba siempre en los recursos naturales que podían ayudar al desarrollo del país, la riqueza en alimentos seguía siendo descuidada, ya que se consideraba ‘comida de indios’ y, por tanto, inferior. El mismo etnocampesino continuó planteando la siguiente pregunta:

La propuesta es cambiar el modelo economicista y alimentario y recuperar los conocimientos de la comunidad para recuperar el territorio de la Abya Yala. Hay que preguntar, ¿cómo se vive en la Abya Yala? Antes de la colonización no hablaron del desarrollo. Hay que ayudar a recuperar todo lo que hemos perdido.

Esta discusión ejemplifica cómo se emplea la retórica decolonial en el hecho de que un hombre etnocampesino hable de Abya Yala, resistiéndose al nombre impuesto que los colonizadores dieron al continente. Destaco esto tanto como parte del análisis de las estrategias para contrarrestar la violencia epistémica como para también señalar que la teoría tanto del ecofeminismo como conceptos decoloniales se emprenden por las protagonistas etnocampesinas mismas. Otra persona campesina añadió: “Hacemos parte de la línea ecuatorial. Tenemos que saber cómo vivir allí. En un metro cuadrado hay más sol que en cualquier otro lugar.” En esta afirmación se reconocen las particularidades del territorio que conducen a un imperativo de adaptación a las condiciones climáticas para habitar el lugar, y simultáneamente implica que hay otras formas de vivir con/en el territorio que se apartan de las ideas modernas

de desarrollo. De hecho, la pregunta implica una forma de resistencia contra las políticas estatales que han ignorado la potencialidad regenerativa que reside en el territorio y su población, y se opone a las actividades extractivistas que quitan vida en lugar de generarla. Giraldo y Toro (2020) hablan de una ontología relacional que deriva de un cultivo del afecto colectivo en el que los cuerpos se mueven hacia los cuerpos y que se traduce en una política afirmativo a la vida (como se ha demostrado con la Ordenanza 848 del 2022). Mientras que Ahmed (2014) aportó su deconstrucción muy valiosa de las emociones como política cultural, los autores han ofrecido una ética que se guía por el afecto. Según Giraldo y Toro (2020, p. 63), “habitar” se deriva del cultivo de lazos afectivos con el lugar, es decir, el compromiso con los cuerpos que cohabitan un espacio, a diferencia de existir físicamente sin compromiso contextual. La percepción del lugar, lo que se ve, se huele o se siente, determina las limitaciones y las posibilidades de interactuar y comprometerse con él y, por supuesto, son diferentes según la especie. Simultáneamente, el territorio también se conforma por todas estas diferentes interacciones entre cuerpos dentro de una “zona de encuentros” concreta (Ibid., p.64). Entonces, “saber-habitar” (Giraldo y Toro, 2020, p. 111) un lugar también significaría tener apego y amar el lugar que uno habita, lo que se ha teorizado anteriormente como un contrapeso a la vergüenza colonial de habitar el lugar que implica, entre otro, reconocer la selva como proveedor de alimento y así alimentarse de ella (véa 6.2.). Además, se ha demostrado en los ejemplos, el “apego”, una palabra utilizada por una etnocampesina, es fundamental para una ética de cuidado para la vida en todas sus formas que encarnan las personas etnocampesinas con las que me relacioné durante mi investigación. Una ontología relacional parece llevar a una ética del cuidado de la vida en todas sus formas. Según Giraldo y Toro (2020), son las responsabilidades de cuidado hacia el otro que surgen del habitar un lugar. “Vivir armonizados con el territorio significa alimentarse del territorio.” Esta cita de un etnocampesino destaca una vez más cómo vivir en armonía, según los agricultores familiares, tiene todo que ver con cultivar activamente relaciones armoniosas con el territorio por la producción y el consumo de alimentos que ofrece. Sin embargo, Giraldo y Toro (2020, p. 112) son cautelosos al evocar un universalismo y subrayan cómo el saber-habitar es contextual, lo que significa que la definición de relación armoniosa según los autores, no sigue ningún imperativo universal. En este contexto, la relación armoniosa significa una dieta basada en plantas para algunos e incluir la caza para otras, siempre y cuando se respeten los principios de la defensa de la vida en todas sus formas, cuyo núcleo es la relación recíproca. O en las palabras de la botánica Potawatomi Robin Wall Kimmerer (2015):

Cada persona, humana o no, está vinculada a todas las demás en una relación recíproca. Del mismo modo que todos los seres tienen un deber conmigo, yo tengo un deber con ellos. Si un animal da su vida para alimentarme, yo estoy obligado a mantener su vida. Si un arroyo me regala agua pura, soy responsable de devolverle el mismo regalo. Una parte integral de la educación de un ser humano es conocer esos deberes y cómo cumplirlos. (p. 115, traducción por autora)

La alimentación se ha descrito como el “metabolismo socio ecológico entre las personas y la naturaleza” (Hoinle y Brückner, 2023, p. 295, traducción por autora). Parte de saber vivir en el territorio es saber nutrirse de él. Sin embargo, se acordó que lo cosechado localmente no equivale automáticamente a alimentos sanos si se cultiva en monocultivos y, por lo tanto, se trata con fertilizantes químicos o pesticidas, contribuyendo así a la contaminación de los cuerpos de agua, a la pérdida de fertilidad del suelo y a la muerte de insectos y otras especies vivas. Saber-habitar el territorio andinoamazónico obedece a principios ancestrales que desafían fundamentalmente una epistemología basada en la separación y en la dicotomía naturaleza/cultura. Entre las comunidades etnocampesinas se han empleado diferentes estrategias de aprendizaje ecosistémico como respuesta a una educación hecha a la medida de una integración a los modos de vida modernos, justificando la explotación ecosistémica. En oposición a la epistemología moderna y ampliando lo que Giraldo y Toro (2020, p. 12), inspirados en los trabajos de Patricia Noguera, llegaron a denominar epistemo-estesis, la forma contextualizada de producción de conocimiento podría ser entonces *selva* epistemo-estesis que se orienta a la defensa de la vida en todas sus formas. “[L]o vulnerable que es esa región por el desconocimiento.”, preocupación expresada por un etnocampesino, es otra consecuencia de la violencia epistémica en contra de los pueblos andinoamazónicos. La falta de conocimiento aquí se refiere a formas contextualizadas de cultivar la tierra que no serían insostenibles, destructivas y, en general, perjudiciales para la población local, sino todo lo contrario: afirmadoras de la vida.

Ahorita nosotros, cuando vemos a la sociedad tan desorientada, estamos en un mundo de mucha confusión y estamos corriendo sobre esa confusión porque nos hemos desarticulado de sentir la tierra. Entonces, tanto indígenas, afros, campesinas, blancos, mestizos como no indígenas, tenemos un origen. Y decimos que para volver a la vida hay que volver al origen. Hay que volver a recurrir a la ancestralidad de cada cultura. Esa ancestralidad de cada cultura, nuestros abuelos, bisabuelos, tatarabuelos, tataratata-abuelos, vivían de la tierra. Entonces, volver al origen, volver a la ancestralidad y volver a la tierra. Volver a sentirla es poderla escuchar, es poder hablar con ella, es poder sembrar, sembrar con amor para que la madre nos vuelva a dar frutos con amor. (Entrevista, Esperanza)

El retorno a un “origen” es una idea recurrente en las cosmologías indígenas, pero también emprendido por etnocampesinos de identidad no indígena. Desde un punto de vista antropológico, las culturas se han entremezclado tanto desde los encuentros humanos, incluso si tomamos como punto de partida el siglo ^{XV} y los primeros encuentros coloniales en el

contexto de Abya Yala, que el sincretismo o la hibridación es un relato más realista de la realidad que es la pureza (Giraldo y Toro, 2020). Es decir que, por ejemplo, las ideas más esencialistas del ecofeminismo, derivada de un fuerte binarismo de género, podrían provenir de influencias cristianas en las culturas indígenas. Además, los dualismos preceden a la modernidad, pero, siguiendo el argumento de María Lugones (2016) sobre la “colonialidad del género”, tampoco la categoría de (un binario) género era el factor estructurante de (todos) los pueblos indígenas antes de la conquista y el reconocimiento de individuos intersexuales más común que no. De ahí que definiendo la imposibilidad de tal desvinculación. Más bien, veo mucho valor en el complejo deber de recuperar el conocimiento, pero siendo siempre conscientes de que todo lo que encontramos y cómo damos sentido a lo que encontramos está en última instancia moldeado y limitado por lo que (podemos) saber desde ese mismo punto de vista de nuestra existencia, refiriéndome a la parcialidad del conocimiento (Haraway, 1988). No obstante, la idea central expresada en su pensamiento parece reflejar de nuevo la pérdida de formas ancestrales de conocimiento y de un saber-habitar que han sido desechadas en aras de la modernidad. El retorno a la tierra implica entonces un cambio de paradigma hacia una forma de ser que se centra en las relaciones cuerpo-territorio.

