

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2023-2024

Tesina para obtener el título de Especialización en Género, Violencia y Derechos Humanos

*SHEMBASENG KAMËNTSÁ TJTSAYÁ CACHCÁ ENDEMEN FSHANTS, FSHANTSIÑ*

LA VIOLENCIA EN EL CUERPO, TIERRA Y TERRITORIO DE LAS MUJERES

*KAMËNTSÁ*

Juajibioy Muchachasoy Loly Nereida

Asesora: Bonilla Mena Tania Lizeth

Lectora: Rodríguez Pérez Carmen Marisol

Quito, octubre de 2024

## **Dedicatoria y agradecimientos**

Dedico y agradezco este trabajo de investigación a la Madre Tierra, a sus montañas, cerros y volcanes, a sus ríos, cascadas, lagunas y mares, a su sustento y vida.

A mi madre Clementina Muchachasoy, mi padre Carlos Juajibioy, hermana Olguita y hermanos Oscar y Yamid, por sembrar, tejer y cimentar en mí la fortaleza, la paz-ciencia, la resistencia y el amor a la tierra y territorio *Tabanok*.

A las mujeres y hombres *Kamëntsá Biyá*.

A Emmanuel por su apoyo, afecto y compañía en este camino del co-razonar.

A mi asesora por contribuir con sus conocimientos y orientaciones en esta investigación.

A todas las mujeres del *Abya Yala* que ofrendaron su vida como Berta Cáceres por recuperar, defender y emancipar el cuerpo, tierra y territorio en común-unidad.

*¡Aslëpay!* ¡Muchas gracias!

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	8
<b>Capítulo 1. Marco teórico</b> .....	19
1.1.    Feminismos comunitarios y territoriales de los cuerpo, tierra y territorio .....	19
1.2.    Violencia estructural y entronque patriarcal sobre el cuerpo-tierra .....	21
<b>Capítulo 2. Marco contextual</b> .....	26
2.1.    Cosmogonía y cosmovisión <i>Kamëntsá Biyá</i> .....	26
2.2.    Violencia estructural histórica colonizadora y contemporánea del despojo: pueblo <i>Kamëntsá Biyá</i> .....	28
2.3.    Las mujeres <i>Kamëntsá</i> sobreviven al patriarcado – capitalista.....	31
<b>Capítulo 3. Hallazgos y resultados de la investigación</b> .....	36
3.1.    Somos mujeres <i>Kamëntsá</i> sembradoras, tejedoras, sanadoras y lideresas de nuestro cuerpo, tierra y territorio <i>Tabanok</i> .....	36
3.2.    Mapeo del cuerpo, tierra y territorio de mujeres <i>Kamëntsá</i> en su lugar de origen <i>Tabanok</i> .....	42
3.2.1.    Lugar de origen <i>Tabanok</i> cosmovisiones, conocimientos y experiencias situadas de mujeres <i>Kamëntsá</i> .....	44
3.3.    Historia y memoria del despojo, voces de dolor y resistencia de las mujeres <i>Kamëntsá</i> frente a la violencia estructural del entronque patriarcal capitalista .....	48
3.3.1.    Violencia estructural, desigualdad e injusticia en la distribución y acceso a la tierra.....	52
3.4.    Transiciones y transgresiones sobre el uso de la tierra: <i>jajañ – chagra</i> versus monocultivo extractivista y sus efectos nocivos en la salud del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres <i>Kamëntsá</i> .....	54
3.4.1.    Recuperar y defender el cuerpo, tierra y territorio como estrategia de supervivencia frente a la violencia estructural.....	58
<b>Conclusiones</b> .....	62

**Referencias..... 65**

## **Lista de ilustraciones**

### **Fotos**

Foto 3.1. Taller cuerpo, tierra y territorio, 2023.....	38
Foto 3.2. Dibujos de mapas corporales – taller cuerpo, tierra y territorio, 2023 .....	39
Foto 3.3. Dibujos de mapas corporales – taller cuerpo, tierra y territorio, 2023 .....	41
Foto 3.4. Mapa de <i>Tabanok</i> antes de la colonización, 2023.....	46
Foto 3.5. Mapa de <i>Tabanok</i> durante la colonización evangelizadora .....	49
Foto 3.6. Mapa de <i>Tabanok</i> en la modernización .....	55

### **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesina**

Yo, Loly Nereida Juajibioy Muchachasoy, autora de la tesis titulada “*Shembaseng Kamëntsá tjtseyá cachcá endemen fshants, fshantsiñ* La violencia del cuerpo, tierra y territorio en las mujeres *Kamëntsá*”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de especialización en Género, Violencia y Derechos Humanos, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2024.

Loly Nereida Juajibioy M.

Firma

Loly Nereida Juajibioy Muchachasoy

## **Resumen**

Esta tesina tiene como objetivo principal explicar las causas de la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá Biyá* jefas de hogar en relación con el despojo, distribución, acceso y uso de la tierra en el Valle de Sibundoy, Colombia. Esta forma de violencia tiene sus raíces en el proceso histórico de colonización, evangelización y el establecimiento del Estado republicano en Colombia, durante el cual las mujeres del pueblo *Kamëntsá Biyá* sufrieron violencia física y cultural. La tierra y el territorio también fueron constantemente violentados por intereses económicos y políticos de despojo y explotación, tanto durante la colonia como posteriormente por la Iglesia y el Estado, lo que ha tenido un impacto profundo en el cuerpo, la tierra y el territorio de estas mujeres.

Esta problemática se aborda desde las perspectivas de los feminismos comunitarios y territoriales, utilizando una metodología cualitativa que incluye la técnica de la cartografía corporal y entrevistas semiestructuradas. Como objetivos específicos se analizó las causas de la violencia estructural en el cuerpo, la tierra y el territorio; se indagó las consecuencias del despojo y su incidencia en la distribución y el acceso a la tierra; por último se identificó los impactos negativos en el suelo, aire y agua por el uso de agrotóxicos en monocultivos que afectaron con violencia a la salud-ambiental del cuerpo, la tierra y el territorio de las mujeres *Kamëntsá* participantes, y finalmente se presentan las conclusiones.

## Introducción

La relación cosmogónica del cuerpo, tierra y territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá* se concibe como —*Kamëntsá yentsá, Kamëntsá Biyá*— que significa “Gente de aquí con pensamiento y lengua propia”. Este pueblo asentado milenariamente en *Tabanok*, nombre ancestral que hace referencia al lugar de partida y llegada, volver o retornar se denomina actualmente Valle de Sibundoy. Está ubicado al extremo nororiental del departamento del Putumayo al sur de Colombia. Este territorio fronterizo y puerta de acceso al piedemonte amazónico, cuenta con una población de 6.000 habitantes *Kamëntsá* en los municipios de Sibundoy y San Francisco (Plan Integral de vida 2006; 2019 y Plan de salvaguarda 2014).

También existe población *Kamëntsá* asentada en otros municipios del departamento del Putumayo y en la ciudad de Bogotá, quienes migraron por diferentes factores, uno de ellos fue el violento despojo de tierras en la época de la colonia evangelizadora.

La tierra y territorio de *Tabanok* para el pueblo *Kamëntsá* es uno de los principios fundamentales del pensamiento, oralidad, sentido y práctica para la pervivencia en el tiempo y en el espacio; concebido desde la Ley Natural —*Cabëngbe Soyek*— que permite el equilibrio entre el Pueblo *Kamëntsá*, la naturaleza y el universo, que nace a partir de la sabiduría, conocimiento, valores y principios espirituales para cuidar y proteger la vida dentro y fuera del territorio. Estos principios como: unidad, autonomía, lengua materna o idioma originario, territorio, gobernabilidad, servicio, legitimidad y respeto están establecidos y manifiestos en su Plan Integral de vida *Kamëntsá Biyá 2005– 2019*<sup>1</sup>.

Uno de los pioneros en la investigación sobre el despojo de la tierra y el territorio por la colonia evangelizadora en el Valle de Sibundoy, fue el sociólogo Víctor Daniel Bonilla (2019 [1968]), con su investigación denominada *Siervos de Dios y amos de indios*. Esta investigación develó el papel de las Misiones Capuchinas, la unión del Estado Colombiano y la iglesia católica quienes obtuvieron un gran poder para gobernar esa extensa región colombiana y los destinos de los pueblos indígenas (Bonilla 2019, 331).

El proceso de evangelización a los nativos *Kamëntsá* en su lugar de origen *Tabanok* o Valle de Sibundoy se inicia con los hermanos franciscanos enviados en 1547 desde la provincia de Quito. En 1577 fueron los hermanos dominicos regidos bajo las leyes del convento de Pasto quienes continuaron la labor por un término de seis años (Bonilla 1968, 21). Este proceso de

---

<sup>1</sup> Un Plan de Vida Indígena es un instrumento de planeación que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico y del ejercicio de elaboración de proyectos. Es un instrumento de política y de gobierno; y como tal, un acuerdo social que debe surgir del consenso (Territorio Indígena y Gobernanza 2021, 1).



adoctrinamiento también lo presentó el pueblo Inga<sup>2</sup>, quienes arribaron al Valle de Sibundoy a finales del siglo XV. El proceso de sometimiento religioso se dio desde los hermanos franciscanos, dominicos, jesuitas, maristas y capuchinos. El adoctrinamiento de los salvajes bajo la insignia de la cruz comenzó con la catequización (Chindoy 2014, 31).

Asimismo, se pueden encontrar investigaciones y literatura que abordan los aspectos demográficos y territoriales desde diferentes disciplinas de las ciencias sociales que describen, interpretan y analizan la existencia, resistencia y lucha del pueblo *Kamëntsá*, referenciadas en el presente texto. Entre ellos está el Plan Integral de Vida que contiene los principios sociocultural, político y espiritual como es la tierra y el territorio, temas de importancia para esta investigación. Así como también son relevantes las escasas investigaciones sobre la situación o cuestión de la mujer *Kamëntsá* y sobre la violencia de género.

A partir de mi investigación de pregrado en sociología, denominada “Transición Femenina *Kamëntsá*: Tradición y modernidad” (Juajibioy Muchachasoy 2012) describo el papel social, cultural, económico y político que desempeñan las mujeres dentro del núcleo familiar y en el pueblo *Kamëntsá* desde un contraste generacional. Ahí surgió mi interés por investigar y accionar sobre la cuestión de las mujeres *Kamëntsá*. En este proceso de investigación considero una transición de la tradición a la modernidad, a partir del método biográfico y autobiografía interpretando las condiciones, percepciones, posiciones y disposiciones prácticas de mi abuela materna María Dolores Chindoy, mi madre, María Clementina Muchachasoy Chindoy y la mía.

Esta investigación, me llevó a cuestionar la situación de violencia en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* como consecuencia de la violencia estructural que tiene lugar desde el proceso histórico de colonización, evangelización y el establecimiento del Estado republicano en Colombia. Para las mujeres *Kamëntsá*, la violencia estructural es aún más compleja, debido a que históricamente se ha presentado una triple opresión y explotación por su condición de género (mujer), clase social (obrero o trabajadora) y etnicidad (originaria o indígena).

---

<sup>2</sup> El pueblo Inga son descendientes de los Incas y arribaron a la región como avanzadas militares en el proceso de expansión del imperio. Es así como a finales del siglo XV llegan al Valle de Sibundoy, tras someter a los *Kamëntsá* y para evitar la resistencia de los Kwaiker de Nariño. Esta comunidad comparte rasgos culturales y organizativos con el pueblo *Kamëntsá*, sin embargo, mientras este se dedica principalmente a actividades agrícolas, el pueblo Inga tiene una tradición viajera y un espíritu comerciante. Una vez asentados en su territorio, el establecimiento de las misiones capuchinas tuvo un gran impacto en su cultura (Ingas, el pueblo viajero, Ministerio de Cultura).

En este orden de ideas, así como las mujeres del pueblo *Kamëntsá Biyá* fueron históricamente violentadas física y culturalmente por la colonización y evangelización, la tierra y el territorio también fueron violentados por intereses económicos y políticos de agentes externos como los colonizadores, la Iglesia y el Estado. Dicho inicio empieza desde, “la llamada civilización de los salvajes, la búsqueda del progreso y la defensa territorial y de la soberanía nacional frente a las amenazas de países vecinos” (Gómez López 2019,18).

Acerca de las repercusiones en torno al despojo de la tierra y el territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá*, ocasionado por intereses económicos y políticos de dominio, expropiación, opresión y explotación colonizadora - evangelizadora y del Estado colombiano, Bonilla (2019) señala que se impone el sistema de acumulación capitalista, que introduce la propiedad privada sobre la tierra y el territorio de los pueblos originarios, denominándolos “baldíos”.

Estos acontecimientos históricos de procesos de conquista y colonización en los pueblos originarios del *Abya Yala* o América, también repercute en el pueblo *Kamëntsá Biyá* en su lugar de origen *Tabanok* aproximadamente desde el año 1535. Así lo expresa, Quijano (2014) quien define como *colonialidad del poder* al proceso que comienza con la conquista histórica para caracterizar un patrón de dominación global del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI. Además, hace referencia a la construcción del poder cuya base la constituyen el capitalismo colonial moderno y el eurocentrismo.

Esta construcción consolida un patrón mundial de poder que establece una forma particular de clasificación social basada en el concepto de “raza”. Lo que permitió establecer relaciones sociales de poder entre colonizadores y colonizados, basadas en la dominación, jerarquía y sometimiento que cambiarían radicalmente las formas tradicionales o ancestrales de conocer, entender y habitar en el mundo del colonizado y adoptar como propio la estructura y relaciones de poder social del colonizador dominante (Quijano, 2014)

Por otro lado, Federeci (2010, 19) en su libro *Calibán y la bruja* aborda el desarrollo y la relación entre capitalismo y patriarcado desde un punto de vista feminista, que cuestiona las formas de explotación y subordinación de las mujeres que hacen posible la perpetuación de la violencia estructural patriarcal y capitalista de la sociedad, extendida en Europa y América. Este desarrollo y extensión de relaciones sociales de poder, implica una serie de “cercamientos” definidos por la autora como “la creciente pérdida, entre las nuevas generaciones, del sentido histórico de nuestro pasado común” cercamientos como la expropiación de la tierra y el saqueo colonial que son importantes para la acumulación

originaria capitalista como sistema económico social y establecimiento estructural de relaciones de poder, que están necesariamente vinculados con el racismo y el sexismo.

Se toma en cuenta para esta investigación las siguientes variables de análisis: despojo, distribución, acceso y uso de la tierra como violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*, especialmente de las jefas de hogar; puesto que no se ha abordado, ni analizado este fenómeno desde la perspectiva de los feminismos comunitarios y territoriales como lo plantean las investigadoras Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Adriana Guzmán y Astrid Ulloa.

De esta manera, se considera que la violencia estructural histórica, ocurre sobre el cuerpo, la tierra y el territorio de las mujeres originarias o indígenas, hecho que inicia con el despojo material e inmaterial, de la tierra y territorio, del cuerpo y espíritu como relación cosmogónica y manera de concebir el mundo. Para entender esta relación que se trasgrede con el colonialismo y capitalismo patriarcal, se explora el entronque patriarcal como lo plantean Julieta Paredes, Adriana Guzmán y Lorena Cabnal.

Este concepto se abordará en el marco teórico, el cual servirá para explicar y analizar la violencia en el cuerpo, tierra y territorio como violencia estructural que enfrentan las mujeres *Kamëntsá* al interior de sus comunidades y del pueblo *Kamëntsá Biyá*. Precisamente, sobre esta violencia que enfrentan las mujeres de los pueblos originarios del *Abya Yala*, Lorena Cabnal advierte que: “Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra [...] formas de violencia contra las mujeres, que atentan contra esa existencia que debería ser plena” (Cabnal 2010, 21).

Estos actos o hechos históricos de violencia, despojo, sometimiento, engaño y esclavitud acontecieron sobre las mujeres y hombres *Kamëntsá*. Esta violencia que es estructural se manifiesta en relaciones de dominación y jerarquía con relación al despojo, distribución, acceso y uso de la tierra en su lugar de origen *Tabanok*. En este lugar, la tierra y el territorio tuvo que pasar por grandes transformaciones socioculturales, políticas, económicas y ambientales ocasionadas por la colonia evangelizadora y el Estado, como lo ratifican investigaciones realizadas por Bonilla (1968); Córdoba (1982); Chindoy (2014); Sandoval y Lasso (2015) y Gómez (2021) quienes describen y analizan los hechos de violencia histórica presentados en el pueblo *Kamëntsá Biyá*.

Además, se presentan las investigaciones de Cerrato (2012); Juajibioy y Gómez (2014); Juajibioy (2019); Villamil (2020); y Ordoñez (2022) quienes abordan asuntos sobre las

disputas o conflictos territoriales, problemas socio ambientales y de salud por el uso de agrotóxicos en los monocultivos en este territorio ancestral.

La relación del cuerpo-tierra-territorio de las mujeres *Kamëntsá*, según la cosmogonía y cosmovisión ancestral forma un vínculo material de existencia, es la fuente de vida, que se defiende, cuida y honra como un ser vivo, que, con el proceso colonizador en sus diferentes épocas históricas desde la esclavitud hasta el capitalismo, se ha violentado y trasgredido. La tierra en este sistema es considerada como un medio de producción, como una propiedad que es dominada, explotada y se convirtió en la causa de disputas y guerras en el mundo. En este sentido, el fenómeno de la violencia no es ajeno hacia la tierra, ocasionado por la dominación y explotación del sistema y estructura patriarcal – capitalista (Juagibioy 2019).

Este acto de violencia hacia la tierra, que repercute sobre el territorio, también llegó a *Tabanok* lugar de origen del pueblo *Kamëntsá Biyá*, a partir de los acontecimientos históricos de transformación rural impuesta por la reforma agraria capuchina a mediados del siglo XX. Al respecto, Bonilla (1968) y Ordoñez (2022) analizan el origen y las consecuencias de la transformación de la tierra y el territorio ancestral o de origen *Kamëntsá – Tabanok* actualmente conocido como Valle de Sibundoy, declarado como tierras baldías para el control, posesión y beneficio de la Iglesia y el Estado. En este sentido, Ordoñez (2020, 43-45) cita a Bonilla para relatar cómo desde los años setenta, ochenta e inicios de la década de los noventa y como consecuencia de la reforma agraria se establece un modelo de desarrollo vinculado con el despojo colonizador capuchino y del Estado con la intervención del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – (INCORA en adelante) encargado de la redistribución, adecuación y parcelación de las mejores tierras, mediante obras de ingeniería.

En el año de 1964 el INCORA llega al Valle de Sibundoy con el desarrollo del proyecto de ingeniería denominado Putumayo 01 para la desecación y parcelación del enorme humedal en la zona plana de la cuenca del río Putumayo, proyecto que consistía también en la implementación de actividades agropecuarias intensiva y extensiva en los suelos para monocultivos y ganadería. Esta obra de ingeniería como forma de despojo y violencia reduce a la tierra y el territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá* a la figura de resguardo con una estructura minifundista, por el contrario, los colonos, la Iglesia y el Estado incrementaron la mediana y gran propiedad de la tierra (Ordoñez 2022).

De esta manera, se evidencia el establecimiento e implementación de leyes y políticas de desarrollo rural en tierras y territorios de pueblos originarios que buscan “la civilización y progreso” para los “salvajes”. En este contexto, se desarrollan proyectos de despojo y

transformación de la tierra y el territorio ancestral *Kamëntsá*, legalmente establecidos por el Estado como una orden o precepto que hay que obedecer y cumplir, así incurran y vulneren los derechos de los pueblos ancestrales.

La identificación de los impactos en la transformación de la tierra y el territorio ancestral *Kamëntsá*, con la implementación de proyectos agropecuarios sobre el suelo y el uso de agrotóxicos en monocultivos que afectan violentamente la salud y medio ambiente en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar se abordan desde dos investigaciones que analizan los impactos socio ambientales y de salud humana debido al uso de agrotóxicos en monocultivos en el Valle de Sibundoy. La primera de Cerrato (2012), la segunda de Juajibioy y Gómez (2014). Se presenta una tercera investigación en el contexto internacional que corresponde al diagnóstico sobre los efectos e impactos del monocultivo de palma aceitera en las mujeres indígenas y campesinas de Chiapas – México (Ramos y Schenerok 2021).

La primera investigación, expone el análisis de la causa – efecto del sistema de producción agrícola de monocultivos de maíz y frijol con agrotóxicos, actividad agrícola que influyen en la aparición de enfermedades hematológicas en personas que manipulan directamente los agrotóxicos y las comunidades o familias que habitan alrededor de estos monocultivos, esto debido a que se utiliza el método de aspersión con bombas estacionarias por lo que transporta en el aire la contaminación. Asimismo, explica que las familias o comunidades ubicadas en estas áreas de monocultivos de maíz y frijol, estarían expuestas de manera directa al efecto de los plaguicidas, así como los ecosistemas naturales e hidrobiológicos según lo expresado por Cerrato (2012).

En este sentido, esta investigación evidencia los impactos negativos en la salud humana y en la tierra (suelo y subsuelo) por la aplicación de agrotóxicos en el Valle de Sibundoy – Lugar de origen del pueblo *Kamëntsá Biyá*. Frente a esta situación se podría decir que las mujeres *Kamëntsá* son afectadas violentamente en su cuerpo, tierra y territorio provocando enfermedades como leucemia, abortos y cáncer de mama; sobre ésta última premisa, Carolina Santamaría investiga, analiza y se basa en datos sobre incidencia de cáncer de mama para probar si existe autocorrelación espacial<sup>3</sup> como técnica de análisis espacial y determinar si existe heterogeneidad en la relación entre este cáncer y los plaguicidas, quien considera

---

<sup>3</sup> El concepto de autocorrelación espacial en el contexto de esta investigación es relevante dado que las áreas cercanas pueden tener tasas de incidencia de cáncer de mama similares cuando las poblaciones en dichas áreas comparten una exposición común (Santamaría 2009, 12-13).

además estudiar y comunicar efectivamente las conexiones entre los factores ambientales y el cáncer de mama (Santamaría 2009, 12-13).

La segunda investigación, se basa en el análisis socio ambiental y los impactos socioculturales, económicos y ambientales derivados de los monocultivos de maíz y frijol, además de identificar las causas y consecuencias de desaparición del *jajañ*<sup>4</sup> (Juajibioy y Gómez 2014).

Discrepo con esta investigación, y con otras, que consideran y reducen el *jajañ* a un huerto casero o microterritorio como una pequeña representación de la dimensión del territorio (Villamil 2020), lo cual no es concebido por el pueblo *Kamëntsá Biyá* de esta manera, puesto que según la cosmovisión *Kamëntsá* el *jajañ* es un espacio amplio de tierra y territorio donde se relacionan y conviven, quienes lo habitan como las plantas, los árboles, animales domésticos y silvestres, las quebradas o ríos y los seres humanos, es un espacio de cultivo integrado biodiverso que abastece la soberanía alimentaria y la medicina ancestral, es un espacio de enseñanza y aprendizaje del pueblo *Kamëntsá Biyá* (Plan Integral de vida 2006; 2019 y Plan de salvaguarda 2014).

Sin embargo, es de considerar que el *jajañ* se ha transformado a partir del despojo colonizador de la tierra y territorio ancestral *Kamëntsá* y ha sido reducido a la parcelación de resguardo en minifundios (Bonilla 1968; Ordoñez 2022).

En cuanto a la tercera investigación, de carácter internacional, dimensiona los impactos, consecuencias y efectos socioambientales del monocultivo de palma aceitera en comunidades indígenas y campesinas en Chiapas, México. Este material contribuye a las reflexiones y denuncias acerca de los efectos del extractivismo, en su modalidad de monocultivo, como agronegocio que esteriliza y contamina la tierra y las fuentes de agua, propagan plagas y enfermedades que complejizan la dinámica y relaciones socioambientales en el territorio y vulneran violentamente los derechos de las mujeres (Ramos y Schenerock 2021).

Esta situación, relega y despoja las semillas nativas, saberes y prácticas ancestrales de sembrar, cultivar, cuidar y defender la tierra y la vida.

Por otro lado, se encuentran otras investigaciones sobre el despojo colonizador violento, la cuestión de conflictos territoriales y ambientales en el pueblo *Kamëntsá Biyá*, entorno a los

---

<sup>4</sup> Jajañ es un espacio de tierra donde se cultiva de manera integral y biodiverso que abastece la soberanía alimentaria y la medicina ancestral, es un espacio de enseñanza y aprendizaje del pueblo *Kamëntsá Biyá* (Plan Integral de vida 2006, 2019 y Plan de salvaguarda 2014).

impactos del proyecto de distrito de drenaje (Putumayo 01), el uso del suelo para la ganadería y los monocultivos intensivos y extensivos de maíz, frijol, lulo y aguacate con agrotóxicos; también es pertinente mencionar que se han adelantado investigaciones sobre los impactos socio-ambientales en la construcción de la variante San Francisco – Mocoa que forma parte del megaproyecto “Iniciativa de Infraestructura Regional para Suramérica” (IIRSA), la entrega de concesiones mineras para la exploración y explotación de oro, platino, zinc, molibdeno, plata y otros metales, donde nacen varios ríos y quebradas que abastecen la cuenca biogeográfica Andino Amazónica (OXFAM Colombia 2022).

A partir de esto, es necesario e importante abordar como variantes para analizar en esta investigación: el despojo, distribución, acceso y uso de la tierra como violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar; puesto que, no se ha abordado, explicado y analizado este fenómeno y situación desde la perspectiva de los feminismos comunitarios y territoriales para la emancipación de las mujeres originarias del *Abya Yala* – América como una contrapropuesta crítica al feminismo occidental colonizador.

La tierra y el cuerpo de la mujer *Kamëntsá* es base material de la existencia humana física, mental y espiritual en el espacio-tiempo histórico del territorio de origen. Estos fueron y son violentados por estructuras y sistemas de barbarie, opresión y explotación pasando por el esclavismo, el feudalismo y el actual capitalismo. Esto permite conocer, entender, explicar, analizar y transformar el fenómeno de la violencia estructural histórica de despojo, sometimiento y opresión del pueblo *Kamëntsá Biyá* en general y la mujer de este pueblo originario en particular desde la colonización hasta la actualidad contemporánea.

En este orden de ideas y en respuesta al cuestionamiento sobre la situación de la mujer *Kamëntsá*, considero pertinente abordar las contribuciones de los feminismos comunitarios y territoriales como una propuesta epistemológica y política que hacen frente a diferentes entramados de sistemas de opresión como el patriarcado, el colonialismo, el racismo, el clasismo y la misoginia que se refuerzan en el sistema capitalista. Estas entradas analíticas abordan las vivencias de una cotidianidad en la que el cuerpo de estas mujeres originarias al igual que la tierra y sus territorios de origen han sido histórica e ininterrumpidamente oprimidos y violentados.

En este sentido, sobre el feminismo comunitario Lorena Cabnal plantea “la recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal 2010, 11-12).

Por otra parte, Julieta Paredes y Adriana Guzmán proponen que:

La comunidad es como un cuerpo, nosotras mujeres somos la mitad de este cuerpo que es la comunidad, la otra mitad son los hermanos hombres, en medio están las personas intersexuales. Un ojo, una mano, un pie, un lado del cuerpo son los hombres; el otro ojo, la otra mano, el otro pie somos nosotras las mujeres. Nuestra lucha es para que todo el cuerpo, que es la comunidad, viva bien (Paredes y Guzmán 2014, 98).

En cuanto a los feminismos territoriales Astrid Ulloa, lo concibe como:

Las luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. Las propuestas se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano (Ulloa 2015, 134)

Estos aportes teóricos y prácticos son relevantes porque cuestiona las relaciones de poder, jerarquías, subordinación, opresión y explotación sobre el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* en general y en particular jefas de hogar, al interior de las comunidades y fuera de ellas, como violencia estructural histórica que se ha perpetuado hasta la actualidad.

En este sentido planteo la siguiente pregunta de investigación:

¿Cómo se manifiesta la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá Biyá* jefas de hogar en el Valle de Sibundoy?

### **Objetivo general**

Explicar las principales causas de la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá Biyá* jefas de hogar con relación al despojo, distribución, acceso y uso a la tierra en el Valle de Sibundoy.

### **Objetivos específicos**

1. Analizar la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar desde los feminismos comunitarios y territoriales.
2. Indagar las consecuencias del despojo, y cómo éstas ha incidido en la distribución y el acceso a la tierra en las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar.



3. Identificar los impactos negativos en el suelo, aire y agua por el uso de agrotóxicos en monocultivos que afecta violentamente la salud-ambiental del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar.

### **Planteamiento metodológico**

Esta investigación parte de una metodología cualitativa. Se tomó en cuenta la propuesta metodológica del Mapeo del Cuerpo como Territorio propuesto por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), quienes pensaron en el cuerpo como primer territorio y como este se reconoce en el cuerpo de las mujeres que habitan lugares que son violentados por la explotación, contaminación y extractivismo que deja huellas en sus cuerpos.