(...) [S]olo por la experiencia quiero sentir de mi cuerpo y todo cómo es acerca de ser una materia que se necesita. Podemos volver a ser gente porque eso es lo que dicen, ¿no? Ahí uno puede volver a ser gente. ¿Qué es gente? Gente es cuando uno está como persona humana conectada en una relación. (Entrevista, Luna)

Volver a ser gente, es decir, la vida en relación que requiere un saber-habitar. Ser gente en una red de vida que se define por un proceso imparabile de descomposición, que es al mismo tiempo el comienzo de la vida. El conocimiento ancestral puede dirigir el proceso para descartar la dicotomía naturaleza/ cultura que nunca fue universalizado exitosamente (Lyons, 2020, p. 157).

El trabajo de los etnocampesinos organizados en las zonas rurales de Mocoa y Villagarzón también se extiende hacia la educación infantil. En una ocasión pude acompañar una clase en una escuela veredera en la cual se enseñaba sobre el papel de las hormigas dentro del ecosistema para empezar a cambiar el discurso de esa especie como plaga y amenaza; La hormiga bala, coloquialmente conocido como conga, se caracteriza por una picadura extremadamente dolorosa. Se enseñaba a los niños a compartir el ecosistema con las hormigas; Aprenden sobre plantas repelentes que mantienen a las hormigas alejadas de los cultivos. Después se las plantaba juntas en su huerto escolar. El libro infantil *Cortadoras invencibles*, publicado por el Centro de Investigación en Sistemas Sostenibles de Producción Agrícola y Ganadera (CIPAV), que se leían juntos durante la clase, informa sobre la doble ventaja de

utilizar abonos orgánicos ya que mantienen alejadas a las hormigas y, además, explica el valor ecosistémico de esa especie animal. Se supone que los niños leen capítulos del libro junto con sus cuidadores en casa, que muy probablemente se dedican a algún tipo de trabajo agrícola en este contexto rural. Enseñar a convivir es una tarea delicada, aunque urgente, teniendo en cuenta la ruptura del tejido social resultante de décadas de conflicto armado y colonización por este territorio. Pero aprender a defender la vida en todas sus formas resiste a un modelo agroindustrial que es el principal responsable de la pérdida de biodiversidad en el planeta (UNEP, 3 de febrero de 2021). Verse implicado con la vida de otras especies del territorio, tal vez incluso endógenas al lugar, corresponde a lo que Pierre Rabhi (2013) ha imaginado como una pedagogía que fomenta el sentido de pertenencia del niño “en la diversidad de este mundo” (p. 111). Según las lógicas coloniales, la convivialidad entre especies, en que se disuelve la jerarquía del que el hombre está en la cima, parecería un retroceso si se pretendiera un desarrollo en el sentido moderno. En ese sentido, la enseñanza de la convivialidad y el inclinarse hacia relaciones recíprocas con la vida en todas sus formas, se convierte entonces en una forma de resistencia que encarna una apertura y humildad hacia otras formas de vida. La siguiente declaración en conversación con Esperanza lo refleja bien:

A veces tenemos una vida confusa. Lo que le decía es el momento en que la sociedad estamos corriendo sobre una confusión, como las hormiguitas, e incluso las hormiguitas son mucho más organizadas; trabajan siempre en equipo, pero cuando se les corta el camino, empiezan a regarse y a caminar... Así estamos nosotros. Es como si nos estuvieran fragmentando nuestro propio camino y empezamos a dispersarnos y a caminar unos, por un lado, otros por otro lado. Y lo que sí tenemos que aprender de la hormiga es volver a encontrar el camino y volver a juntarnos y seguir ese mismo camino construyendo. (Entrevista, Esperanza)

El reconocimiento de que se puede aprender de las hormigas indica humildad hacia otras especies y requiere conocimientos sobre las especies con las que se comparte el territorio. Esta actitud se extiende a las especies vegetales, reconociendo el propósito específico de una planta dentro del ecosistema, además del conocimiento bioquímico sobre los beneficios nutricionales de las plantas para el consumo humano:

Ahí el cacao jugó un papel importante en el sentido de que, uno, por ser nativo, es una cosa que es de aquí, como el cacao, que nació en la Amazonía. El cacao que la gente conoce, sea de Suiza o de México, tiene su base genética aquí. Y es un alimento que está totalmente en el olvido y no, digamos que, a pesar de ser una cosa tan conocida, como de una forma de llegar a muchos lugares, pero pues está muy perdida realmente esa conexión con lo que es alimenticio en el sentido de que el cacao, como el café, por ejemplo, tiene una forma de crecer, de desarrollarse que nos habla mucho de lo nutritivo de los ecosistemas. Son plantas que se nutren de lo relacional, de con quién se asocian, qué plantas están ahí alrededor, porque realmente acá nos metieron esa cultura del monocultivo, entonces solo cacao limpio, abierto y no puede haber nada que le dé sombra, pero eso no es cierto. Los cultivos antiguos de cacao, que todavía se pueden conocer en Centroamérica, son selvas. Como que hay árboles grandotes cuidando los pequeñitos, y como que generan todo un ecosistema. Entonces la idea era también agarrarnos de esta fuerza ecosistémica, integradora del cacao que, así como hace eso afuera, hace eso en nosotros porque el cacao es un alimento que, por

su composición química y las moléculas que digamos, que han encontrado, solo ahí, que son todos esos que dicen anandamidas, todos los precursores de la serotonina. Por ejemplo. O sea, de todos nuestros estados de bienestar, de (...) presencia. Entonces, él en su composición química tiene eso. También en el sentido de la nutrición y todo eso de los niños del Bajo, era también en este territorio tan tremendamente herido, de los compuestos, tan tenaz que el cacao esté presente y no se use para ir a curar estos lugares, pero como que ahí también vino el boom mundial del cacao y eso se ha regado, que la ceremonia quedó, etc. (...) Entonces el cacao es un vehículo. (...) como va tan rápido a la corriente sanguínea, entonces es un antiinflamatorio, un analgésico, antibiótico natural, que lo pones ahí y va al cuerpo más directamente. Y bueno, luego sus propiedades nutritivas, que él tiene todo esto: hierro, magnesio, todos los minerales para tener el sistema cardio bien. (...) Mucha gente habla del flujo energético, pero a mí me gusta a veces más hablar de lo químico, porque para entender que no es una cosa como 'ay, me conecté, lalala', sino que está pasando una cosa al cerebro. Entonces, por ejemplo, el macambo trabaja al cerebro. Tú lo ves, no más tiene una forma de cerebro. Por eso les dicen celebritos. Entonces te trae esta tranquilidad mental, foco, claridad, además de que tiene Omega-9. De la grasa que el macambo tiene, son omegas. Entonces te está dando mejor conectividad cerebral, de todo tu sistema nervioso, de músculos y todo eso. Él está ayudando a que eso continúe bien. Entonces es eso, ofrecer una alternativa de nutrición nativa para la gente y que no sea solo el arroz y el atún y la pasta, pues para nosotros es como una cosa valiosa. (Entrevista, Luna)

El abandono del maraco, que ella describió como una planta altamente sociable, en la región del Bajo Putumayo se construye aquí en el relato de Luna como un símbolo del abandono de lo que se cultiva localmente en la selva a través de siglos de estigmatización y además de la ruptura dentro del tejido social. Para Luna, el carácter medicinal del maraco puede orientar en un proceso de reaprendizaje sobre como habitar el territorio andinoamazónico. La revalorización de la diversidad forestal está llamando a ser reintegrada en el tejido social-territorial para que se despliegue una simbiosis bio social. Además, habla de la importancia del conocimiento científico en el sentido de que nos permite comprender cómo el alimento puede nutrir el cuerpo y mantenernos sano, al tiempo que se fomenta una relación de cuidado mutuo que va más allá del beneficio nutricional que los humanos obtienen de la planta del cacao en este caso. Esa relación afectiva que entiende la planta también como vida para cuidar y defender no solo por el beneficio nutritivo del ser humano sino también porque hace parte de un ecosistema en el que otras especies tienen otras relaciones tanto benéficos como adversos con él hasta dependencias. En un taller para el intercambio de conocimiento entre personas etnocampesinas, se dibujó un mapa corporal, considerando el cuerpo como el primer territorio, alineándose con las enseñanzas ecofeministas (Werner 2022). Después, se dibujaron los órganos y se contemplaron los beneficios nutricionales de diferentes plantas locales. Esta sesión destacó la importancia de enseñar sobre la composición bioquímica y el valor nutricional de los cultivos locales como estrategia de cultivar relaciones afectivas. En un sistema alimentario global que ha reducido su variedad de antes 8 500 plantas a unos ocho cultivos que aportan la mayoría de las calorías a nivel mundial, la necesidad de revalorizar la diversidad (uno) y los alimentos como proveedores de nutrientes que permiten las funciones corporales (dos) se ha convertido

en esencial para establecer una dieta andinoamazónica sana, soberana y equilibrada como atestiguan estos dos ejemplos (Shiva, 2022, p. 23).

El presupuesto de cualquiera de las estrategias mencionadas para un cambio de paradigma en la producción de conocimiento es la capacidad (y la oportunidad) de observar desde un anciano y desde el ecosistema (Giraldo y Toro, 2020, pp. 94–95). Mi interlocutora Esperanza compartió una historia de su infancia que ejemplifica cómo el aprendizaje en estrecha relación con el territorio marca la diferencia respecto a cómo nos percibimos dentro del mundo que nos rodea y genera un sentido de humildad en lugar de superioridad.

Antes, cuando yo estudiaba la primaria, me mandaban a dibujar un árbol y siempre dibujaba y pintaba las hojas de color verde y el tallo era negro o gris o café. Pero si uno mira y sale a leer ahí las hojas de diferentes formas y de diferentes colores, y los colores de los troncos son grises, verdes, amarillos. Entonces, uno ya mirando allá, leyendo allá, uno dice que no es. La naturaleza es tan diversa. El canto de las aves. Eso es leer lo que puedo leer en las letras escritas, pero allá puedo leer viendo, sintiendo, escuchando. Es otra forma de leer, es otra forma de estudiar. Mis padres siempre me decían: “Cuando usted salga a caminar la selva, no camine mirando solo al piso. De ese tiempo de estacionar, camine un poco y estacione y observe que la naturaleza te va a enseñar. Si usted camina detenidamente, observando solamente donde va a pisar, va a tener una visión demasiado reducida y no va a aprender. Pero si usted camina mirando a los lados, observando, leyendo y sintiendo lo que hay en el camino, va a tener la manera de sentir y de pensar cuántas cosas tiene que aprender para enseñar.” Entonces, eso es soberanía. Eso es autonomía. Comprendido desde un contexto natural. Comprendido desde un contexto de visión indígena para las presentes y para las futuras generaciones. (Entrevista, Esperanza)

Esta forma de estudiar las plantas y la naturaleza circundante para responder adecuadamente a sus necesidades se asemeja a una práctica descrita en el trabajo de Lyons (2020) como “lecturaleza” (pp. 91-92). Profundizando en la respuesta a mi pregunta sobre qué utilizaba la pareja etnocampesina para guiar sus prácticas agrícolas, refiriéndose a diferentes calendarios de semillas basados en el ciclo lunar, por ejemplo, que son una directriz bastante común, respondieron:

(...) [O]bservar, porque no es solo la luna. Es cuando llega ese animal; es la época en que los loros salen a comer, por ejemplo. Ellos tienen que tener en cuenta que cuando el maíz ya esté listo es, por ejemplo, cuando los loros ya comieron suficiente; ellos solo se dedican a descansar ya. Se van a sus nidos; ya tienen mucha menos actividad. Y porque si lo siembras en la época que no es, simplemente vienen los loros y acaban con todo, no dejan nada. Entonces, hay muchas otras condiciones. Es mucho de observar. Y yo siento que aquí, por lo menos en esta tierra, estamos mucho en este proceso de observación. (Entrevista, Pedro)

El aprendizaje ecosistémico abarca, pues, la enseñanza de la convivencia, el respeto y la defensa de mundos vivos, arraigada en lo que antes denominé una selva epistemo-estesis, inspirada por Giraldo y Toro (2020), que crea conocimiento mediante el privilegio de los afectos y las artes, incluso el aprendizaje a partir de la observación empírica, inclinándose hacia relaciones multiespecies. La selva epistemo-estesis vive del intercambio de conocimiento no jerárquico, basado en la comprensión empírica. Eso no quiere decir que los métodos científicos o el

conocimiento académico sean rechazados por el etnocampesinado, como se ha demostrado en los ejemplos anteriores, sin embargo, los privilegios se invierten. El conocimiento no se patenta, sino que se dispersa entre las comunidades campesinas para fortalecer la práctica individual y el propósito común a las prácticas regenerativas. El cuerpo de conocimiento está representado por quien presta atención, se constituye en parte del ecosistema y defendiendo la vida en todas sus manifestaciones:

Además, hay que transferir el conocimiento. Los que están todo el día con los árboles, allá está el conocimiento, no en las estadísticas. Las instituciones tienen que bajarse, como nosotros. Para un estudio del inche, hay que preguntar a las personas que han trabajado el inche desde niños. Si cambiamos el nombre a algo, cambia su razón de ser. Aquí se vive con la selva.

Al mismo tiempo, aunque gran parte del aprendizaje procede de la generación de los padres y se produce durante la infancia, José, un campesino-interlocutor ha destacado explícitamente el valor del intercambio socio político “campesino a campesino” (Jiménez Reinales y Cepeda Valencia, 2020), de la prueba y el error, que le ha orientado dentro de una sociedad que ha privilegiado los métodos convencionales, es decir, industriales, de cultivo, creciendo dentro y fuera de la llamada revolución verde:

Por ejemplo, mis padres también se pasaban por lo fácil. “Mire que salió el Gramoxone, qué fácil fumigar una hectárea.” Pero a mí no me sonaba eso. Uno porque eso causó destrucción del suelo y otro porque generó el desempleo. Antes todo el mundo era con una pala, llevando canales inmensos, huertas inmensas y después con un Gramoxone en un ratito - desempleó la gente, la oreó. Entonces mire, yo he venido aprendiendo durante toda mi vida de unos, de otros, de otros. He tenido encuentros a nivel nacional en muchas ciudades del país, donde nos encontramos los cien campesinos, ochenta, noventa campesinos que estamos ejerciendo la agricultura orgánica. Compartiendo ideas, conocimientos, fracasos, todo eso. De ellos he aprendido todo eso. (Entrevista, José)

Este fragmento de nuestra conversación también muestra la ruptura que ha dejado la llamada revolución verde además con respeto al conocimiento agroecológico. La búsqueda de formas otras de vivir en el territorio que sean diferentes a las que promueve la hegemonía del desarrollo moderno, presenta una de sus consecuencias. La desconfianza hacia las instituciones es evidente y proviene del no poder cumplir con estándares del INVIMA que se aplican a los agricultores familiares porque requieren una explotación industrial y así inversiones que están fuera de su alcance económico. Por lo tanto, las iniciativas de redes de la agricultura familiar, como el Nodo Mocoa de la RENAF, emprenden maneras autogestionados de certificación a bajo costo, como el Sistema Participativo de Garantías (SPG) para el aseguramiento autónomo de calidad que depende de la confianza entre productores y consumidores y promueve el intercambio directo. El intercambio horizontal de saberes y la formación social entre ellos, partiendo de unas ontologías tradicionales diversos, parecen una estrategia imprescindible para el proceso de cambio (Jiménez Reinales y Cepeda Valencia, 2020). Son un pilar crucial de la soberanía

alimentaria, ya que permiten la agricultura como experiencia colectiva, al tiempo que se puede aprender de y con los demás, compartiendo aciertos y errores, pero también responsabilizándose mutuamente del compromiso de cambiar paradigmas. Estos intercambios se producen en contextos informales y más formales de movilización de la sociedad civil. No están exentos de contradicciones y diferencias y, sin embargo, esos diálogos interculturales son vitales para negociar las relaciones socio-territoriales por encima de las diferencias étnicas y religiosas de las comunidades etnocampesinas del Putumayo (Lyons, 2020, p. 159).

Las semillas se han convertido en un símbolo del intercambio de conocimientos entre poblaciones rurales y campesinas, la libertad y la regeneración de la vida, incluida la libertad del campesinado (Mies y Shiva, 2014). Según Mies y Shiva (2014, p. 33), el epítome de la perversión capitalista-patriarcal está en la colonización de los fuentes regenerativas de la vida, como las semillas. La ruptura de los ciclos regenerativos de la vida ha provocado su clasificación en cadenas de producción lineales. Aunque el intercambio de semillas entre campesinos ha sostenido la vida durante siglos, en los últimos años se ha visto sometido a una gran presión, con el intento de varias empresas multinacionales de patentar y modificar las semillas y la criminalización del intercambio de semillas en Colombia (Rodríguez Goyes y South, 2016).