Quando hay conflicto en los territorios sentimos dolores que se materializan de manera directa en el cuerpo y específicamente en el cuerpo de las mujeres: minas, pozos petroleros, carreteras, agua contaminada...etc. son territorios dañados y ahí se concreta la violencia: feminicidios, acoso, agresiones hacia cuerpos que necesitan ser cuidados (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017, 13).

En este sentido, esta investigación se basó en la técnica de la cartografía corporal al dibujo del cuerpo de cada una de las mujeres *Kamëntsá* que participaron en el taller. Este dibujo del cuerpo, como ejercicio personal, se convierte en un mapa para visibilizar los dolores, sufrimientos y violencia que sufren las participantes. Como complemento a esta técnica, y como ejercicio colectivo, las mujeres *Kamëntsá* que se involucraron en la investigación, se organizaron en grupos para reflexionar sobre las agresiones que sufre el territorio y cómo estas afectan sus cuerpos durante el taller de cartografía corporal. Esto les permitió tomar consciencia de las transformaciones positivas y negativas en la tierra y el territorio que habitan, para así organizarse y defender el cuerpo, la tierra y el territorio ancestral del pueblo *Kamëntsá Biyá*. Finalmente, para profundizar en esta investigación, se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas dirigidas a mujeres *Kamëntsá* con conocimientos, saberes y experiencia en liderazgo comunitario.

### **Aspectos éticos de la investigación**

En esta investigación seguí los principios básicos del Código de Ética de la Investigación de la Flacso, por lo tanto, las personas que participaron en esta investigación fueron mujeres originarias del pueblo *Kamëntsá Biyá*, a quienes de manera respetuosa se les consultó y explicó de manera oral el consentimiento informado de su participación en la presente

investigación. Cabe resaltar que, por tratarse una población en situación de vulnerabilidad, me aseguré de respetar y garantizar sus derechos individuales y colectivos como pueblo originario o indígena.

En este sentido, en la aplicación de la metodología y técnicas de investigación no cause revictimización, ni ninguna forma de violencia. Al igual que lo escrito, la tesina no busca reforzar estereotipos, ni espectacularizar la violencia, considero que este proceso de investigación fue respetuoso con las participantes. Es así, que fue necesario utilizar seudónimos para asegurar la confidencialidad de los datos personales e información brindada en la investigación. En cuanto a la publicación y difusión de los resultados de la investigación, mi deber y compromiso con las participantes es dar a conocer los resultados y entregar una copia ya sea en magnético o impresa el documento final de la tesina.

### **Estructura capitular**

Esta tesina está dividida en cuatro capítulos. El primero presenta el marco teórico de esta investigación; el segundo aborda el marco contextual; el tercero explica los hallazgos y resultados; y finalmente se exponen las conclusiones.

## Capítulo 1. Marco teórico

A continuación, presento los referentes teóricos sobre feminismos comunitarios y territoriales que explican y analizan las principales causas y consecuencias de la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*.

En una primera parte se exponen los conceptos sobre feminismos comunitarios y territoriales del cuerpo, tierra y territorio, además de identificar y definir las categorías y conceptos de la violencia estructural y el entronque patriarcal vinculados al despojo o expropiación del cuerpo-tierra y describir cómo estas categorías y conceptos se entrelazan con la desigualdad, discriminación e injusticia social sobre los cuerpos, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar en su lugar de origen *Tabanok*, Valle de Sibundoy. Además, estas categorías y conceptos describen la relación con el despojo, distribución, acceso y uso a la tierra.

Por lo tanto, analizó y explicó algunas perspectivas teóricas y categorías de los feminismos comunitarios y territoriales, tomando como referentes los planteamientos de Julieta Paredes, Adriana Guzmán, Lorena Cabnal y Astrid Ulloa. Este abordaje teórico y metodológico permite develar y cuestionar las relaciones internas del patriarcado ancestral y, asimismo, las relaciones externas de poder, jerarquía y dominación del patriarcado colonizador occidental.

### 1.1. Feminismos comunitarios y territoriales de los cuerpo, tierra y territorio

En este segmento, se aborda los feminismos comunitarios como teoría social propuesta por las mujeres de pueblos originarios del *Abya Yala*<sup>5</sup>, quienes cuestionan al patriarcado occidental y a la colonización desde sus orígenes.

Algunas posturas sostienen que el feminismo comunitario surgió del pueblo Aymara del occidente boliviano a principios de la década de 1990, como un movimiento político y teórico-práctico. Así lo exponen Paredes y Guzmán (2014), quienes plantean la necesidad de la lucha política contra el capitalismo y el neoliberalismo, así como la necesidad de descolonizar el pensamiento y otorgar una nueva concepción a las palabras, categorías y conceptos del feminismo occidental, que impone su manera de pensar y de cómo las mujeres occidentales consideraban al feminismo.

De acuerdo con lo mencionado por Paredes y Guzmán (2014, 67), “el feminismo es la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo y en cualquier momento de la historia, que

---

<sup>5</sup> Como se reconocía antiguamente al continente americano, por parte de los Kunas.

lucha, se rebela y propone ante un patriarcado que la oprime o la pretende oprimir”. A partir de este planteamiento y análisis crítico frente al feminismo occidental, plantean que:

El feminismo comunitario es un movimiento social, que responde a la forma de circular del conocimiento y del pensamiento, que recuperamos críticamente de nuestros pueblos originarios, formas de ser y de pensar que hoy las tomamos, las repensamos y replanteamos, para que nos permitan superar formas de construir conocimiento, fragmentado, androcéntrico, lineal, racional y dominador de la naturaleza (Paredes y Guzmán 2014, 61).

Para las autoras, no es suficiente la definición europea de patriarcado como se mencionó antes. Para el feminismo comunitario el patriarcado es el sistema de opresión, discriminación y violencia históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres, y que, a su vez, vive y sufre la humanidad y la naturaleza.

En este sentido, Julieta Paredes (2010, 76) concibe al “feminismo comunitario como la lucha y propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado o manifestado ante el patriarcado que la oprime”.

Por otro lado, Adriana Guzmán (2019, 30-31) plantea que:

el feminismo comunitario cuestiona la visión individualista de los feminismos colonizadores europeos y principalmente el juego que le han hecho al sistema, contribuyendo a la tecnocracia de género o la equidad de género, que ha despolitizado no sólo el concepto denuncia de género sino el feminismo, institucionalizándolo, convirtiéndolo en políticas públicas [de estados patriarcales] o en “estudios feministas” [de academias patriarcales y coloniales].

Con base en los cuestionamientos a los feminismos colonizadores europeos, surgió una reflexión en la cual se propone no pensar como mujeres *Kamëntsá* frente a los hombres *Kamëntsá*, sino pensar entre mujeres y hombres en relación con la comunidad y pueblo *Kamëntsá Biyá* y juntos denunciar el patriarcado, el racismo y el clasismo inmersos y reforzados en el sistema y estructura capitalista.

En este sentido, se retoma y destaca lo señalado por las autoras sobre la importancia de una comunidad donde se reconozcan las diferencias y no se disfracen éstas con privilegios, una comunidad que no parte de los derechos sino del respeto y responsabilidad con la vida (Paredes 2010; Guzmán 2019).

Cabnal (2010, 11-12) expone otra propuesta sobre el feminismo comunitario, al definir este concepto como “una recreación y creación de pensamiento político-ideológico feminista y

cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena”.

En correspondencia a lo planteado por Paredes y Guzmán (2014), la postura de Cabnal (2010, 12) considera el feminismo comunitario como un aporte a la “pluralidad de feminismos contruidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del *continuum* de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental”.

A partir de las perspectivas de los feminismos comunitarios expuestas por Paredes, Guzmán y Cabnal, se indaga acerca de los feminismos territoriales, desde la postura de Astrid Ulloa, cuyo propósito es explicar la violencia del cuerpo, tierra y territorio como una forma de violencia específica que se entrelaza con la violencia estructural y la desigualdad e injusticia social. De esta manera, la investigadora describe el concepto de feminismos territoriales como:

Las luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. Las propuestas se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano. De igual manera, proponen la defensa de actividades cotidianas de subsistencia, de autonomía alimentaria y de sus modos de vida (Ulloa 2016, 134).

## **1.2. Violencia estructural y entronque patriarcal sobre el cuerpo-tierra**

El planteamiento de sistema triangular de la violencia estructural, directa y cultural de Galtung (2016) permite, como categoría de análisis, ampliar el conocimiento y entender las causas y efectos de la violencia estructural como proceso; la violencia directa como suceso, y la violencia cultural como alienación para hacernos ver la opresión y explotación como algo normal y natural. En este sentido, el fenómeno de la violencia estructural opera como círculo vicioso de fuerza, autoridad, dominio y poder de la colonización, la evangelización y el Estado patriarcal – capitalista sobre el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* que se perpetúa y complejiza hasta nuestros días.

Expuesto lo anterior, es importante abordar los planteamientos de Johan Galtung en torno al concepto de la violencia:

La violencia puede comenzar en cualquier vértice del triángulo formado por la violencia estructural, cultural y directa, y se transmite fácilmente a las otras esquinas del mismo. Estando institucionalizada la estructura violenta e interiorizada la cultura violenta, la violencia directa también tiende a formalizarse, convertirse en repetitiva, ritual, como una venganza (Galtung 2016, 168).

Ahora, la violencia del cuerpo, tierra y territorio se entrelaza con la violencia estructural y la desigualdad e injusticia social en las mujeres *Kamëntsá*, como un fenómeno histórico que se puede explicar desde la violencia estructural vertical y microvertical en la intimidad, concebida de la siguiente manera:

La violencia tiene estructura y se reproduce ya sea a nivel socioeconómico o doméstico. Se manifiesta de muchas maneras, en el abandono del Estado, en el racismo, en la inequidad económica y social, en la violencia de género, y demás [...] La verticalidad de la segregación espacial, la explotación laboral, ocurre principalmente desde los organismos estamentales [...] La micro verticalidad de la intimidad surge entre sujetos subordinados, es decir desde los varones hacia las mujeres, o viceversa, mediante las máximas expresiones de desigualdad de poder entre estos sujetos, el abuso sexual y el incesto (De la Cruz 2020, 135-136).

Este planteamiento de la violencia estructural vertical y microvertical, permite entender cómo se producen y manifiestan los hechos históricos y actuales que vulneran las condiciones materiales e inmateriales de existencia de las mujeres *Kamëntsá* en su cuerpo, tierra y territorio. Es así como también la colonización histórica opera con la invasión, dominación y despojo violento sobre los cuerpos de las mujeres *Kamëntsá*, asimismo, sobre la tierra y territorio ancestral *Tabanok*.

Los aportes teóricos y conceptuales descritos con anterioridad son relevantes para entender, explicar y analizar el fenómeno de la violencia estructural, la desigualdad e injusticia social, y cómo esto se vincula con la violencia del cuerpo, tierra y territorio en las mujeres *Kamëntsá*. Para explicar mejor este vínculo de violencias, La Parra y Tortosa (2003, 62) plantean

La violencia estructural como un término útil para introducir los mecanismos de ejercicio del poder, jerarquía y dominio como causantes de procesos que privan las necesidades básicas humanas. Que como consecuencia se manifiesta en injusticia social, desigualdad y pobreza, no solo como resultado de dinámicas producidas por relaciones económicas, sino que también pueden ser explicadas a partir de la opresión política que utiliza mecanismos como la discriminación institucional, leyes y normas excluyentes.

Los mecanismos de discriminación, desigualdad e injusticia social por los que se produce la violencia estructural son diferentes en función del tipo de relación conflictiva a la que se hace referencia. En el caso de las relaciones entre mujeres y hombres, es necesario establecer diálogos y cuestionamientos sobre las dinámicas producidas por las relaciones sociales, económicas y políticas que se manifiestan, establecen y concretan en instituciones estructuradas y estructurantes de la relación de género que caracterizan el patriarcado. La relación de género entre mujeres y hombres se ha determinado históricamente y prolongado hasta hoy sobre relaciones estructurales de poder, dominio, jerarquía, opresión y explotación del sistema patriarcal.

La concepción de Ulloa se alinea con el planteamiento de Cabnal (2010) sobre la recuperación y defensa histórica del territorio-cuerpo-tierra, al asumir la recuperación del cuerpo expropiado y darle vitalidad emancipadora, al tiempo que se potencie con:

La defensa del territorio tierra, porque no se puede concebir el cuerpo de la mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique su existencia, y promueva la vida en plenitud. En este sentido, la violencia del cuerpo, tierra y territorio se origina de las violencias históricas, opresivas y explotaciones en el primer territorio cuerpo, como también en el territorio histórico, la tierra (Cabnal 2010, 23).

El vínculo entre la violencia en el cuerpo, tierra y territorio con la violencia estructural y las desigualdad, discriminación e injusticia social, explicados y analizados desde los feminismos comunitarios y territoriales, en relación con el despojo, y como este ha incidido en la distribución, acceso y uso de la tierra en las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar originándose a partir de dos procesos históricos de opresión y explotación del cuerpo. El primero es la opresión y jerarquización del sistema y estructura patriarcal ancestral y el segundo es el sistema y estructura patriarcal colonial occidental que se combinan, refuerzan y alían para oprimir y explotar a las mujeres de los pueblos originarios en el *Abya Yala*.

En el ejercicio de develar y cuestionar las relaciones internas de poder, jerarquía y dominación del patriarcado ancestral y asimismo las relaciones externas patriarcal colonizadora occidental; se origina el entronque patriarcal como la combinación y refuerzo mutuo entre el patriarcado ancestral y el patriarcado colonial como categoría central de estudio que, de acuerdo con lo expuesto por Paredes y Guzmán (2014, 83), se explica cómo “las combinaciones, alianzas y complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios una articulación desigual entre hombres, pero una articulación cómplice contra las mujeres originarias o indígenas”.

En este sentido, Julieta Paredes (2018) expone

el Entronque Patriarcal es un concepto que el Feminismo Comunitario propone para poder entender la configuración actual de las relaciones de poder y las hegemonías a través de las cuales los poderes actúan. Son estas relaciones de poder las que se pretende hoy transformar por medio de políticas públicas dirigidas principalmente hacia las mujeres. Por “entronque”, entendemos la relación de mutua afectación entre dos historias paralelas de construcción patriarcal. Dos troncos que, al encontrarse, desarrollan una relación nueva, pero no por ello más justa ni equilibrada. Esta relación tampoco elimina las diferencias entre ambas, de manera que queda todavía la posibilidad de comprender las características de cada tronco y de entender como este “entronque” sigue actuando y reconfigurando las relaciones de poder y dominación de los territorios andinos. (Paredes 2018, 4-5)

Este entronque patriarcal, entendido como sistema histórico de opresión y explotación hacia las mujeres originarias, permite abordar la categoría del cuerpo-territorio como una manera de hacer política desde el cuerpo. Paredes (2013, 98) conciben el cuerpo como:

la forma del existir de cada ser humana/o, el cuerpo que cada una y cada uno tiene, nos ubica en el mundo y en las relaciones sociales que el mundo ha construido antes que lleguemos a él. Como mujeres, lo primero que queremos evidenciar es que nuestros cuerpos son sexuados, esto está a la base del concepto mismo de nuestros cuerpos.

En los cuerpos de las mujeres originarias se instauran relaciones de poderes patriarcales ancestrales y coloniales que las oprimen y explotan; por el contrario, en los cuerpos de los hombres originarios, este se jerarquiza y privilegia.

En este sentido, es importante la contribución epistemológica y metodológica que realiza Cabnal (2010) al referirse a la recuperación y defensa del territorio-cuerpo-tierra como una propuesta feminista comunitaria de las mujeres *xinkas*, quienes consideran el cuerpo como primer territorio que

Implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político”, “lo que no se nombra no existe” [...] Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres (Cabnal 2010, 22).

El postulado teórico y metodológico del cuerpo-territorio identifica el despojo de la tierra y el territorio como un hecho histórico violento a los pueblos originarios del *Abya Yala*,



ocasionado por la colonización patriarcal occidental. Al respecto, Cabnal analiza el proceso de expropiación de la tierra y el territorio al mencionar que a partir de la “penetración colonial, basada en el despojo y extracción masiva de los bienes naturales de pueblos indígenas, la situación y condición de las mujeres indígenas, al igual que la naturaleza o madre tierra, son gravemente amenazadas” (Cabnal 2010, 23).

Desde otra perspectiva, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) indican que el despojo también se puede entender como

Una serie de implicaciones y afectaciones que involucran dimensiones materiales e inmateriales, individuales y colectivas; de género y generación. Ahora bien, a pesar de que el despojo puede ser la resultante final de una serie de dinámicas socio políticas y del ejercicio de la violencia, no es el fin último en sí mismo. Como tal, el despojo puede ser el punto intermedio en un largo proceso de transformación social, política, cultural, económica y ambiental de un lugar, una región, o del país en general. Desde esta perspectiva, el despojo se constituye en un medio a través del cual se procuran objetivos diversos ligados a los intereses de quien ordena las relaciones de poder y violencia en una región, buscando su favorecimiento particular (CNRR 2009, 30).

La situación histórica y actual de despojo de la tierra y los bienes de la naturaleza por la invasión colonizadora en los territorios de los pueblos originarios repercute con mayor perversidad en los cuerpos de las mujeres originarias, puesto que se ultraja con violencia su cuerpo como señal de poder y dominación del entronque patriarcal.

Los planteamientos epistemológicos, teóricos y prácticos de los feminismos comunitarios y territoriales son relevantes para entender, explicar y analizar desde la autocrítica y crítica de las relaciones de poder y jerarquía del sistema patriarcal capitalista dentro y fuera de los territorios de los pueblos originarios. Asimismo, el fenómeno social y la situación de violencia histórico-colonial y contemporánea que afrontan las mujeres originarias en general y las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar, en particular.

## Capítulo 2. Marco contextual

El presente marco contextual contiene tres secciones que describen las características y condiciones del pueblo *Kamëntsá Biyá* en relación con el despojo, distribución, acceso y uso de la tierra como violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio en las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar.

La primera es la cosmogonía y cosmovisión *Kamëntsá* en torno a la tierra y el territorio como uno de los principios fundamentales del pensamiento, oralidad, sentido y práctica para la pervivencia en el tiempo y en el espacio. Este principio fue despojado violentamente por la colonización, la Iglesia y las políticas de intervención del Estado colombiano.

La segunda sección se refiere a la violencia estructural histórica y colonizadora en el pueblo *Kamëntsá Biyá*, los conflictos, disputas, distribución y uso de la tierra y el territorio ancestral.

La tercera se relaciona con la sobrevivencia de las mujeres *Kamëntsá* al patriarcado capitalista y cómo enfrentan la triple opresión y explotación por su género, raza y clase social; y la vulneración de sus derechos al interior y fuera de las comunidades del pueblo *Kamëntsá Biyá*, específicamente en la distribución, acceso y uso de la tierra.

### 2.1. Cosmogonía y cosmovisión *Kamëntsá Biyá*

La relación cosmogónica del cuerpo, tierra y territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá* se concibe del “*Kamëntsá yentsá, Kamëntsá Biyá*” que significa “Gente de aquí con pensamiento y lengua propia”. Que habita milenariamente en *Tabanok*, nombre ancestral que hace referencia al lugar de partida y llegada, volver o retornar. Este territorio fronterizo y puerta de acceso al piedemonte amazónico cuenta con una población de 6.000 habitantes *Kamëntsá* en los municipios de Sibundoy y San Francisco (Plan Integral de vida 2006, 2019; Plan de salvaguarda 2014).

La tierra y territorio de *Tabanok* para el pueblo *Kamëntsá* es uno de los principios fundamentales del pensamiento, oralidad, sentido y práctica para la pervivencia en el tiempo y en el espacio; concebido desde la Ley Natural —*Cabëngbe Soyek*—, que permite el equilibrio entre el pueblo *Kamëntsá*, la naturaleza y el universo, y nace a partir de la sabiduría, conocimiento, valores y principios armónicos espirituales para cuidar y proteger la vida dentro y fuera del territorio. Estos principios, como unidad, autonomía, lengua materna o idioma originario, territorio, gobernabilidad, servicio, legitimidad y respeto, están establecidos y manifiestos en su Plan de Vida (Plan Integral de vida *Kamëntsá Biyá* 2005–2019).

En este sentido, Juagibioy (2019) y Villamil (2020) señalan que la cosmogonía y cosmovisión *Kaměntsá* se fundamentan en la memoria —*nemoria*—, el pensamiento —*juabn*—, la tradición oral en idioma o lengua materna *Kaměntsá* que las abuelas y abuelos —*bětsětsang*— *relataban* sobre el origen del pueblo *Kaměntsá Biyá*, la relación con su lugar de origen *Tabanok*, con la Madre Tierra —*tsbatsan fshants*— o —*tsbatsan mamá*— y con los astros del universo.

El relato que se presenta a continuación de mama Narcisa Chindoy, extraído del Plan Salvaguarda Pueblo *Kaměntsá* (2014, 16-17), muestra la historia o ley de origen del pueblo *Kaměntsá* y cómo se relaciona su visión cósmica de la vida en la tierra con el universo astral.

*Ndayek Kaměntsábiyang: Ko celokan imojtsetkəcjan unga strelləng ka, Chəng ndoñ jobenayka jtsatoñam entsemn ayek nian ojeoyeunayəng a mallajtə tsəñjtsejabeman, as chəñtsəmbəjtsejiam, ka; as chengchkaimojenangmiáka.*

*Ndoñbuaitemamallajtətsəmbəimojisebomnaka, as Chengimojtsenabojtjshakan, chəntsənjtseshenəkanka. Utatən ibojenoyeunay chə inyəenutákachkájisonyayam, as mallajtəbəntəboyimojtsechmuaka; nakyapchereklesjemanuaboyənjəjeninamanka, chəntskuanchəutatənabetskoibojontšəjmətkanyəñ as, koibojtseniñá y korentyojaysajanguetətanentšchəutatibojtsaisatsbanañ, ka; pordontiamchəinyəjemyojatsboknoribojanabonyənyehenachebaəshchəñeñenents, as chanakyojontsajətsjuabanyojtsatantsətətanəntsejontsaonguefjayan, con nyendoñeenjobenayentsá, yojtsontšənetsbuachiñan, pamillangka, as chkashemibonyena as chabentsanchəstrelləngbiyan, Kaměntsáyoyjəftsebuatamba, ka.*

La traducción en español es la siguiente:

Hace mucho tiempo las estrellas cayeron a la tierra y se convirtieron en hombres. Durante su permanencia, vieron cómo ardía la cáscara del frijol y producía una gran nube de humo; entonces, se dedicaron a sembrar mucho frijol, imaginando que cuando estaría seco, al quemarlo, a través del humo regresarían al cielo. Cuando el frijol estuvo seco, lo cosecharon y lo desgranaron todo para obtener la cáscara. Pero entre los hombres llegados sentían rivalidad por uno de ellos, por ello engañándolo lo enviaron a otro lugar el día de la quema. Cuando regresó, encontró el rastro de una gran fogata, pero ya sin fuerza, y a pesar de que trató de prenderla nuevamente, ya no era suficiente; sus compañeros ya se habían ido. El hombre encontró todo el frijol que sus compañeros habían dejado desgranado, el cual utilizó para empezar a relacionarse y crear amistad con las demás familias. En una de estas familias encontró a una mujer, con la cual formó una gran familia, enseñándole el lenguaje de las estrellas. La estrella convertida en hombre trajo la lengua *Kaměntsá* y por eso es única.

Esta relación cosmogónica y cosmovisión permite entender sin romantizar con el misticismo, la importancia y fundamento de la relación del *Kamëntsá* con la tierra y el territorio como materia y energía viva que da origen a la vida humana y a la biodiversidad. Es así como se fue transformando la geografía física del lugar de origen *Tabanok* del pueblo *Kamëntsá Biyá* con el tiempo y contacto humano. Según la memoria y oralidad de las abuelas y abuelos — *bëtsëtsang*—, relatan sobre este lugar de origen *Tabanok* yacía una inmensa laguna — *uaffajonaioy*— donde pescaban y casaban para sobrevivir y habitaban a su alrededor libremente.

Ya para los años 1530 y 1540, con la llegada de la colonización y evangelización, el lugar de origen *Tabanok*, la inmensa laguna —*uaffajonaioy*— y el pueblo *Kamëntsá Biyá* que habitaba milenariamente (Plan Integral de vida 2006; 2019 y Plan de salvaguarda 2014) presentaron violentas intervenciones como el despojo, desplazamiento y la implementación de proyectos de ingeniería. Es así como, con el proceso de colonización, evangelización e intervención de políticas estatales, comienza la pérdida y debilitamiento de la cosmogonía y cosmovisión *Kamëntsá* de la memoria —*nemoria*—, el pensamiento —*juabn*—, la tradición oral en idioma o lengua materna, el cultivo y conservación del *jajañ* o *chagra* tradicional, la medicina y espiritualidad, patrones socioculturales cimentados en el cuerpo, tierra y territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá* (Juajibioy 2019; Villamil 2020).

Además, se podría decir que la relación cosmogónica con la tierra y el territorio se ha debilitado debido al despojo y escasez de tierra que limita y afecta la continuidad de los conocimientos, saberes, prácticas y experiencias del *Kamëntsá* en su lugar de origen *Tabanok* (Juajibioy 2012).

## **2.2. Violencia estructural histórica colonizadora y contemporánea del despojo: pueblo *Kamëntsá Biyá***

La invasión colonizadora del 12 de octubre de 1492, mal llamada “descubrimiento de América” fue un proceso histórico de despojo o expropiación y de ocupación violenta del continente americano por parte de la colonia europea, bajo la influencia de la Iglesia católica y basada en el sometimiento, saqueo y genocidio. Estos hechos históricos de violencia colonial arremetieron con mayor crueldad sobre los cuerpos, tierra y territorio de las mujeres de los pueblos originarios.

La colonización junto al sometimiento evangelizador y, posteriormente, con la imposición de una estructura estatal, invadieron y despojaron de forma material e inmaterial a los pueblos

originarios y se expandieron hasta el más recóndito lugar de *Abya Yala*<sup>6</sup> o América, como la denominó la colonia europea. Esta invasión y despojo colonizador también llegaron y sorprendieron al pueblo *Kamëntsá Biyá* en su lugar de origen *Tabanok* o Valle de Sibundoy como lo denominó la colonización.

El pueblo *Kamëntsá Biyá* que habita milenariamente en su lugar de origen *Tabanok*, según la memoria y relatos históricos ancestrales era una inmensa laguna —*Uaffajonaioy*—;<sup>7</sup> por esto la existencia actual de humedales y zonas pantanosas en la planicie de lo que hoy se denomina Valle de Sibundoy (Villamil 2020). Las abuelas y abuelos —*bëtsëtsang*— *Kamëntsá* dicen que por tal razón el caserío o pueblo se asentó en la parte alta o ladera de su lugar de origen *Tabanok*, lugar del cual fueron despojados y desplazados violentamente.

En mi investigación previa, señalo cómo el despojo de tierras por los colonizadores, los evangelizadores franciscanos, dominicos, maristas, jesuitas y capuchinos y el establecimiento del Estado colombiano llegó al límite de expulsar a la mayoría de la población *Kamëntsá* de su tierra y territorio – lugar de origen *Tabanok* y los desplazó hacia la parte baja y planicie de la laguna —*Uaffajonaioy*— (Juajibioy 2012).

Este hecho histórico causó la muerte a la mayoría de la población *Kamëntsá* por enfermedades como la disentería, debido a la humedad y frío del lugar (Plan Integral de vida 2019; Plan de salvaguarda 2014). El despojo, desplazamiento y el contagio de enfermedades son los primeros indicios de la violencia colonizadora en el pueblo *Kamëntsá Biyá*. Estos hechos de violencia estructural muestra uno de los problemas centrales que presentan los pueblos originarios en el *Abya Yala*, como la limitación y escasez de tierra donde sembrar, tejer y cimentar la digna resistencia, lucha y esperanza de pervivir física y culturalmente.

Acerca de los estudios del proceso de colonización en el territorio putumayense, Chindoy (2014, 18) destaca el conflicto constante entre indígenas y colonos, que con engaños y maltratos despojaron de la tierra a los nativos o indígenas.

Algunos relatos mencionan que al no existir la noción de propiedad privada muchos colonos soltaban sus reses sobre las cementeras de los nativos para dañar sus cultivos; de igual manera y con el pretexto del arrendamiento los terrenos indígenas fueron poco a poco expropiados.

---

<sup>6</sup> Significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano (Carrera y Ruiz 2017,12).

<sup>7</sup> Según los relatos históricos ancestrales arcaicos, esta palabra hace referencia que *Tabanok* era una hermosa y enorme laguna.

En cuanto al proceso evangelizador, Gómez (2021) afirma que su objetivo tuvo un alto interés en ampliar la economía para el progreso del país, a partir de la defensa y ampliación de los territorios explotables y civilización de los “salvajes”, mediante un concordato entre el gobierno estatal y la Iglesia.