Hay cinco empresas a nivel mundial que quieren tener el poder sobre las semillas y la alimentación. Entonces, entre ellas tenemos Monsanto, Bayer, y lo que sucede es que el colocar una propiedad intelectual a una semilla es muy complejo porque tú te estás apropiando de algo que es libre. Entonces, nosotros siempre decimos que las semillas son libres y ellas caminan solas. (Entrevista, Camilo)

Mies y Shiva (2014, p. 29) consideran que la patente de las semillas es análoga a la colonización de los cuerpos de las mujeres. El potencial regenerativo del cuerpo femenino y la semilla está reconocido y se entiende como “las últimas colonias” (Ibid., p. 25, traducción por autora), ya que la invasión no ve límites en la integridad de los organismos biológicos. Mientras que las semillas que son libres y pueden reproducirse por sí mismas circulan como un bien común, las semillas patentadas están controladas por cooperativas e instituciones científicas y a disposición de los campesinos únicamente a cambio de dinero. Una fuente común y “libre”, como lo llaman personas etnocampesinas, que se transforma en una mercancía también cambia la agricultura porque por modificación genética también se ha cambiado la semilla. “Los campesinos se ven así despojados de sus medios de subsistencia por la nueva tecnología, que se convierte en un instrumento de pobreza y subdesarrollo” (Mies y Shiva, 2014, p. 29, traducción por autora). El libre intercambio de semillas entre el etnocampesinado ha constituido una parte importante de la vida campesina en el territorio andinoamazónico. El cuidado de las semillas de generación a

generación está ligado a la soberanía alimentaria y al mantenimiento de una cultura viva. Sin embargo, este emprendimiento exige medidas específicas que respondan a las particularidades del territorio. Por ejemplo, no ha sido posible establecer una casa de semillas, también conocida como banco de semillas, debido a las condiciones climáticas. La humedad ha complicado la conservación de ellas, proliferando la propagación de hongos y bacterias:

[S]e habla de semillas en pie. Son semillas vivas. Entonces cada finca tiene una universidad de semillas de árboles frutales, medicinales; sus huertas tienen plantas aromáticas. Entonces lo que se hace es caracterizar estas fincas y eso para nosotros es una casa de semilla en pie. Lo que se hace es caracterizar, saber qué tienen y qué tienen las demás fincas e intercambiar. Y si alguna persona desea empezar un proceso de tener semillas o alimentos, se hace un intercambio, un trueque. Eso es lo que se está haciendo aquí en el departamento. Hemos intentado hacer diferentes caracterizaciones con fincas campesinas, siempre y cuando las semillas sean limpias, los procesos que se hagan aquí sean sin herbicidas, sin fungicidas, sino que sean manejados de la manera más limpia y orgánica en su finca. Eso es lo que hemos hecho hasta el momento en el Putumayo. (Entrevista, Camilo)

Por las condiciones climáticas del territorio, el etnocampesinado ha experimentado con métodos de conservación de semillas en tarros de vidrio cubiertos de ceniza. (Lyons, 2020, p. 124). Un testimonio de la necesidad de métodos no convencionales de la custodia de semillas. La defensa de las semillas como bien común se considera vital para la supervivencia de la vida en la ruralidad y, por ende, de la especie humana. La revolución verde con su imposición de monocultivos ha creado una ruptura en el conocimiento alrededor de las semillas que se perdieron en el proceso. Más que extinguirse físicamente, las semillas nativas han desaparecido en las memorias de las personas por la falta de una relación afectiva con ellas (Ibid., p. 110). Entonces, varias personas campesinas están en el proceso de recuperar este conocimiento; En lugar de utilizar semillas transgénicas, el consenso general del etnocampesinado representado en esta investigación, estuvo en la adaptación del comportamiento humano y de las prácticas agrícolas a los modos de la selva, centrándose en la recuperación de las especies endógenas y de otras especies locales donde las semillas aún viajan libremente. Entonces, el cuidado de las semillas vivas es integral para la vida en el territorio, pero no solo implica la conservación y catalogación sino también su reproducción por el consumo tanto como su siembra en las tierras fértiles que depende de su circulación local (Ibid., p. 109). Esto viene con el conocimiento sobre y la venta y compra de los alimentos sanos y andinoamazónicos en mercados locales como las ferias etnocampesinas donde ellos pueden vender sus productos de manera directa sin intermediario. Aunque la venta de los productos locales solo se logrará con la apreciación de “lo propio”, cultivando relaciones afectivas con el territorio, y la inversión de la obsesión por lo que viene de fuera.

6.3.1. La centralidad ontológica de la espiritualidad

El planeta Tierra es, hasta ahora, el único oasis de vida que conocemos en el seno de un inmenso desierto sideral. Cuidarlo, respetar su integridad física y biológica, aprovechar de sus recursos con moderación, instaurar en él paz y la solidaridad entre los humanos, en el respeto de toda forma de vida, es el proyecto más realista y magnífico que pueda haber.

~ Pierre Rabhi en *Hacia la Sobriedad Feliz* (2013)

La espiritualidad ha sido un tema muy debatido en el pensamiento ecofeminista y ecologista. Como acuerdan Mies y Shiva (2014, p. 18), en Alemania el componente espiritual del ecofeminismo ha sido criticado como escapismo y una renuncia a la lucha política. Si bien parece importante ser conscientes de los debates sobre los efectos de la cooptación neoliberal de la espiritualidad en la Nueva Era (New Age) y otros movimientos esotéricos (véa Godrej, 2017), incluido también el chamanismo, la espiritualidad de las personas etnocampesinas, tampoco homogénea, sugiere una comprensión diferente. Para hacer más tangible el papel de la espiritualidad en las vidas etnocampesinas andinoamazónicas, me enfoqué en las ritualidades como parte de una ontología relacional, que encuentro como superposición en las diferentes construcciones de como son las cosas. Como se ha destacado en la introducción a la selva epistemo-estesis, la música y las artes desempeñan un papel vital en la producción y transmisión del conocimiento a través del tiempo, ya que los rituales son un reflejo de las relaciones entre el ser humano y otras formas de vida (Turner, 1989). Si bien la integración del ritual, o incluso la percepción de la práctica agrícola como una forma de ritual, no forma parte de las prácticas etnocampesinas de la misma manera, quedó claro, no obstante, que la religión, la espiritualidad o el sincretismo guiaron los procesos de trabajo de la tierra y desempeñan un papel en el cultivo de las relaciones territoriales. Durante una feria etnocampesina, un grupo de jóvenes adultos realizó una performance de música- teatro que surgió desde un lugar de cultura y pedagogía regenerativa enfocada en el continuum cuerpo-territorio. La representación incluyó la siguiente letra:

Sería mejor que te quedaras en tu lugar, atrás de las montañas, al otro lado del río. Que nunca pisarás la tierra que no es de nadie, sino que la pisan todos. El color de la lucha es la fe. Es que solo la maltratas y le quitas su fertilidad. Sería mejor que te quedaras en tu lugar, atrás de las montañas, al otro lado del río. Que nunca pisarás la tierra que no es de nadie, sino que la pisan todos. La tierra se sana con la música, se sana con los pies. Escúchalo bien, el sonido del agua es como la sangre debajo de la tierra.

Otras canciones se interpretaron en torno al mandala de semillas que decoraba el suelo del espacio común del mercado. Los ritmos que interpretaban eran profundamente conmovedores, y abordaban tanto a las emociones como a la activación física de su audiencia. La letra, de carácter político, expresaba un sentimiento de urgencia que exigía un cambio en la forma en que los seres humanos se relacionan con la tierra, ya que ella se está volviendo infértil a causa

del maltrato y la concepción errónea. Se cuestionaba el concepto de propiedad privada insistiendo en que la tierra “la pisan todos”. La combinación de un ritmo pegadizo y profundo con el mensaje de alerta de las palabras cantadas y habladas expresó tanto la urgencia de actuar como invocó lo que el filósofo de la naturaleza Glenn Albrecht denominó Solastalgia: el estrés y el dolor que se siente al ser testigo del cambio del entorno natural como consecuencia del comportamiento destructivo humano. Al relacionar el dolor del río, como cuerpo de agua, con la destrucción del hábitat natural de las hormigas, recordamos la relación perpetua de los humanos con otras manifestaciones de la vida que cohabitamos el territorio. Albrecht et al. (2007) pronosticaron la Solastalgia como una forma de enfermedad somática como una patología creciente del siglo ^{XXI} con la exacerbación del desastre climático. Ser testigos del cambio del medio ambiente, de la pérdida de suelo fértil, por ejemplo, crea una ruptura en nuestro sentido de pertenencia. La intervención del grupo durante el mercado, se anunció como una performance, pero incluía algunos elementos rituales. Si bien es cierto que no se trataba de un rito de paso, la actuación seguía marcando al menos dos de las tres fases distintivas, a saber, la separación de la estructura, seguida de la fase liminal o de transición y terminando con una fase de incorporación (Turner 1982, p. 25). La fase transitoria no significaba aquí elevación (social) y tenía, si acaso, efectos ciertamente más intangibles. Seguramente, para la performance, no era el rito de paso y la elevación a algún estatus superior de los propios intérpretes la ventana de oportunidad aquí, sino más bien generar un espacio de afecto para involucrar a la audiencia. Aunque tanto el ritual como la representación pueden tener efectos transformadores en los participantes, una representación de este tipo parece centrarse en encender procesos de transformación externos, o al menos en abrir un espacio de anarquía como en el ritual (Turner 1989), regalando al público un atisbo de existencia de otro modo; La gente afectada por la representación pasa a formar parte de la *communitas*, una unión temporal de personas unidas por la experiencia compartida en el espacio liminal. La *communitas* es la experiencia colectiva de la transición, inmersa en un estado de caos opuesto a la estructura y la jerarquía (Turner, 1989, pp. 94–95) con un gran potencial para el despliegue de la creatividad y el afecto (Turner, 1982, p. 44). Aunque en este ejemplo, el rito de paso no logra ser tan transformador en términos de su potencial disruptivo en comparación con, por ejemplo, un parto o un ritual de mayoría de edad, no obstante, crea una ruptura dentro de la estructura establecida, en este caso el mercado, como un espacio de afecto liberado. Además, este ejemplo muestra cómo el afecto tiene el potencial de conectarnos con diferentes cuerpos vivos, mientras que el ritual o la práctica de la actuación comprometida sirven de contenedor para facilitar la exploración sutil de la relación cuerpo-territorio. Aunque el carácter ritual de esta actuación en

concreto podría ser objeto de debate, no deja de invocar un sentido de la sacralidad de la vida que se transmite en el canto y el movimiento y su potencial afectivo.