Las misiones evangelizadoras, [...] resultaron siendo aliadas fundamentales del Estado colombiano en su afán modernizador. Tal alianza a veces se camuflaba para presentarse como una disputa entre Estado e Iglesia con base en el ordenamiento territorial de la nación, sin embargo, al final la meta era la apropiación de tierras indígenas (Gómez 2021, 65).

Frente a las disputas y conflictos sobre la tierra y el territorio ancestral del pueblo *Kamëntsá Biyá*, Villamil (2020) afirma que prevalecen los intereses económicos privados y estatales. Aun cuando el territorio colectivo sea reconocido legalmente, como resguardo indígena de acuerdo con las disposiciones de la Constitución Política de Colombia de 1991<sup>8</sup> y la protección del convenio 169 de la OIT. Se continúa ejerciendo la dominación y explotación de los recursos del suelo y subsuelo en territorios ancestrales; por lo que en la actualidad se perpetua el despojo y desplazamiento violento.

En este sentido, Gómez (2021) y Ordóñez (2022) apelan a una línea de tiempo para identificar y analizar los procesos de violencia estructural histórica, colonizadora y contemporánea en el pueblo *Kamëntsá Biyá*. A través de la reducción, sometimiento, engaños y maltratos físicos para despojar, distribuir y usar de la tierra y territorio *Kamëntsá*; en disputa y conflicto entre los colonizadores, la Iglesia evangelizadora, las políticas del Estado como la reforma agraria y la lucha ancestral.

El proceso modernizador de esta tierra y territorio ancestral destaca la intervención de políticas estatales, instituciones públicas y privadas, la implementación de programas y proyectos en el Valle de Sibundoy – Alto Putumayo para adecuar y distribuir el sistema de tenencia de la tierra en favor de terratenientes colonos y la Iglesia. Con poder adquisitivo de capital para invertir y trabajar las tierras, dio paso a la implementación de un modo de producción que se podría considerar también extractivo, basado en la ganadería y monocultivos para su comercialización.

---

<sup>8</sup> Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte.

El despojo, la distribución y redistribución de la tierra, el sistema y modo de producción capitalista agrícola de monocultivos con agrotóxicos, se dimensiona como actividad extractiva en extensos terrenos de propiedad privada. Por lo tanto, es de considerar esta actividad como acto de violencia estructural sobre los cuerpos, tierra y territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá* y que afectan de manera particular a sus mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar en su lugar de origen *Tabanok*.

### **2.3. Las mujeres *Kamëntsá* sobreviven al patriarcado – capitalista**

Para los pueblos originarios del *Abya Yala*, el patriarcado es un término desconocido, hasta que surgen movimientos de mujeres indígenas u originarias, algunas influenciadas por el feminismo colonizador eurocéntrico y hegemónico. Por lo tanto, el patriarcado está estrechamente relacionado con la colonización, así lo señala Paredes (2018, 24) como un “conjunto de creencias y concepciones que invaden y se imponen por la violencia de la cruz y la espada, sobre creencias, concepciones de lo que es y debe ser la organización social, política, económica, cultural que ya existían en *Abya Yala* (América)”.

Asimismo, el concepto de patriarcado, para el pensamiento occidental y el feminismo eurocéntrico y hegemónico, se define como “el sistema de subordinación de las mujeres por parte de los hombres; es entendido como sistema y categoría social de análisis” (Paredes 2018, 24).

Frente a la situación y condición de las mujeres de los pueblos originarios, se propone el feminismo comunitario como un movimiento social, político, teórico y práctico de lucha y de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado o manifestado ante el patriarcado que la oprime (Paredes 2010)

Desde este planteamiento epistemológico del feminismo comunitario, se explica cómo dos troncos; primero el patriarcado ancestral y segundo, el patriarcado colonial europeo se entroncan, articulan, coordinan y complementan, pero que no son iguales ni lo mismo. Estos dos elementos se reconfiguran en un “sistema planetario de dominación patriarcal”, bajo la dominación hegemónica de Europa occidental (Paredes 2018, 57).

En este sentido, las mujeres originarias o indígenas se enfrentan con este sistema de dominación, jerarquía y relaciones de poder dentro y fuera de las comunidades de los pueblos originarios. Tal es el caso que presentan las mujeres del pueblo *Kamëntsá Biyá* al desafiar la violencia, sometimiento y discriminación por el solo hecho de nacer y ser mujer. Cuando hago referencia al nacer y ser mujer desde la condición material biológica, traigo a la memoria

situaciones de desprecio, subestimación y decepción tanto de hombres como de mujeres cuando nace una niña o hembra, como se dice coloquialmente.

Por el contrario, si nace un niño o varón es de gran acogida, valorado y celebrado como si se tratase de un premio o de un logro. Esta situación y actitud misógina sobre el cuerpo de la mujer no solo se presenta en los pueblos originarios o indígenas sino en todas las sociedades en el mundo.

Sobre esta situación de dominación y violencia material y simbólica, Bourdieu (2000) en su texto *La dominación masculina*, el cual le sirvió de instrumento para demostrar la existencia de una sociedad androcéntrica que permite entender con mayor claridad la perpetuación de la estructura y la relación de dominación entre los hombres y las mujeres.

Como proceso de entendimiento, la dominación tiene que ver en primer lugar con la construcción social e histórica de los cuerpos, que esta permeada por la visión androcéntrica del mundo. Bourdieu subraya cómo la dominación del hombre sobre la mujer se fundamenta en la dicotomía y estructura de dominación que se construyen socialmente y desarrolla conductas, sentimientos, pensamientos y relaciones entre personas y entre instituciones como la familia, la escuela, la Iglesia y Estado. Esta dominación se extiende en los cuerpos, se instala en ellos, como división sexual del trabajo y, por tanto, en el desarrollo de *habitus* diferenciados (Bourdieu 2000).

Es así, como las prácticas femeninas aparecen como un ámbito o dominio particular de las mujeres, lo que supone la existencia de un esquema de dominación masculina basado en la dicotomía masculino/femenino, alto/bajo, bueno/malo, etc. Es a partir de este esquema que se desarrollan las percepciones y las prácticas, naturalizadas, que se reproducen por medio de la división sexual del trabajo. La dominación masculina se perpetúa así en todas las relaciones e instituciones sociales, puesto que es producto de una *violencia simbólica* invisible para sus propias víctimas. Las relaciones de dominación no se sustentan en decisiones conscientes, sino que están ocultas tanto para los dominantes como para dominados, y se expresan en percepciones y hábitos duraderos y espontáneos. A partir de esto se otorga al hombre el poder de dominar a la mujer.

En este sentido, la estructura de la dominación masculina se relaciona con la articulación del patriarcado ancestral y colonial entendido como entronque patriarcal, que se refuerza con el capitalismo sobre el cuerpo de las mujeres en general y con mayor crueldad y discriminación violenta sobre los cuerpos de las mujeres de los pueblos originarios en particular. Estos



cuerpos, relacionados con la tierra y territorio son despojados, oprimidos y explotados para la acumulación de la riqueza del gran capital. El cuerpo de las mujeres originarias en el sistema patriarcal capitalista se coloniza y expropia, se comercializa como mercancía, se compra y vende la fuerza de trabajo a cualquier precio o el más barato, se explota, se consume y al final se desecha cuando no le es útil para la acumulación; adicionalmente, este sistema inferioriza, naturaliza e invisibiliza el trabajo doméstico de las mujeres (Paredes 2018; Federici 2010; Mies 2018).

Sobre el trabajo doméstico Federici (2010, 16) indica que debe “interpretarse como un efecto del sistema social de producción, en el cual no se reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad social económica y como una fuente de acumulación del capital”. De igual forma, sugiere que la relación del trabajo doméstico con el sistema capitalista se da con la devaluación de la posición social de las mujeres. Sobre esta idea, la autora refiere que el trabajo doméstico dejó de ser visto como un trabajo real.

Bajo el sistema de producción capitalista, que a su vez es entronque patriarcal, el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres de algunos pueblos originarios se sitúa en una maraña de contradicción y vulneraciones a sus derechos fundamentales y humanos como mujeres originarias o indígenas. Esto sucede con las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar; específicamente con el despojo, y como este incide en la distribución, acceso y uso de la tierra y territorio para su pervivencia individual y colectiva desde su cosmogonía y cosmovisión ancestral.

Sobre lo anterior, Federici (2010) sugiere que hay una relación entre la expropiación o despojo y el ataque contra las mujeres. Describe que esta expropiación no fue el único medio para formación y acumulación del proletariado mundial, pues donde no se pudo colonizar, se implementó el trabajo asalariado forzoso. Es así, como la autora propone que el capitalismo excluyó a las mujeres al no reconocer el trabajo reproductivo o doméstico y reducirlas a ser simples reproductoras de mano de obra y a la par a procesos de domesticación. Esto sumado a las expropiaciones de tierras, saberes, persecución, tildadas como brujas, torturadas, ya que se consideraban como peligrosas. Además, señala que existía prácticas de acumulación capitalista mucho antes del feudalismo entonces no se puede mencionar de forma lineal la imposición de este sistema económico y social.

El derecho fundamental a la tierra está consagrado en la Constitución política de Colombia y protegido por la OIT. Se reconoce como un derecho colectivo que protege la historia, el idioma ancestral, la identidad sociocultural, la tierra y el territorio, sin embargo, este derecho

ha privilegiado a los hombres originarios o indígenas en la distribución, tenencia, acceso y uso de la tierra perpetuada en la ruralidad contemporánea modernizadora.

La situación de desigualdad e injusticia hacia las mujeres de algunos pueblos originarios como el Aymara en relación con la distribución de la tierra, se ha presentado desde tiempos precoloniales, así lo explica Paredes (2018) en lo que fue el Estado incaico del Tawantinsuyo: “Las tierras eran distribuidas de tal forma que cada habitante tenía una parcela de tierra fecunda para trabajar. Los varones recibían un topo o tupu al nacer, mientras que las mujeres recibían tan sólo medio topo” (Paredes 2018, 47).

Para explicar con mayor precisión esta situación de desigualdad e injusticia sobre la distribución de la tierra en las mujeres originarias en el estado incaico, Paredes (2018, 47) cita a Ellefsen (1989), quien remite al cronista Guamán Poma de Ayala cuando este señala que había una diferencia en otorgar bienes entre hombres y mujeres: “la herencia se daba a un hijo; de haber solo una hija, se le daba la mitad de la herencia, y la otra mitad a un tío del difunto o a un primo o sobrino”.

En este sentido, son evidentes la desigualdad, injusticia y discriminación hacia las mujeres del Estado incaico en tiempos precoloniales. Esta situación se registra gracias a las investigaciones de Paredes (2018) quien se apoya de los manuscritos históricos y antropológicos sobre los tiempos precoloniales en el estado incaico, interpretados y descritos durante la colonización en Perú.

Hasta el momento, se desconoce investigaciones y registros de la época precoloniales sobre la situación de discriminación de las mujeres originarias en el *Abya Yala*.

Por otra parte, la situación de desigualdad, injusticia y discriminación no se aleja de la realidad contemporánea de las mujeres en general y de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar en particular. El Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en el año 2020 realizó una primera entrega estadística, en la que evidenció que, las mujeres que habitan zonas rurales enfrentan situaciones de vida diferentes a las situaciones de los hombres en la ruralidad. Cabe señalar que estas estadísticas no registran datos precisos sobre la distribución y acceso a la tierra de las mujeres rurales. Pero, registra el acceso y control de la tierra como propietarios o titulares de hombres y mujeres rurales. Lo que evidencia es que el 63,7% de predios de único propietario son hombres y el 36,3% son mujeres. Esto demuestra la desigualdad, injusticia y discriminación al derecho a la tenencia, acceso y titulación sobre la tierra (DANE 2020)

En cuanto a la distribución, acceso y uso de la tierra en territorio colectivos de los pueblos originarios o indígenas en Colombia, no existe investigación alguna.

Es pertinente señalar que en los pueblos originarios las mujeres al igual que los hombres, se dedican a sembrar y cultivar la tierra, además de realizar las actividades u oficios domésticos y cuidado de los integrantes de la familia, como roles de conducta asignadas socialmente. Estos roles de conducta, asignadas socialmente como prácticas femeninas se extienden en los cuerpos de las mujeres *Kamëntsá* y aparecen como un ámbito o dominio particular de las mujeres, bajo el esquema de dominación masculina (Bourdieu 2000).

En este sentido, la desigualdad, injusticia y discriminación como violencia estructural recae con crueldad sobre el cuerpo de la mujer originaria y trabajadora por el solo hecho de serlo. Por eso, la importancia y necesidad de organizarse, tomar consciencia y luchar para defender su cuerpo, tierra y territorio, no solo para la pervivencia individual sino colectiva; y su relación profunda con la naturaleza y la madre tierra —*tsbatsan fshants*— o —*tsbatsan bebma*— que también es violentada por las actividades extractivitas como es el monocultivo con agrotóxicos que afectan a la salud humana, a la tierra y el medio ambiente.

Sobre la relación entre los seres humanos con la naturaleza, Descola (2001) precisa en su investigación antropológica en la Amazonia ecuatoriana con los Achuar, que “la naturaleza no existe” al referirse sobre la separación entre los humanos y la naturaleza como una idea falsa en Europa desde el siglo XVII. Por el contrario, para los nativos u originarios Achuar, la naturaleza está compuesta de plantas, animales y espíritus que formaban parte de un colectivo social, es decir la relación profunda e interacción reciproca entre los seres humanos y la naturaleza sostenida y contenida en la madre tierra como fundamento de la cosmovisión y epistemología propia de los pueblos originarios en el *Abya Yala*.

### **Capítulo 3. Hallazgos y resultados de la investigación**

Este capítulo se basa en los hallazgos de campo y el análisis de información de acuerdo con los objetivos planteados en esta tesina. En primer lugar, se analizó la violencia estructural en el cuerpo tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar desde los feminismos comunitarios y territoriales. Para este análisis fue necesario emplear la metodología de cartografía corporal y caracterización de las mujeres participantes desde las cosmovisiones, conocimientos y experiencias en su lugar de origen. Seguidamente, se indago las consecuencias del despojo y su incidencia en la distribución y el acceso a la tierra. Por último, se identificó los impactos negativos en el suelo, aire y agua por el uso de agrotóxicos en monocultivos que afectan violentamente la salud-ambiental del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar. Para lograr estos objetivos se sistematizo la información recolectada en el taller cuerpo, tierra y territorio y en las entrevistas semiestructuradas individuales.