Durante varias conversaciones con personas etnocampesinas se declaró la importancia de los rituales y la estrecha relación que tienen tradicionalmente el canto y la danza con la práctica cotidiana de la agricultura:

Y nosotros, pues, nos hemos dedicado al arte. Es como nuestro, la danza, el canto; Pedro viene de una familia de músicos y, como te decía, mi familia, pues, se ha dedicado a todo este proceso de recuperación de memoria territorial. Naturalmente, cuando empieza a estudiar eso, digamos las artes, desde la tradición, desde el pensamiento en tradición, los cantos y las danzas tienen que ver con el ciclo agrícola. O sea, es algo que no puedes dividir. Es junto, así funciona: el uno existe porque el otro existe. Entonces, veníamos con toda esta entrega de los cantos, de la danza, y claro, va apareciendo el ciclo, entonces vamos a las fiestas y después ya la vida misma, la danza, todas las artes mismas nos llamaron. (Entrevista, Luna)

En el diálogo con Esperanza, la mujer campesina indígena señaló la importancia de bailar descalzo en la tierra. Este significado habría cambiado en la cultura moderna:

La danza es un acto de celebración y de alegría, ancestralmente. Pues ahorita nosotros, desafortunadamente, en esta sociedad ya aculturizada, tenemos la celebración porque es que anteriormente los pisos no eran en cerámicas ni en cemento, eran en tierra. Entonces, bailar era sentir a la madre y era ese sentir de arraigar las plantas de los pies como las raíces de los árboles a la tierra. Es esa conexión directa del hombre y de la mujer con la madre. Es sentirla desde la planta de los pies hasta la corona de nuestra cabeza y vuelve otra vez. Es decirle a la madre: ‘Aquí estamos presentes.’ Danzar y lanzar con ella. (Entrevista, Esperanza)

El contacto con la tierra solía ser central en la práctica de la danza, ya que ésta no se consideraba un acto recreativo o un espectáculo, sino un elemento vital para curar las relaciones entre el ser humano y la tierra, un espacio de juego integrado en el trabajo de la tierra (Turner 1982, p. 55).

(...) [L]o que dicen los *mamos*: ‘Usted no canta las canciones de todas las cosas de la chagra; una de esas va a dejar de existir y ya no va a haber más calabaza, ¡entonces toca!’ Gracias a Dios, ellos nunca han dejado de cantarlas. Así que no sabemos – lo que dejaron de cantar, posiblemente ya no exista. (Entrevista, Pedro)

Las canciones se utilizan para acompañar los distintos pasos del proceso de cultivar y compartir el alimento. Se supone que hay una canción para cada planta de la Amazonía, guardados en los pueblos amazónicos con tradiciones más antiguas. Durante los festivales entorno a las diferentes frutas, como el carnaval del chontaduro, que se celebra en la tradición Cofán, las canciones contienen el conocimiento de la siembra, la cosecha y la preparación de esa fruta incluso historias antiguas alrededor de esa planta. Fuera del conocimiento que se transmite, se hacen nuevos acuerdos sociales de vida con el territorio; Lo que precede al carnaval y el agradecimiento por la cosecha es obviamente el trabajo planificado de campo para tener crecer la planta y para que dé alimento. “Entonces, como se levanta una danza, es por lo menos un año de trabajo”, notó Pedro. El arte y la visibilización de esta conexión en tradición de los pueblos

indígenas es nada trivial sino un vehículo central por el cual se transmite el conocimiento y se teje perpetuamente la relación entre cuerpos y territorio. La supresión de estas culturas tiene como consecuencia la miseria y el hambre, como ha mostrado la historia y como se elaboró en el capítulo 6.2..

Para destacar la no-trivialidad de lo que son los rituales en las culturas plurales de los etnocampesinas de la Andinoamazonía, quiero invocar de nuevo a Turner quien propone una distinción entre espacios *liminoides* y *liminales*. El espacio liminal deriva de un lugar en el que el ritual se incluye en el trabajo no como una forma de ocio, o de “liberación de[1]” trabajo (Turner, 1982, pp. 36-37, traducción por autora), sino más bien como una parte integral del mismo que permite la diversión y el juego (Ibid., p. 31). El liminoide, por otro lado, es lo que Turner analizó que surgía en las sociedades industriales y postindustriales en las que el estado de caos o transformación contrasta con el trabajo y permite a los humanos “volver a disfrutar de los ritmos naturales y biológicos” (Ibid., p. 37, traducción por autora). Más que una parte integrante del trabajo, es una elección libre comprometerse con el liminoide. Turner (1982, p. 55) ofrece los ejemplos de un club o un bar como espacios liminoides permanentes. En las sociedades agrarias, el ritual siempre ha desempeñado un papel, pero no como una forma de actividad de ocio, sino como parte integrante, por ejemplo, de la preparación para las transiciones, ya sea el cambio de estación o la transición entre periodos de cosecha. Aunque a menudo se considera que los rituales están estancados en el tiempo y son inflexibles en cuanto a su estructura, Turner (1982, p. 31) hace la importante observación de que, en efecto, están sujetos a adaptación si las condiciones lo requieren. Este es el caso especialmente cuando las culturas y tradiciones han sufrido estigmatización. Como muestra el ejemplo de la recuperación de conocimientos del capítulo 6.2., si los portadores de conocimientos y cultura ritual, como los *taitas* en las comunidades indígenas, se han vuelto extremadamente cautelosos a la hora de compartir sus canciones porque se ha convertido en algo existencial para ellos como grupo ocultar sus costumbres, las canciones también pueden extinguirse. El proceso de recuperarlas es juicioso; Un viaje en el que se embarcaron Luna y Pedro, la pareja etnocampesina que informa a esta investigación. Seguramente, en el curso de su proceso de recuperación, surgirán nuevas canciones, ya que emplean el ritual como parte integral de su trabajo de la tierra. A continuación, esbozaré un ejemplo de dicho espacio liminal, empleando el concepto de “flow” (Turner, 1982, pp. 55-56). Durante la visita a una finca con personas etnocampesinas y gente rural de la región, nos sentamos a pelar maraco. Al igual que con otras variantes del cacao, las pepas se utilizan para producir el polvo amargo que se conoce como cacao comercial. Primero hay que pelar la pepa para separarla de la pulpa. Me llamó la atención el color amarillo de la

pulpa del maraco y su olor que recuerda al pollo. La textura y el olor me resultaron muy peculiares y diferentes de la pulpa blanca y dulce de la variedad de cacao comercial. Su pegajosidad la hacía difícil de pelar y requería cierto esfuerzo para liberar la pepita. La pepa es blanca y muy amarga. Fue entonces cuando desde una práctica aparentemente mundana se abrió este espacio liminal, guiado por los sonidos de la música y una pregunta sobre la que contemplar, activando todos los sentidos, cuando “se une lo mundano con lo sagrado” (Kimmerer, 2015, p. 37, traducción por autora). Algunos nos dedicamos a pelar el maraco con cuchillos mientras otros se ponían a tocar la flauta, el tambor o la marimba; Sentados pelando, escuchando los sonidos de la música, que casi intuitivamente nos hizo reducir nuestra charla, ante la vista hacia la selva más allá del porche abierto donde nos asentábamos. El zumo de maraco se compartió mientras se nos invitaba a contemplar el papel benéfico del ser humano en el ecosistema. Lo que sucedió podría describirse en términos de lo que Turner (1982, p. 55), inspirado por como Csikszentmihalyi y MacAloon teorizaron el “flow”. El estado de flujo se describe como un estado en el que el ser humano está inmerso en el momento presente y en la acción, sin saber. Turner (1982, p. 56) describe este estado como una confluencia de acción y conciencia. Continúa describiendo estar en flujo como “ser tan feliz como puede serlo un ser humano” (Ibid., p. 58, traducción por autora). En este ejemplo concreto de pelar maraco, nos dedicamos a una práctica agrícola bastante cotidiana y, sin embargo, la experiencia conjunta, sentados en un espacio preestablecido que nos permitía descansar nuestra atención únicamente en los sabores, los olores, las sensaciones de textura que llegaban a nuestro sistema nervioso a través del trabajo de nuestras manos, el sonido de la marimba y el concierto de especies no humanas con las que compartíamos el espacio, nos permitió un estado similar al flow. Según Turner (1982), la *communitas*, un espacio de antiestructura que se aparta de la estructura normativa que promulga la agricultura industrial capitalista, puede permitir un flow que evolucione a partir de la estructura. En este ejemplo, y siguiendo el argumento de Turner, el hacer de pelar el maraco provee la estructura de acción que, en última instancia, permite el flow. Ahora bien, no puedo hablar del grado de felicidad como experiencia colectiva. Además, diría que el estado de flow fue también una experiencia subjetiva, ya que ciertamente la duración de la inmersión varió dentro del grupo. Además, los participantes que finalmente empezaron a tocar música se encontraban en un estado de flow proporcionado por una estructura diferente a la de los que se quedaron soltando la pepa de la carne. De la actividad supuestamente mundana de pelar el cacao surgió un espacio temporal que podía diferenciarse notablemente del resto de actividades conjuntas anteriores y posteriores. En vez de una práctica con el motive de liberación o escapar, fue el mismo trabajo que en su espacio concreto invocó un estado