El presente capítulo está dividido en cinco partes. La primera presenta una caracterización de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar y sus conocimientos y experiencias situadas desde su propia cosmovisión. La segunda se relaciona al mapeo del cuerpo, tierra y territorio. La tercera trata la historia y memoria del despojo, voces de dolor y resistencia frente a la violencia estructural del entronque patriarcal capitalista. La cuarta sección demuestra las transiciones y transgresiones sobre el uso de la tierra y sus efectos nocivos en la salud del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*. En la quinta sección se describen las estrategias de supervivencia frente a la violencia estructural.

#### **3.1. Somos mujeres *Kamëntsá* sembradoras, tejedoras, sanadoras y lideresas de nuestro cuerpo, tierra y territorio *Tabanok***

A partir de la Metodología del Mapeo del Cuerpo como Territorio, propuesto por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), implementé la cartografía corporal como técnica de investigación. Realicé un taller denominado: “Cuerpo, tierra y territorio, miradas desde las experiencias diversas de las mujeres *Kamëntsá*”. Después de realizar el taller, realicé entrevistas semiestructuradas a mujeres jefas de hogar para complementar el levantamiento de datos.

Como mujer *Kamëntsá* y socióloga, consideré apropiado emplear estas técnicas de investigación, para ampliar y profundizar mi relación y entendimiento sobre la situación

histórica y actual del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamèntsá* en nuestro lugar de origen *Tabanok* y cómo se transforma y es agredido con el paso del tiempo.

El taller se desarrolló en dos momentos y asistieron en total 10 mujeres<sup>9</sup>.

El primer momento consistió en dibujar el cuerpo de cada una y convertirlo en un mapa para evidenciar los dolores, sufrimientos y violencia en su cuerpo-tierra como primer territorio, además de visibilizar las agresiones y conflictos socioambientales en nuestro territorio y cómo lo vivimos en la cotidianidad. Los dibujos del cuerpo-mapa fueron explicados voluntariamente por cada una de las mujeres a todo el grupo.

En un segundo momento, dibujaron tres mapas de su lugar de origen *Tabanok* en una línea de tiempo, para evidenciar la transformación o transición de la tierra y territorio ancestral. Propuse, como metodología, dividir los mapas en tres momentos históricos y, a partir de esta división, que surja el intercambio de conocimiento entre estas mujeres. El primer mapa representa la tierra y territorio de origen *Tabanok* antes de la colonización; la segunda muestra la tierra y territorio durante la colonización y evangelización; y el tercero expone la intervención de políticas y proyectos modernizadores. A lo largo del capítulo, explicaré qué significa los dibujos del cuerpo-tierra-territorio más relevantes y cada mapa a partir de las múltiples experiencias de estas mujeres.

---

<sup>9</sup> En el taller también asistieron mujeres jóvenes, adolescentes, niños y niñas, ya que por su situación como madres solteras no tenían a quién relegar el cuidado de sus hijas o hijos.

**Foto 0.1. Taller cuerpo, tierra y territorio, 2023**



Foto de la autora.

Con el lema “dibuja tu cuerpo como si fuera tu territorio para relatar qué está sucediendo con tu cuerpo y tu territorio” (Cruz et al. 2017, 34) inicié el primer ejercicio del taller.

Era la primera vez que, a través del dibujo, nos poníamos a pensar de qué manera nos oprime y atosiga la violencia en diferentes espacios de nuestras vidas y cómo la sentimos en nuestros cuerpos. Cada dibujo nos permitió identificar y evidenciar los dolores, sufrimientos, emociones y violencia en nuestro cuerpo-tierra como primer territorio; además de visibilizar las agresiones y conflictos socioambientales y cómo lo vivimos en la cotidianidad en espacios como nuestro hogar, comunidad y territorio.

Las principales dolencias y enfermedades estuvieron relacionadas a fuertes dolores de cabeza, náuseas y malestar general, dolores de ovarios y matriz, riñones, huesos, columna, respiratorio, gastritis, anemia y ahora el estrés, fueron más comunes en el grupo.

A continuación, se exponen algunos dibujos del mapa-cuerpo que demuestran las enfermedades y dolencias físicas, emocionales y espirituales.

### Foto 0.2. Dibujos de mapas corporales – taller cuerpo, tierra y territorio, 2023



Foto de la autora.

Derivado de lo anterior, estos dibujos del mapa-cuerpo nos permitieron reflexionar sobre las dolencias y enfermedades que atraviesan estas mujeres y cómo esta situación corporal se vincula con las agresiones a la tierra (suelo y subsuelo) y al territorio. En la exposición voluntaria de las mujeres *Kamëntšá* sobre los dibujos de mapas corporales, manifestaron tres situaciones y factores que provocan los dolores, sufrimientos y enfermedades que están interrelacionados.

El primer factor es el económico, esto debido a la falta de oportunidades de empleo o trabajo para el sostenimiento del hogar, sin embargo, en la ruralidad las oportunidades de trabajo son complejas y más arduas para las mujeres de pueblos ancestrales y campesinas, debido a la sobrecarga de trabajo en el hogar o trabajo doméstico del cuidado y fuera del hogar, ya sea como jornalera o trabajadora independiente. El factor económico se pone más difícil cuando

se tiene un hogar, pero no se tiene un terreno, así sea pequeño, donde construir un rancho o casa para sembrar y cultivar algunos alimentos nativos del *jajañ*.

El segundo factor es la violencia física y psicológica, de carácter sociocultural que enfrentan al interior del hogar, en la comunidad y el territorio ancestral solo por el hecho de ser mujeres y pertenecer a un pueblo originario. Las mujeres comentaban que en la mayoría de los hogares es normal o habitual que las niñas y mujeres estén dispuestas a servir a los hombres y cumplan con las labores o trabajos domésticos. Lamentaban y reconocían que la mayoría de las mujeres y hombres que tienen hijos varones inculcan costumbres machistas, discriminatorias o de rechazo a las labores domésticas y de cuidado, como si se tratara de un trabajo insignificante.

Además, al interior de la comunidad y el territorio con frecuencia se subestima las capacidades de las mujeres *Kamëntsá* de pensar, decidir y hacer con criterio y determinación las labores, trabajos y roles que sostienen no solo sus hogares sino a las comunidades del pueblo *Kamëntsá Biyá*.

Como tercer factor refieren la crisis socio-ambiental que afecta violentamente al cuerpo-tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*, al expresar que sus dolores, sufrimientos y enfermedades físicas, emocionales y espirituales, se deben a la contaminación de la tierra y fuentes de agua. En los dibujos de los mapas-cuerpo manifiestan literalmente las siguientes frases: “Me duele mucho la cabeza por la contaminación...algunos vecinos están utilizando muchos químicos muy fuertes” (taller, Sibundoy, 10 de diciembre de 2023). “Mi dolencia: el vientre es la parte que me afecta cuando se presentan cambios emocionales; lo relaciono con el debilitamiento de nuestro territorio debido a los cambios como la tecnología y contaminación” (taller, Sibundoy, 10 de diciembre de 2023). “Dolencias del *ainan* (corazón) porque estamos destruyendo nuestro territorio” (taller, Sibundoy, 10 de diciembre de 2023).



Foto 3.3. Dibujos de mapas corporales – taller cuerpo, tierra y territorio, 2023



Foto de la autora.

Además de lo mencionado, estas mujeres señalaron que la crisis ambiental y el cambio del clima se ven exacerbados por las prácticas agrícolas que abusan frecuentemente de agrotóxicos en diversos cultivos, teniendo un impacto especialmente fuerte en los monocultivos de frijol, maíz, lulo y aguacates. Asimismo, el vertido de basura en ríos y quebradas, junto con el desagüe directo de aguas residuales y alcantarillado urbano en estos cuerpos de agua, agrava la situación, sobre todo en las zonas rurales.

Estas situaciones y factores, demuestra que afectivamente en el hogar, la comunidad y el territorio existen relaciones de poder que violentan los cuerpos, tierra y territorio de estas mujeres. Sin embargo, también opinaron que, a pesar de las dolencias, sufrimientos y enfermedades, también en sus cuerpos-tierra se gesta alegría y esperanza de cambiar y mejorar las situaciones y condiciones no solo de las mujeres sino también de los hombres *Kamëntsá* en la comunidad. Lo cual se conecta con lo que expone Paredes (2010, 99):

Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión. Nuestros cuerpos en otros de sus atributos tienen una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres ámbitos: la cotidianeidad, la propia biografía y la historia de nuestros Pueblos.

Para el feminismo comunitario, el cuerpo territorio es la categoría de análisis que vincula las problemáticas socioambientales en la cotidianidad de las mujeres que habitan el territorio. Julieta Paredes (2010, 100) explica que “parten desde el cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad y la sensualidad, llegando hasta la creatividad”.

Por otro lado, Lorena Cabnal (2010, 22) asume que “la corporalidad individual como territorio propio e irrepetible permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo. Por lo tanto, emerge la autoconciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal”.

### **3.2. Mapeo del cuerpo, tierra y territorio de mujeres *Kamëntsá* en su lugar de origen *Tabanok***

Ahora bien, considero importante caracterizar quiénes son estas mujeres que asistieron al taller. De las 10 mujeres *Kamëntsá*, cinco se dedican a cultivar la tierra en el *jajañ*<sup>10</sup> o *chagra*<sup>11</sup> como se nombra comúnmente; tres de ellas son sabedores y practicantes de la medicina ancestral como parteras, sobanderas y manejo de las diferentes plantas medicinales de la región, solo una ha logrado posicionarse como *yagesera*<sup>12</sup>. Ocho participantes, además de cultivar, se dedican a la elaboración de artesanías como los tejidos en orlón o lana en el telar denominado *jekoisha* o *jekonaibe*, tejidos en chaquira y cestería; y tres tienen formación tecnológica y profesional, quienes, al no conseguir empleo desde su formación académica, se dedican al cultivo o tejidos artesanales.

Realicé entrevistas semiestructuradas a seis de las mujeres *Kamëntsá* que participaron previamente en el taller. Considero pertinente señalar, que tres de las mujeres adultas mayores entrevistadas, no solo se limitaron a responder las preguntas sino a conversar en confianza sobre su pasado y presente cotidiano en idioma *Kamëntsá*. Debo reconocer mi dificultad al hablar o dialogar con fluidez en este idioma ancestral, sin embargo, puedo comprenderlo. Por lo tanto, fue dispendiosa la traducción del idioma *Kamëntsá* al español de estas entrevistas,

---

<sup>10</sup>*Jajañ* es un espacio amplio de tierra y territorio donde se relacionan y conviven, se enseña y aprende quienes lo habitan como las plantas, los árboles, animales domésticos y silvestres, las quebradas o ríos y los seres humanos, es un espacio de cultivo integrado biodiverso que abastece la soberanía alimentaria y la medicina ancestral del pueblo *Kamëntsá Biyá*.

<sup>11</sup>Es un término en quechua que hace referencia al espacio donde se cultivan alimentos y se cría especies menores como gallinas, patos, cuyes.

<sup>12</sup> Significa que ha adquirido el conocimiento y práctica con el tiempo por su edad avanzada y experiencia para realizar ceremonias de *Biajiy*, *yagé* o *Ayahuasca* dentro y fuera del pueblo *Kamëntsá Biyá*.

puesto que hay palabras que no se pueden traducir literalmente, sino que hay que buscar palabras en español que se pueden relacionar o parecer.

A continuación, expongo quiénes son las participantes, cabe mencionar que he utilizado seudónimos para no exponer la identidad de estas mujeres:

Flor María: Tiene 58 años, es casada, es madre de dos hijas mayores de edad y dos hijos, uno de ellos falleció a los 14 años en el año 2015, es abuela de seis nietos. Estudió hasta quinto de primaria; es artesana, agricultora, aprendiz de la medicina ancestral y representante del grupo de danza del adulto mayor denominado —*Vida Or*— Ahora que vivimos.

Carmencita: Tiene 45 años, es madre soltera de cuatro hijos, de los cuales tres son hijas mayores de edad y un hijo menor de edad, es abuela de tres nietos. Terminó el bachillerato y estudió un técnico en producción pecuaria. Desde su infancia aprendió a elaborar artesanías en tejido de orlón industrial y lana natural en telar denominado —*jekoisha*— o —*jekonaibe*—, tejidos en chaqira y cestería. Gracias a los conocimientos y experiencia no solo como artesana sino también por su trabajo comunitario, constantemente es convocada por diversas organizaciones para orientar talleres de artesanía *Kamëntsá*.

Lily: Tiene 37 años, vive en unión libre con su pareja y tienen dos hijas; la primera cumplió 18 años en el 2023 y la segunda es menor de edad. A su cargo también está la hermana menor de 15 años, quien quedó huérfana. Es bachiller y estudió un técnico agropecuario. Junto a sus hijas y hermana se dedican a la elaboración de artesanías en chaqira, a la actividad agropecuaria y, a su vez, trabaja en la construcción cuando a su pareja lo contratan como maestro de obras.

Yanira: Tiene 40 años, es casada, tiene un hijo menor de edad. Es ingeniera agrónoma, se motivó a estudiar esta carrera profesional porque considera que es necesario crear y promover estrategias que fortalezcan los conocimientos y buenas prácticas agroecológicas y pecuarias desde y para la población que habita y trabaja en la ruralidad. Es consultora en programas y proyectos de extensión rural con entidades del Estado y organizaciones no gubernamentales – ONG. En el tiempo libre se dedica a cultivar plantas alimenticias, medicinales y ornamentales en el *jajañ* o *chagra*.

Clarita: Tiene 68 años, se casó y enviudó, ya que a su esposo lo asesinaron cuando su primer hijo cumplió 15 años. Quedó a cargo de seis hijos, tuvo que trabajar sola arduamente para sobrevivir y salir adelante con sus hijos. Actualmente sus hijos son mayores de edad y cada uno ha formado su hogar, es abuela de nueve nietos. Por su gran responsabilidad, empatía y

solidaridad, el cabildo *Kamëntsá* y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar – ICBF, fue escogida como madre sustituta de una niña y un niño menores de edad, que con el tiempo adoptó. Cursó segundo de primaria, escasamente aprendió a leer y escribir luego se retiró de la escuela. Gracias a las enseñanzas de sus abuelos, aprendió sobre el manejo de las plantas medicinales y la partería. Por sus conocimientos, experiencia y edad ha logrado posicionarse como sabedora de la medicina ancestral *Kamëntsá* y manejo de ceremonias de —*Biajiy*—, *yagé* o *Ayahuasca* dentro y fuera del pueblo *Kamëntsá Biyá*, aunque al interior de las comunidades persiste el egoísmo y subestimación hacia las mujeres *Kamëntsá* que aprenden y adquieren experiencia sobre el manejo de la medicina ancestral.

Mari: Tiene 63 años, es casada, es pareja de un dirigente y sabedor de la medicina tradicional, es madre de cuatro hijos mayores de edad, es abuela de tres nietos. Desde muy joven se ha vinculado a procesos comunitarios, esto le motivó a terminar el bachillerato para adultos. Tuvo la oportunidad de trabajar 16 años como auxiliar de cocina en el Hogar Infantil denominado —*Basetemëngbe Yebna*— Casa de la Niñez. Por decisión propia se retira de este trabajo y se dedica al cuidado en el hogar; y al cultivo del *jajañ* o *chagra* en el terreno de resguardo que el cabildo le asignó con un documento de usufructo. Es reconocida como lideresa por su trayectoria comunitaria y movimiento indígena en el Sur Occidente colombiano.

### **3.2.1. Lugar de origen *Tabanok* cosmovisiones, conocimientos y experiencias situadas de mujeres *Kamëntsá***

Como mencioné en capítulos anteriores, la cosmogonía y cosmovisión de las mujeres *Kamëntsá* se basa en la memoria y oralidad de las abuelas y abuelos —*bëtsëtsang*— en su lugar de origen *Tabanok*, con la Madre Tierra —*Tsbatsan Fshants*— o —*Tsbatsan Mamá*— y los astros del universo (Juagibioy 2019; Villamil 2020). Según la memoria y oralidad ancestral se relata que el lugar de origen *Tabanok* yacía una inmensa laguna —*uafjajonaioy*— donde pescaban y casaban las comunidades *Kamëntsá* para sobrevivir y habitar libremente a su alrededor. Con el propósito de profundizar y ratificar las cosmovisiones, conocimientos y experiencias de las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar, desde la memoria y oralidad que sus abuelas y abuelos —*bëtsëtsang*—, sobre cómo era el lugar de origen *Tabanok*, antes de la llegada de la “gente blanca” como les dicen comúnmente a los colonizadores, se realizó un conversatorio reflexivo para conocer las percepciones de las participantes.

En este sentido, fue importante conocer y explicar los relatos y experiencias más relevantes de las mujeres *Kamëntsá* entrevistadas.

Los abuelos cuentan que antes, lo que hoy es la parte plana era una laguna donde casaban patos salvajes y pescaban truchas. Pero todo eso se acabó cuando llegaron a desecar la laguna, decían que obligaban a los *Kamëntsá* a trabajar para desviar los ríos y secar la laguna, en ese trabajo muchos murieron con enfermedades, otros prefirieron huir a otro lugar (entrevista a Flor María, Sibundoy, 10 de enero 2024).

La parte plana era un lugar inhabitable, porque todo era una laguna, cuentan los mayores que bajaban en canoas a casar patos salvajes y pescar truchas, los *Kamëntsá* andaban libres en su territorio, no había cercos, ni alambrados, no habían dueños, la tierra era de todos de manera colectiva (entrevista a Lily, Sibundoy, 12 de enero 2024).

Desde el feminismo comunitario la memoria y oralidad de las cosmogonías y cosmovisiones de los pueblos originarios del *Abya Yala* en general y el pueblo *Kamëntsá Biyá* en particular, se sitúa en el tiempo-espacio precolonial (antes de 1492) y en el proceso colonizador. Para explicar y entender la relación en comunidad entre el cuerpo humano con la tierra, el territorio y el cosmos, Julieta Paredes (2014, 89) señala que: “la comunidad no solo somos las personas, lo es también el espacio, todo lo que está encima, *alaxpacha*, lo que está aquí *akapacha*, y lo que está abajo, *manqhapacha*. La comunidad también es territorio y la naturaleza que vive en este territorio”.

A partir de este postulado, es relevante reflexionar en torno a cómo conciben las mujeres *Kamëntsá* al cosmos y la Madre Tierra con relación a su lugar de origen *Tabanok*. Al dibujar el primer mapa antes de la llegada colonizadora, estas mujeres hicieron memoria, emplearon la imaginación y creatividad. El primer mapa evidencia la relación y comunidad entre el ser humano con la Madre Tierra y el territorio del pueblo *Kamëntsá Biyá*. En este mapa se identifica los lugares más relevantes para la pervivencia y resistencia del *Kamëntsá* como es —*tëjok*— (montaña), —*sësnok*— (páramo), —*uafjajonaioy*— (donde existía una inmensa laguna, actualmente solo quedan humedales) —*bëtše fshajay*— (río grande del Putumayo) —*jajañ*— (chagra que No es una huerta casera), —*yebna*— (casa tradicional) y —*shinyak*— (fogón).

*Tabanok* milenariamente ha sido el lugar de origen del pueblo *Kamëntsá*, donde se origina su propia cultura y su propia lengua materna. Ancestralmente el valle de Sibundoy tiene su origen biofísico y natural de ser una gran laguna y humedales, por eso nuestros mayores antepasados tenían su asentamiento en la parte montañosa del valle. Ha cambiado por la intervención de personas que llegaron e invadieron las mejores tierras pertenecientes a la comunidad *Kamëntsá* e hicieron diferentes trabajos que alteraron la condición natural de la

parte plana del Valle de Sibundoy en donde había lagunas y humedales (entrevista a Yanira, Sibundoy, 12 de enero 2024).

Los relatos demuestran los conocimientos y experiencias situadas de las mujeres *Kamëntsa* que traen a la memoria el espacio-tiempo histórico de nuestras antepasadas, al espacio-tiempo contemporáneo de lo que fue nuestro lugar de origen *Tabanok*. Sus experiencias y la mía de habitar nuestro cuerpo, tierra y territorio ancestral develan sucesos notables desde nuestra perspectiva que se nutren de la cosmovisión, memoria y oralidad *Kamëntsa*, despojada por el proceso de la colonia evangelizadora y modernización. Así como también el despojo y transformación violenta de la tierra y territorio que afecta con más agresividad y de diferente manera a los cuerpos de las mujeres *Kamëntsa*.

A continuación, se muestra el dibujo del primer mapa de *Tabanok* antes de la colonización, elaborado por el grupo de mujeres *Kamëntsa*.

**Foto 0.4. Mapa de *Tabanok* antes de la colonización, 2023**



Foto de la autora.

Considero relevante señalar que la cosmogonía de los pueblos originarios de *Abya Yala* en general y del pueblo *Kamëntsa Biya* en particular se ha relatado y escrito desde una visión

masculina, que relega e invisibiliza las cosmovisiones y puntos de vistas de las mujeres originarias *Kamëntsá* particularmente. Sobre esta situación, Lorena Cabnal (2010, 17-18) argumenta que

los documentos consultados, los procesos en los que ha participado y sus planteamientos, son una construcción cosmogónica masculina. Además, la mayoría de exponentes y pregoneros del movimiento indígena en la actualidad “con propiedad y autoridad epistemológica” son hombres.

Sin embargo y gracias a la clarividencia y tesón de mujeres originarias o indígenas, mestizas y mujeres “blancas o colonas” como se les llaman. Empiezan a escribir la historia, el presente y a transformar una nueva sociedad, que nos inspiran a continuar su legado en busca de relaciones más equilibradas y armónicas entre el cuerpo, la tierra, el territorio y el cosmos en comunidad.

Una de las experiencias situadas que manifestaron con unanimidad las mujeres en el taller, es la vinculación del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres y hombres *Kamëntsá* con nuestro lugar de origen *Tabanok*. Esto lo explicaban al momento de sembrar con plantas a manera de ritual, la placenta de la madre y el ombligo del recién nacido en el —*shinyak*— o fogón. Este ritual de siembra tiene dos propósitos, el primero se vincula con el arraigo a la madre tierra y el volver o retornar a *Tabanok* así estemos en cualquier lugar del mundo; y el segundo está relacionado a la fortaleza y protección de salud física, mental y espiritual de la madre y del recién nacido. Estos fueron algunos comentarios que hicieron las mujeres en el taller.

1. El ritual de siembra de la placenta y el ombligo ha sido una costumbre en mi familia. Este saber lo heredó mi mamita de mi finada abuelita y lo he puesto en práctica con el nacimiento de mis hijos y nietos.
2. La costumbre de sembrar la placenta de las mamitas y el ombligo de sus hijitos, en estos tiempos se está olvidando, como también la sabiduría y experiencia de ser partera. Ahora las mamitas *Kamëntsá* prefieren ir al hospital a que las maltraten, porque eso ha sucedido. Luego buscan la ayuda con la medicina de las plantas y tratamiento para acomodar la matriz.
3. A pesar de que mi mamá no hizo este ritual, porque nació en el hospital. Yo sí hice la siembra de la placenta y el ombligo de mi hijito con el acompañamiento del taita que presta su servicio en la modalidad propia *Kamëntsá* que brinda el cabildo con el ICBF.

En este sentido, pese al despojo de la memoria, oralidad y la tierra por el proceso colonización evangelizadora y modernización de los cuerpos, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*, que debilita la práctica del idioma, usos y costumbres; y por ende la cosmovisión del pueblo

*Kamëntsá Biyá*. Aún las mujeres continuamos junto con los hombres *Kamëntsá* en este espacio-tiempo contemporáneo revitalizando y fortaleciendo las cosmovisiones, conocimientos y experiencias de concebir y habitar el cuerpo, tierra y territorio en nuestro lugar de origen *Tabanok*.

### **3.3. Historia y memoria del despojo, voces de dolor y resistencia de las mujeres *Kamëntsá* frente a la violencia estructural del entronque patriarcal capitalista**

La violencia estructural ha operado como círculo vicioso de fuerza, dominio y poder de la colonia evangelizadora y el Estado capitalista sobre los cuerpos, tierra y territorio de mujeres y hombres del pueblo *Kamëntsá Biyá* en la historia y perpetuada en la compleja realidad contemporánea. Para los feminismos comunitarios la memoria se entiende como categoría que enlaza los conocimientos y experiencias de nuestras antepasadas, como forma de la vida que se ha dado en las tierras y territorios del *Abya Yala*. Julieta Paredes (2018, 33) explica que “la memoria es la conexión con las ancestras, las abuelas y madres son las que preceden a cada generación de mujeres, pero a la vez cada generación de mujeres constituye la memoria de las futuras generaciones. La memoria es la que da cuenta de la existencia histórica de las mujeres”.

Escuchar las voces de las mujeres *Kamëntsá* contemporáneas situadas en el tiempo-espacio de la memoria de sus antepasadas relatan el despojo violento de su cuerpo, tierra y territorio durante el proceso histórico de la colonización evangelizadora, fue lo más comentado por las mujeres en el taller, sobre la historia de sus abuelas antepasadas —*pasad bëtsëtsang*— la cual, está cargada de dolor y sufrimiento, por la violencia física y psicológica ocasionada por los colonizadores y capuchinos. Como mencionó una de las participantes:

Mi mamita me contaba que mi abuelita tuvo que sufrir mucho desde que era una niña, porque a mis bisabuelitos les tocó que andar rodando de un lugar a otro, corriéndose de la gente blanca y los padres capuchinos para que no los obligaran a la fuerza ir a la escuela y a trabajar haciendo caminos en el monte y los castiguen por no obedecer.

A continuación, se muestra el dibujo del segundo mapa de *Tabanok* durante la colonización evangelizadora, elaborado por el grupo de mujeres *Kamëntsá*.



Foto 0.5. Mapa de *Tabanok* durante la colonización evangelizadora



Foto de la autora.

Este dibujo representa los principales hechos efectuados en el proceso de la colonización y evangelización, se evidencia la imponente construcción de la iglesia católica, la apertura de carreteras y caminos de herradura, la entrada de la “gente blanca o colona” con caballos, ovejas y ganado para pastorear en las tierras donde consideraban baldías. Se observa la parcelación y privatización de las mejores tierras; y el desplazamiento de las comunidades *Kamëntsá* de la parte alta montañosa del caserío a la parte plana cuando existía una laguna, donde solían pescar y casar patos salvajes.

Para complementar la explicación del mapa del lugar de origen *Tabanok* del pueblo *Kamëntsá* durante la colonización evangelizadora; doy lugar a los relatos de las mujeres *Kamëntsá* entrevistadas, quienes hacen memoria de sus antepasados y son voces de la historia relegada y no escrita.

La historia de nuestro *Tabanok* es triste y dolorosa, recordar cómo sufrieron nuestros antepasados cuando llegaron los capuchinos y gente extraña. Toda lo que hoy es el pueblo estaba habitado solo por *Kamëntsá*, recuerdo y escuchaba de los mayores que nuestros antepasados fueron engañados para que les entregaran la tierra y así se fueron adueñando de las mejores tierras y obligando a los indígenas a trabajar la tierra para los padres capuchinos.

La gente blanca engañaba a nuestros antepasados, les cambiaban con un ternero o una vaca muerta por la tierra, ellos se aprovechaban de la ignorancia y necesidad. Lo peor fue cuando los engañaban con aguardiente y se aprovechaban más porque estaban perdidos de la borrachera (entrevista a Clarita, Sibundoy, 13 de enero 2024)

La iglesia además de despojar y desplazar a nuestros ancestros, empezaron a traer gente campesina de Nariño, a quienes le vendían, intercambiaban o regalaban los terrenos que fueron arrebatados a los *Kamëntsá*, así los colonos empezaron a poblar nuestro territorio. La iglesia empezó a entregar tierras a colonos y *Kamëntsá* en las partes más lejanas y fueran mayordomos o trabajadores, empezaran a sembrar, a cultivar y criar ganado y ovejas, para llevarle a los capuchinos y curas. Otra manera de despojo fue de los mismos campesinos al ver que la tierra era fértil y favorable para agricultura y para vivir. Los campesinos empezaron a quemar las casas típicas hechas de materiales del entorno. Contaba mi abuela y muchos mayores que llegaban a quemarles hasta 3, 4 y 5 veces las casitas, mientras salían para la montaña o a los alrededores a trabajar, a cultivar o traer alimentos y casería, cuando llegaban la casita estaba totalmente quemada con todas sus pertenencias y era con el fin de aburrirlos (entrevista a Carmencita, Sibundoy, 10 de enero 2024).

El primer y segundo relato es similar, aunque tienen una particularidad de manifestar los hechos históricos del despojo. Clarita como adulta mayor y su escolaridad menciona este hecho como “engaños” de los “padres capuchinos” y la “gente blanca”. Mientras que Carmencita a sus 45 años y por su formación escolar menciona con nombre propio el despojo de la tierra cometida por la Iglesia y los colonos. Estos relatos son interpretaciones que evidencian las estrategias de despojo de tierra utilizadas por la colonia evangelizadora como mecanismo de violencia estructural. Asimismo, manifestaron otros mecanismos de violencia estructural relacionada con el entronque patriarcal como se relatan a continuación.