diferencial a través de su invitación sutil de ser tocado; Ser tocado en el sentido de lo que Giraldo y Toro (2020, p. 82) describieron como un estado “presente-con-otros” seres sensibles. A través de prácticas regenerativas como la descrita, con el sustento de unas vidas humanas por el trabajo y el consumo de alimentos propios, andinoamazónicos en este caso, una vez metabolizadas se las retoña otra vez a la tierra y de ahí a nutrir otros seres vivos en continuación de la vida. Por banal que parezca, es este proceso que nutre la relación con el territorio. El estado flow nos abre hacia el mundo sintiente. En la conversación con Luna, ella compartió unas reflexiones con respeto a su relación con la planta del maraco que en esta ocasión descrita pelábamos en colectivo:

Específicamente, el cacao maraco nos ha traído esa reflexión en torno al gestarnos, al volvernos a criar, porque nosotros somos huérfanos en muchos niveles. Como los mayores dicen: huérfanos de su propia historia. Porque hemos perdido esa conexión que otros han mantenido por miles de años. Entonces, claro, nosotros, como somos frutos de la mezcla de tantas tradiciones, de tantas sangres, de tantos pueblos del mundo, cada uno de nosotros ahora, mestizo, podríamos decir, entonces estamos huérfanos y estamos buscando volvernos a maternar. Y en el macambo nos trajo mucho esa reflexión porque nos trajo este sabor y este recuerdo de la leche materna. Y como a través de eso, al tomar esa bebida, al comer esa pepita, nosotros podemos hacer ese proceso interno de volver a maternarnos, de volver a re-gestarnos y volver a reconocernos como hijos de un padre y una madre, que nos cobijan todos. Ya no más como los huerfanitos que no saben 'pa dónde van y 'pa dónde vienen, sino como nos reconstruimos a nosotros mismos para volver a ser gente. (Entrevista, Luna)

En esta afirmación, se atribuye un propósito claro a la planta del maraco en la relación específica con el ser humano que sabe habitar el territorio andinoamazónico. A saber, alimentar un sentido de pertenencia, una forma de orientación. Cuando se cultive esta relación, según los las personas etnocampesinas, se defienden las semillas del maraco y su forma natural de crecer en el ecosistema diverso de la selva, viajando libremente. Cuando se considera la agricultura como un arte de vida, que es propio de la especie humana y que incluye lo liminal en forma de rituales, todo gira en torno a la semilla como encarnación de la creación y regeneración donde la vida se renueva perpetuamente, como se ha señalado por Mies y Shiva (2014, p. 33).

7. Conclusión

La *agricultura*, como práctica particular de la especie humana, destaca bien la ambigüedad de la cultura por su potencial tanto regenerativo de la vida como destructivo. Señala el potencial destructivo innato a la especie humana y la no trivialidad de la cultura, enfatizada por el antropólogo y etnobotánico Wade Davis (Angulo, 2019). Las formas de agricultura regenerativa como la agroecología contrasta con la idea de que los humanos son, en general, parásitos del planeta; Existe una cultura parasitaria que se traduce en formas destructivas de trabajar la tierra, sin embargo, esta cultura, hasta cierto punto, es una opción (Rabhi, 2013).

Entonces, ¿cómo puede el ser humano vivir en este planeta Tierra con sus recursos finitos de manera benéfica sin tener como resultado su propia extinción y la de muchas otras formas de vida en el transcurso? Las practicas etnocampesinas andinoamazónicas proponen un desarrollo diferencial que no acepta como daño colateral la muerte de otros seres, incluso humanos, para la prodigalidad de una cultura capitalista moderna. Consecuencia de un mercado global de alimentos, no es solo la pérdida de variedad nutricional por la hegemonía culinaria que existe tanto a nivel nacional que internacional (Shiva, 2022), sino también la pérdida de relaciones que dignifiquen la vida. Lo que se ha encontrado en este trabajo de investigación no es una utopía idealista sino refleja realidades vivas de parte de la población rural étnicamente diversa en la Andinoamazonía colombiana.

El ecofeminismo como movimiento y teoría sirvió para entender las reivindicaciones y planteamientos etnocampesinas, específicamente de las indígenas, porque muchas de sus ideas son atrincheradas con la analogía de la amenaza a la integridad físico-espiritual de las mujeres y la de la tierra. Emplear el ecofeminismo fue, por tanto, una opción inductiva. Con otros etnocampesinos, campesinos mestizos, el discurso decolonial y marxista estaba más presente en su pensamiento y argumentación. Se argumentó que esas teorías y prácticas no existen en competencia, sino que son más bien complementarias. Por medio de conceptos de las diversas corrientes del pensamiento ecológico se trató entender mejor las prácticas y estrategias emprendidos por los etnocampesinos no indígenas que, en muchos casos, ofrecieron un terreno común. El análisis trató de esbozar los diversos enfoques y estrategias que emplea el etnocampesinado para reforzar la soberanía alimentaria por medio de deconstrucciones y reconstrucciones epistemológicas, más bien epistemo-estéticamente (Giraldo y Toro, 2020), así como de procesos generadores de cultura e identidad. Se refleja lo que Albert Memmi (2003) escribió sobre el proceso de búsqueda de identidad por parte de los pueblos colonizados incluyendo “superar la fascinación ejercida por el colonizador y su estilo de vida y reevaluar lo que él/ella es y hace” como lo resumen Mies y Shiva (2014, p. 56, traducción por autora), para volver a ser gente, como lo expresó una de las etnocampesinas del territorio.

Bajo el primer objetivo de la investigación se destacó como el territorio se entiende como en continuación al cuerpo que no significa el territorio cualquier sino el territorio específico que hace posible la vida – que provee el alimento y así la regeneración. Las relaciones están enunciadas desde ahí (Ulloa y Zaragocin, 2022, p. 485). Así que el cuerpo no está sin un espacio terrenal que dignifique su existencia (Cabnal, 2010, p. 23). La conceptualización de las relaciones a condición de la inteligibilidad está desafiada (véa Kohn, 2013) y la importancia de

un entendimiento mutuo se desprioriza frente al entendimiento profundo del defender la regeneración de la vida. El entrelazamiento entre los seres vivos, incluso los cuerpos de agua etc., se hace evidente en momentos de contaminación ambiental que afecta directamente a las comunidades rurales, etnocampesinas. Esta conexión en continuación permite a la población etnocampesina el estar autónomo en el territorio porque además les garantiza el alimento sano (incluso el oficio *artesano*), eje fundamental de la vida. La historia colonial incluso la penuria más reciente del conflicto armado ha mostrado que romper el vínculo a través del desplazamiento conduce a la miseria.

Para el segundo objetivo, se señaló la importancia de la descolonización de las relaciones con la selva para cultivar la soberanía alimentaria en el territorio andinoamazónico. Se emprende un discurso decolonial por parte del etnocampesinado, centrando la producción de conocimiento sobre todo en cuanto a la concepción de la selva y el suelo. Se ha mostrado las diferentes formas de acción que adelantan el proceso de la recuperación de saberes ancestrales y tradicionales campesinas. Este mismo conocimiento va entrelazado con ontologías particulares que se han resumido bajo la ontología relacional y una forma de epistemología, que desafía el privilegio que se da a la lógica racional y propone un entendimiento que no obscure sino incluye el afecto y la estética.

La epistemo-estesis quiere resumir los diversos modos de conocer “desde la piel, el contacto y los sentidos” (Giraldo y Toro, 2020, p. 14), que emprenden los diferentes grupos étnicos con vida campesina en la Andinoamazonía para el fortalecimiento de la soberanía alimentaria (Objetivo 3). Propuse entonces la *selva* epistemo-estesis como la manera de producción de saberes concreta y territorializada. La centralidad de los rituales dentro de un “saber-habitar” (Ibid., p. 114) se deja aproximar con términos analíticos por lo que llamó Turner (1982) “espacios liminales” (p.31, traducción por autora). A través del estar y saber relacional se propone un desarrollo endógeno que posibilita la soberanía alimentaria, dignificando la existencia en el territorio.

Este estudio etnográfico ha permitido conceptualizar las prácticas etnocampesinas como alternativa a un desarrollo que sigue tratando la tierra como materia explotable, forzando una relación extractivista como cultura hegemónica. En el transcurso, se han analizado prácticas e ideas concretas que nacieron del territorio y siguen siendo negociadas a nivel multicultural y multiespecies. La ontología relacional no es única al contexto andinoamazónico y tampoco es el esfuerzo de defensa y recuperación de conocimiento ancestral. Como ha mostrado el movimiento agroecológico, es un fenómeno global que aparece tanto en el Sur como en el norte.

Para la integridad de esta investigación, lo específico del contexto fue importante para centrar y destacar el valor del desarrollo endógeno en cuanto a un futuro de co-existencia pacífica con cierto nivel de autonomía para los pueblos que requiere respaldo político. Sin embargo, esto no significa que las estrategias analizadas no pueden servir de ejemplo para otros contextos, incluso en el norte global para sostener un desarrollo hacia sociedades post-crecimiento; Los crímenes de la caza de brujas y el romper de las relaciones entre el cuerpo (campesino, femenino) y el territorio para la explotación capitalista no han sido procesados hasta la fecha (Federici, 2004). Lo que esta investigación no abordó son las perspectivas de los habitantes de Mocoa y Villagarzón, que están a favor de un desarrollo normativo del Putumayo y que no quieren para su futuro una vida rural que incluyera trabajo agrícola. Tampoco se ha centrado en la compleja cuestión sobre la propiedad de la tierra y el hecho de que a muchas personas se le niega el acceso a ella incluso que sus biografías se caracterizan por el desplazamiento forzado. Iría más allá del alcance de esta investigación, pero da paso a nuevas investigaciones con este enfoque. Sin embargo, las prácticas y estrategias aquí estudiadas buscan dar orientación para futuras políticas que se escriben desde el territorio para un desarrollo *otro* que por su implementación por las bases ya está realidad. No obstante, requiere el reconocimiento y soporte político al nivel nacional para poder garantizar la integridad de estos procesos y sus integrantes; Para cambiar la norma de desarrollo y de la agricultura que, de la forma esbozada, tiene todo el potencial de regenerar y así afirmar la vida.

De lo que tus abuelos y tus abuelas dejaron y dicen que de una ancestralidad uno o dos retoñan.
¿Tú sabes que es retoñar? Que la raíz siempre va existir y de esa raíz alguna plantica sale. Nace con esa ancestralidad. Tal vez tu seas esa plantica de tus ancestras que dejaron y que hoy estes acá en la amazonia sintiendo, palpando la tierra. (Entrevista, Esperanza)

Referencias

- Acto Legislativo 01 de 2023, Congreso de Colombia (5 de julio de 2023).
- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion* (Second edition). Edinburgh University Press.
- Albrecht, G., Sartore, G.-M., Connor, L., Higginbotham, N., Freeman, S., Kelly, B., Stain, H., Tonna, A. y Pollard, G. (2007). Solastalgia: The distress caused by environmental change. *Australasian Psychiatry: Bulletin of Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrists*(15), 95-98. <https://doi.org/10.1080/10398560701701288>
- Angulo, A. (2019). *El Sendero de la Anaconda* [Film].
- Araghi, F. A. (1995). Global Depeasantization, 1945-1990. *The Sociological Quarterly*, 36(2), 337–368.
- Baier, A., Binswanger, C., Häberlein, J., Nay, Y. E. y Zimmermann, A. (Eds.). (2014). *Affekt und Geschlecht: Eine einführende Anthologie*. Zaglossus.
- Baxter, J. y Eyles, J. (1997). Evaluating Qualitative Research in Social Geography: Establishing 'Rigour' in Interview Analysis. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 22(4), 505–525. <https://doi.org/10.1111/j.0020-2754.1997.00505.x>
- Benavides-Piracón, J. A., Hernández-Bonilla, D., Menezes-Filho, J. A., van Wendel de Joode, B., Lozada, Y. A. V., Bahia, T. C., Cortes, M. A. Q., Achury, N. J. M., Muñoz, I. A. M. y Pardo, M. A. H. (2022). Prenatal and postnatal exposure to pesticides and school-age children's cognitive ability in rural Bogotá, Colombia. *Neurotoxicology*, 90, 112–120. <https://doi.org/10.1016/j.neuro.2022.03.008>
- Boaventura de Sousa Santos. (2016). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Routledge.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR (Ed.), *Feminista Siempre: Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10–25).
- Camacho, A. y Mejía, D. (2017). The health consequences of aerial spraying illicit crops: The case of Colombia. *Journal of Health Economics*(54), 147–160. <https://doi.org/10.1016/j.jhealeco.2017.04.005>
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Mariner Books.
- Cediell-Becerra, N. M., Prieto-Quintero, S., Garzon, A. D. M., Villafañe-Izquierdo, M., Rúa-Bustamante, C. V., Jiménez Reinales, N., Hernández-Niño, J. y Garnier, J. (2022). Woman-Sensitive One Health Perspective in Four Tribes of Indigenous People From

- Latin America: Arhuaco, Wayuú, Nahua, and Kamëntsá. *Frontiers in Public Health*(10), 1–5.
- Constance, D. H. y Moseley, A. (2018). Agrifood discourses and feeding the world: Unpacking sustainable intensification. En D. H. Constance, J. Konefal y M. Hatanaka (Eds.), *Earthscan food and agriculture series. Contested Sustainability Discourses in the Agrifood System* (pp. 59–74). Routledge.
- Cooper, R. y Finley, L. L. (2014). Introduction: Exploring Qualitative Approaches to Researching Peace and Conflict. En R. Cooper y L. L. Finley (Eds.), *Peace education series. Peace and conflict studies research: A qualitative perspective* (pp. 1–22). Information Age Publishing Inc.
- Cooper, R. y Rice, C. M. (2014). Qualitative Research Design: Preparing to Study Conflict and Peace. En R. Cooper y L. L. Finley (Eds.), *Peace education series. Peace and conflict studies research: A qualitative perspective* (pp. 23–48). Information Age Publishing Inc.
- Cruz Hernández, D. T., Bayón, M., Migliaro, A., Ramazzini, A. L., Araujo, A. y Zaragocin, S. (Eds.). (2020). *Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (Primera edición). Ediciones Abya-Yala.
- Culma Vargas, E. y Guerra Rudas, J. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Daza, R. (2019). La lucha por el reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos. *Semillas*(73), 3–7.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos (28 de septiembre de 2018). <https://digitallibrary.un.org/record/1650694?ln=es&v=pdf>
- Declaración Universal de Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948). https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Del Cairo, C., Montenegro-Perini, I. y Vélez, J. S. (2015). Naturalezas, subjetividades y políticas ambientales en el Noroccidente amazónico: Reflexiones metodológicas para el análisis de conflictos socioambientales. *Boletín De Antropología*, 29(48). <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v29n48a01>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Departamento Nacional de Planeación. (2023). *Plan de Desarrollo 2022-2025: Colombia Potencia Mundial de la Vida*.

- Departamento Nacional de Planeación. (2024). *Actualización del Plan de Acción de Biodiversidad 2024-2030: Documento complementario Nota técnica sobre el diseño de las Metas Nacionales 1, 2, 3, 4 y 5*.
- Duarte, C. (2016). *Desencuentros Territoriales: Caracterización de los conflictos en las regiones de la Altiplanura, Putumayo y Montes de María*. Tomo II. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2007). Worlds and Knowledges Otherwise. *Cultural Studies*, 21(2-3), 179–210. <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>
- ETC Group. (2022). *Small-scale farmers and peasants still feed the world*. <https://etcgroup.org/content/backgrounder-small-scale-farmers-and-peasants-still-feed-world>
- Fajardo, D. (2002). *Para sembrar la paz hay que aflojar la tierra: Comunidades, tierras y territorios en la construcción de un país* (1ª ed.). Universidad Nacional de Colombia.
- FAO. (2006). *Food Security*. Policy Brief.
- Federici, S. (2004). *Caliban and the witch* (1ª ed.). Autonomedia.
- Federici, S. (2019). *Re-enchanting the world: Feminism and the politics of the commons*. PM Press.
- Fisher, B. y Tronto, J. C. (1991). Toward a Feminist Theory of Care. En E. Abel y M. Nelson (Eds.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. State University of New York Press.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución: Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Colección Red Gernika.
- Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar* (1ª ed.). El Colegio de la Frontera Sur; Universidad Veracruzana.
- Godrej, F. (2017). The Neoliberal Yogi and the Politics of Yoga. *Political Theory*, 45(6), 772–800. <https://doi.org/10.1177/0090591716643604>
- Gómez Gil, M. (2024). La agroecología en el contexto político del gobierno del cambio. *Semillas* (80), 18-20.
- Haraway, D. J. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Prickly Paradigm Press.

- Harcourt, W. (2021). Ecología política feminista y política del cuidado. *Ecuador Debate*(114), 113–134.
- Harcourt, W., Agostino, A., Elmhirst, R., Gómez, M. y Kotsila, P. (Eds.). (2023). *Contours of Feminist Political Ecology*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-20928-4>
- Harcourt, W. y Nelson, I. L. (Eds.). (2015). *Practising feminist political ecologies: Moving beyond the 'green economy'*. Zed Books.
- Hay, I. (Ed.). (2016). *Qualitative research methods in human geography* (4^a ed.). Oxford University Press.
- Hay, I. y Cope, M. (2021). *Qualitative research methods in human geography* (5^a ed.). Oxford University Press.
- Hoinle, B. y Brückner, M. (2023). Kolonialität von Essen und Bewegung für Ernährungssouveränität: Emanzipatorische Ernährungspraktiken in Kolumbien und Kenia. En S. Bauriedl y I. Carstensen-Egwuom (Eds.), *Geographien der Kolonialität: Geschichten globaler Ungleichheitsverhältnisse der Gegenwart* (pp. 289–314). transcript Verlag.
- IFAD y UNEP (Eds.). (2013). *Smallholders, food security and the environment*. https://www.ifad.org/documents/38714170/39135645/smallholders_report.pdf
- Jiménez Reinales, N. y Cepeda Valencia, J. (Eds.). (2020). *Formas dignas de co-existencia: Experiencias agroecológicas para la transformación social en Colombia*. Editorial Universidad del Rosario; Universidad Nacional de Colombia. <https://doi.org/10.12804/tp9789587844856>
- Kimmerer, R. W. (2015). *Braiding Sweetgrass*. Milkweed Editions.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
- Krzywoszynska, A. (2019). Caring for soil life in the Anthropocene: The role of attentiveness in more-than-human ethics. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 44(4), 661–675. <https://doi.org/10.1111/tran.12293>
- Latour, B. (1993). *We have never been Modern*. Harvard University Press.
- Liljeström, M. (2015). Affect. En L. Disch y M. Hawkesworth (Eds.), *The Oxford handbook of feminist theory* (pp. 16–38). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.3>

- Lowder, S. K., Sánchez, M. V. y Bertini, R. (2021). Which farms feed the world and has farmland become more concentrated? *World Development*, 142, 1–15.
<https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2021.105455>
- Lugones, M. (2016). The Coloniality of Gender. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice* (pp. 13–33). Palgrave Macmillan.
- Lyons, K. M. (2020). *Vital Decomposition*. Duke University Press.
- Memmi, A. (2003). *The colonizer and the colonized* (3ª ed.). Earthscan.
- Merchant, C. (1989). *The Death of Nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper & Row.
- MEROS. (2017). *Plan de Desarrollo Integral Andinoamazónico 2035*. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural.
- Mies, M. y Shiva, V. (2014). *Ecofeminism* (2ª ed.). Zed Books.
- Mignolo, W. D. y Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822371779>
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (8 de septiembre de 2023). *El 13 % de la deforestación anual del país está vinculada a cultivos de uso ilícito* [Comunicado de prensa]. <https://www.minambiente.gov.co/el-13-de-la-deforestacion-anual-del-pais-esta-vinculada-a-cultivos-de-uso-ilicito/>
- Ministerio Federal de Agricultura y Alimentación. (15 de marzo de 2023). *Özdemir: "Zukunftspartnerschaft mit Kolumbien für nachhaltige Landwirtschaft, Ernährungssicherung und Frieden"* [Comunicado de prensa]. <https://www.bmel.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2023/029-zukunftspartnerschaft-kolumbien.html>
- Öberg, M., Höglund, K., Höglund, K. y Öberg, M. (Eds.). (2011). *Understanding Peace Research: Methods and Challenges* (1ª ed.). Routledge.
- Ordenanza 848 de 2022, Asamblea Departamental de Putumayo (21 de abril de 2022).
- Parashar, S., Féron, É., Confortini, C. C. y Väyrynen, T. (Eds.). (2021). *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429024160>
- Patel, R. C. (2009). Food sovereignty. *The Journal of Peasant Studies*, 36(3), 663–706.
<https://doi.org/10.1080/03066150903143079>
- Patel, R. C. (2012). Food Sovereignty: Power, Gender, and the Right to Food. *PLoS Medicine*, 9(6), 1-4.

- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press.
- Rabhi, P. (2013). *Hacia la sobriedad feliz*. errata naturae.
- Rabhi, P. (2018). *Manifest für Mensch und Erde: Für einen Aufstand des Gewissens* (1ª ed.). Matthes & Seitz Berlin.
- Ramírez, M. C. (2022). Genealogía de la categoría de colono: Imágenes y representaciones en las zonas de frontera y su devenir en campesino colono y campesino cocalero. *Revista Colombiana De Antropología*, 58(1), 29–60. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2002>
- Rodríguez Goyes, D. y South, N. (2016). Land-grabs, Biopiracy and the Inversion of Justice in Colombia. *The British Journal of Criminology*, 56(3), 558–577. <https://doi.org/10.1093/bjc/azv082>
- Rojas Herrera, I. (7 de octubre de 2023). *Land Rush Working Paper & Notes: Limits and possibilities of cotemporary land struggles by Indigenous peoples, Black Communities and Campesinos in the Colombian Amazon*. College of Humanities and Development Studies, Beijing.
- Sakar, S., Dias Bernardes Gil, J., Keeley, J., Möhring, N. y Jansen, K. (2021). *The use of pesticides in developing countries and their impact on health and the right to food*. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/653622/EXPO_STU\(2021\)653622_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/653622/EXPO_STU(2021)653622_EN.pdf)
- Seymour, M. y Connelly, S. (2023). Regenerative agriculture and a more-than-human ethic of care: A relational approach to understanding transformation. *Agriculture and Human Values*, 40(1), 231–244. <https://doi.org/10.1007/s10460-022-10350-1>
- Sheldrake, M. (2020). *Entangled Life: How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds & Shape Our Futures*. Vermilion.
- Shiva, V. (2015). *The Vandana Shiva reader*. University Press of Kentucky.
- Shiva, V. (2016). *Who really feeds the world? The failures of agribusiness and the promise of agroecology*. North Atlantic Books.
- Shiva, V. (2022). *Agroecology and Regenerative Agriculture: Sustainable Solutions for Hunger, Poverty, and Climate Change*. Synergetic Press.
- Strathern, M. (2020). *Relations: An anthropological account*. Duke University Press.
- Tamburino, L., Bravo, G., Clough, Y. y Nicholas, K. A. (2020). From population to production: 50 years of scientific literature on how to feed the world. *Global Food Security*, 24, 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.gfs.2019.100346>

- Thadden, E. von (12 de junio de 2023). Wie denkt ein Wald? *ZEIT ONLINE*.
<https://www.zeit.de/2023/25/wald-leben-animismus-eduardo-kohn>
- Trejo Méndez, P. (2019). *Politics of Knowledge: Weaving Stories of Dehumanization, Erasure and Resistance in the Highlands of Chiapas* [Dissertation]. Erasmus University Rotterdam.
- Tuhiwai Smith, L. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (3ª ed.). Zed Books.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications.
- Turner, V. (1989). *Das Ritual: Struktur und Antistruktur*. Campus Verlag.
- Ulloa, A. y Zaragocin, S. (2022). Diálogos sobre feminismos, ambientalismos y racismos desde las geografías feministas latinoamericanas. *Documents D'anàlisi Geogràfica*, 68(3), 481–491. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.743>
- UNEP. (3 de febrero de 2021). *Our global food system is the primary driver of biodiversity loss* [Comunicado de prensa]. <https://www.unep.org/news-and-stories/press-release/our-global-food-system-primary-driver-biodiversity-loss>
- Vázquez, R. (2012). Towards a Decolonial Critique of Modernity: Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Capital, Pobreza, Desarrollo* (pp. 241–252). Wissenschaftsverlag Mainz.
- Werner, E. (2022). *Ecofeminisms*. <https://noah.dk/materialer/ecofeminisms>
- Yie Garzón, S. M. (2022). Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el estado como "campesinos". *Revista Colombiana De Antropología*, 58(1), 115–152.
<https://doi.org/10.22380/2539472X.2005>
- Zaragocin, S. (2020). La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. En D. T. Cruz Hernández, M. Bayón, A. Migliaro, A. L. Ramazzini, A. Araujo y S. Zaragocin (Eds.), *Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 81–97). Ediciones Abya-Yala.

Declaración personal de no plagio

Por la presente declaro que he redactado esta tesis de forma independiente. Todas las fuentes que he consultado están debidamente citadas y añadidas a la bibliografía. Esta tesis no ha sido utilizada para obtener otro certificado de logros ni tampoco ha sido publicada aún.

Personal declaration of non-plagiarism

I hereby declare that I have written this thesis independently. All sources that I have consulted are properly cited and are added to the bibliography. This thesis has not been used to obtain another certificate of achievement nor is it published yet.



Eutin, 27 de diciembre de 2024