Los capuchinos y la gente blanca trajeron la violencia cuando obligaban a trabajar en la tierra que era del *Kamëntsá*, mi madre me contaba que tanto hombres como mujeres los ponían a trabajar como esclavos, hasta enfermarse y así poco a poco empezaron a disminuir la comunidad. Eso fue muy doloroso. Contaban que los capuchinos y los colonos o gente blanca se ponían de acuerdo para engañar al *Kamëntsá* y despojarles o quitarles las tierras. También contaban que había líderes y sus familias indígenas que obedecían todo lo que ellos les decían, hablaban el español y se volvieron religiosos, unos llegaron a ser monaguillos de los padres capuchinos, a ellos no les quitaban la tierra y los escogían para prestar el servicio en el cabildo y liderar a la comunidad. Así fue como se dio el cabildo (entrevista a Mari, Sibundoy, 14 de enero 2024).

Pues a mí también me obligaron a ir a la escuela, pero solo estuve por unos días y luego me salí por los malos tratos porque llegábamos con los pies de barro, recuerdo que nos decían indios cochinos dejen de hablar como cochinos o puercos, aprendan el español. Recuerdo que mi abuela me contaba que el maltrato fue tan fuerte y doloroso que algunos *Kamëntsá* se ahorcaban o se corrían a otro lugar, lejos del maltrato físico y verbal porque para nuestros antepasados era muy difícil hablar el español. Ese maltrato afectó mucho a la comunidad, por eso se dejó de hablar *Kamëntsá* y hablar más el español (entrevista a Clarita, Sibundoy, 13 de enero 2024).

Los relatos exponen desde la memoria y conocimientos históricos, las experiencias situadas e interpretaciones de mujeres *Kamëntsá* sobre la incursión o penetración, como lo menciona Cabnal (2010) de la violencia estructural y entronque patriarcal en los cuerpos, tierra y territorio de mujeres y hombres *Kamëntsá*; y asimismo a su lugar de origen *Tabanok*. Esta incursión o penetración de la violencia colonizadora, las mujeres *Kamëntsá* la definen como despojo o quitar la tierra, esclavitud, engaño, maltrato físico y verbal, enfermedades, desplazamiento y muerte de sus antepasados. Estos hechos de violencia son mecanismos de poder, jerarquía y dominio manifestados específicamente como racismo. Además, esta violencia oprime a las mujeres *Kamëntsá* en el hogar, dentro y fuera de sus comunidades, así lo manifiestan.

La mayoría de las mujeres sufrimos por el motivo del alcohol, por los mismos integrantes de las familias *Kamëntsá*, porque se dedicaron a vender guarapo de la caña que trajeron los colonos a sembrar y les regalaron a algunos *Kamëntsá*, desde ahí empezaron los problemas del alcoholismo y también trajeron el aguardiente a vender, con eso se emborrachaban hasta llegar a la casa a maltratar a la mujer y los hijos (entrevista a Flor María, Sibundoy, 10 de enero 2024).

El principal acto que genera violencia en un hogar ha sido el alcoholismo siendo más frecuente en hombre que en mujeres. Otro acto visible en los hogares que se ha normalizado por considerarse un comportamiento ancestral ha sido el machismo por parte de hombres y de las mismas mujeres (entrevista a Yanira, Sibundoy, 12 de enero 2024).

Los dos relatos asocian el alcoholismo como forma de violencia que presenta la mujer *Kamëntsá* en sus hogares, así como también actitudes o comportamientos machistas, como lo explica claramente Yanira. Estas situaciones evidencian actos de violencia estructural vertical y micro vertical (De la Cruz 2020) que se reproducen en el ámbito doméstico e intimidad, al convertirse en una costumbre normalmente aceptada por mujeres y hombres *Kamëntsá*, aunque estas costumbres son el sufrimiento que recae con mayor dureza sobre los cuerpos de

las mujeres *Kamëntsá*. El alcoholismo también se puede considerar como una manifestación del entronque patriarcal, puesto que es una de las enfermedades crónicas que la colonización patriarcal occidental utilizó como estrategia de control y sometimiento a los pueblos nativos u originarios en el *Abya Yala*, y que lamentablemente los hombres nativos acogieron sin reparo, convirtiéndose en un problema que incrementa la violencia hacia la pareja, la familia y la comunidad.

Aquí en Sibundoy hay violencia de parejas, violencia de la ley del monte, violencia a la mujer y a la niñez, por el alcoholismo que se da por la venta del guarapo y las cantinas que ha aumentado en el pueblo y las veredas, los hombres toman mucho y llegan a las casas a maltratar a la mujer y a los hijos. Lo más triste y doloroso es que se han dado violaciones a las mujeres y las niñas y el cabildo no hace mucho que se diga, las demandas que se hacen se demoran en resolver y al que comente la falta o el delito lo encierran por unos días en el calabozo, le dan cuantos fuetazos y luego lo dejan salir y al tiempo vuelven a cometer los delitos (entrevista a Clarita, Sibundoy, 13 de enero 2024).

El relato de Clarita tiene una singularidad al referirse a la violencia porque abarca varias dimensiones y ámbitos de la violencia estructural. Cuando menciona la “violencia de la ley del monte” se refiere al conflicto social armado en Colombia que, afectado directamente a algunas familias, como la de Clarita y con mayor crueldad sobre los cuerpos de las mujeres *Kamëntsá* al perder un ser querido. Es evidente en este relato la omisión y abandono de organismos institucionales locales y nacionales como el cabildo y las entidades del Estado colombiano, para tratar y resolver asuntos sobre Violencias Basadas en Género (VBG) específicamente en los pueblos originarios o indígenas.

### **3.3.1. Violencia estructural, desigualdad e injusticia en la distribución y acceso a la tierra**

La distribución y acceso a la tierra es un asunto sensible y complejo de abordar desde la situación de la mujer *Kamëntsá*, ya que no existen antecedentes investigativos o estudios sobre este asunto en particular. En este sentido, destacaré a continuación los comentarios y relatos que demuestren la violencia estructural, la desigualdad e injusticia en la distribución y acceso a la tierra.

Después de ser despojada la tierra de la familia de mi madre, ella con esfuerzo propio como jornalera y vender algunos alimentos del *jajañ* como el frijol tranja o del monte y frutas silvestres, logró reunir unos pesos de centavo en centavo. Para comprar a los curas un pedazo de tierra donde poder sembrar y hacer su ranchito, después de tener bastante tierra el

*Kamëntsá* y vivir libremente en el territorio. Cuando llegó el INCORA tuvo que negociar la tierra con la Curia para hacer sus proyectos de desecamiento o drenaje de la tierra en la parte plana donde era una laguna y también entregar tierras de resguardo al cabildo (entrevista a Mari, Sibundoy, 14 de enero 2024).

El relato de Mari es la interpretación y reflexión sobre como la mujer *Kamëntsá* tuvo que hacer grandes sacrificios y esfuerzos para acceder o poder tener un “pedazo de tierra” en la época de la colonia evangelizadora. Esto sucede después de tener grandes extinciones de tierra sin límites y sin propiedad de la tierra y el territorio de *Tabanok*. Asimismo, se evidencia en el relato como él (INCORA) fundado en 1961, como entidad del Estado colombiano llega a promover el acceso a la propiedad rural para propiciar el “desarrollo productivo sostenible de la economía” campesina e indígena en el Valle de Sibundoy. Este “desarrollo productivo” fue el mecanismo para la expropiación o despojo de la tierra a los nativos *Kamëntsá*, así como la implementación de proyectos de drenaje en lo que antes era una inmensa laguna —*uaffajonaioy*— según la memoria y relatos de abuelas y abuelos *Kamëntsá*, esta situación se puede considerar como una violencia estructural sobre el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*.

Mi familia no teníamos tierra donde vivir, como yo no he tenido la oportunidad de tener parcela ni del cabildo ni de la alcaldía. Pero algunas familias si han tenido esa oportunidad de tener tierra de resguardo o parcelas, y algunos *Kamëntsá* han vendido las parcelas, de pronto por sus diferentes necesidades. Recuerdo que el INCORA con el Cabildo entregaban tierra de resguardo, pero en ese tiempo era menor de edad no aproveché a recibir un pedazo de tierra (entrevista a Clarita, Sibundoy, 13 de enero 2024).

La parcelación y asignación de las tierras en el pueblo *Kamëntsá Biyá* estuvo bajo control de la Iglesia y el Estado. Quienes al mismo tiempo emplearon mecanismos de despojo de tierras y sometimiento, además de imponer y controlar a la población a través del cabildo como estructura organizativa jerárquica directamente masculina. En este sentido, la situación y condición de las mujeres *Kamëntsá* es subordinada a los designios de las relaciones de poder en la distribución y acceso a la tierra.

No tengo tierra porque la situación económica de mi hogar es muy precaria y no alcanza para comprar un terreno, además la tierra en estos tiempos es muy costosa y escasa, por eso es bien difícil adquirir así sea un pequeño pedazo de tierra. Mi preocupación es que mis hijas y las próximas generaciones de *Kamëntsá* que no tendrán tierra donde vivir (entrevista a Lily, Sibundoy, 12 de enero 2024).

Los relatos de las mujeres *Kamëntsá* se pueden considerar como actos o hechos de violencia estructural, desigualdad e injusticia en la distribución y acceso a la tierra. Actualmente, los resguardos ancestrales o indígenas son propiedad colectiva, esto no garantiza el goce del acceso a la tierra como derecho fundamental o básico para las mujeres *Kamëntsá* en condiciones equitativas. Se ha encontrado que, en el proceso de distribución de las tierras tituladas como resguardos colectivos, no se toma en cuenta criterios que incluyan y reconozcan las necesidades particulares de las mujeres *Kamëntsá*, especialmente jefas de hogar.

### **3.4. Transiciones y transgresiones sobre el uso de la tierra: *jajañ* – *chagra* versus monocultivo extractivista y sus efectos nocivos en la salud del cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá***

En el Entronque patriarcal la tierra se convierte en una superficie continua que se puede lotear a través de la propiedad privada. Toda la riqueza de la concepción indígena de los espacios, como la dualidad hombre- mujer, el equilibrio, la reciprocidad, la cooperación, queda violentada. La tierra no es la Madre, la Pachamama, se convierte en un objeto para la propiedad, la extracción y la explotación (Paredes 2018, 60).

Parto de la propuesta de Paredes (2018) para explicar las transformaciones y transgresiones de la tierra y territorio *Tabanok*. En la plenaria grupal, las mujeres contrastaron los tres mapas, y fue en el tercero donde manifestaron con nostalgia y asombro los cambios ocurridos en la línea de tiempo de cómo fue y es actualmente la tierra y territorio. Yanira, explicaba desde su conocimiento en agronomía, que las tierras de resguardo de hace más de 30 años sobre el suelo crecían en abundancia y diversidad de plantas bioindicadoras<sup>13</sup> de vida y fertilidad del suelo como la ortiga, la papunga, el diente de león, la lengua de vaca, —*sbajo*—<sup>14</sup>, llantén, berro, verbena, botón de oro, churillo. Después de la implementación de los monocultivos sobre los suelos crece plantas como el corazón herido, cuya semilla se dice que llegó al Valle de Sibundoy en los abonos y en las semillas de frijol rojo.

Para complementar esta explicación, en la entrevista Mari menciona lo siguiente.

Antes el *jajañ* se sembraba en grandes pedazos de tierra, no tenía linderos, era tan extensa y fértil la tierra que todo lo que se sembraba se cosechaba en abundancia, el *jajañ* se juntaba con el monte o montaña —*tjañ*—, pero ahora desafortunadamente vivimos en minifundios y otras

---

<sup>13</sup> Son organismos o comunidades de organismos que responden a la contaminación ambiental con modificaciones en su apariencia o acumulando contaminantes.

<sup>14</sup> Es el nombre de la col del monte en idioma *Kamëntsá*.

familias *Kamëntsá* es más difícil todavía porque no tiene tierra donde sembrar, tener su ranchito en donde vivir (entrevista a Mari, Sibundoy, 14 de enero 2024).

A continuación, explicaré de manera sucinta el dibujo del tercer mapa relacionado a las transformaciones y transgresiones por el proceso modernizador del uso de la tierra y territorio. Además, como esto refleja cambios en las dinámicas socioculturales y demográficas.

### Foto 0.6. Mapa de *Tabanok* en la modernización



Foto de la autora.

El mapa demuestra el punto de vista de las mujeres *Kamëntsá*, sobre la transición, transgresión y transformación del cuerpo, tierra y territorio. Estas mujeres hacen un cotejo entre, cómo era *Tabanok* antes de la modernización y cómo se moderniza; no solo sobre el uso de la tierra sino de la cultura ancestral.

Se observa del lado izquierdo el manejo y uso del suelo correspondiente al cultivo del *jajañ*, guiados por las fases de la luna para sembrar y cosechar, representan la integralidad sociocultural y biodiversidad de su territorio de origen. Del lado derecho, corresponde a la transición modernizadora sobre el uso del suelo o tierra, con mayores características y tendencia a convertirse en una ciudad y desarrollo rural de proyectos agropecuarios. Muestra también la aculturación y asimilación cultural del pueblo *Kamëntsá* en su lugar de origen

*Tabanok*. Sobre la aculturación y asimilación cultural, Carmencita lo explica y entiende de la siguiente manera: “Ahora todo ha cambiado, ya no se cocina en el —*shinyak*— o fogón de leña, ya no se conversa alrededor del —*shinyak*—, ya no nos abrigamos y dormimos junto al —*shinyak*—, el —*shinyak*— fue remplazado por la estufa, por la radio, el televisor y ahora con los celulares” (entrevista a Carmencita, Sibundoy, 10 de enero 2024).

En este sentido, Ulloa (2021, 39) invita a reflexionar sobre las acciones colectivas o comunitarias de mujeres indígenas que defienden el territorio frente a los extractivismos, visibilizan la relación cuerpo-territorio, que implica posicionarse políticamente como una respuesta ontológica y epistemológica en torno a ser, estar y sentir con y en el territorio. En concordancia con esta reflexión, abro paso a otros testimonios de las entrevistas.

Todo empezó a cambiar, hacer diferente, cambio la manera de alimentarse y sembrar en el *jajañ* o *chagra* donde se daba en abundancia todos los alimentos típicos como la cuna, cidrayota, frijol silvestre o de monte, se tenía una variada de maíz, rojo, amarillo, morado, eran de colores. Todo eso muy bonito y saludable porque no fumigaban. Ahora como en la tierra se está utilizando los químicos o venenos, han llegado enfermedades, plagas y la fertilidad de la tierra ha cambiado. Ahora ya no se da en abundancia los alimentos que se sembraban en el *jajañ*, un ejemplo es frijol y maíz silvestre o criollo está desapareciendo, el maíz es lo que más se ha perdido y el frijol tranca o silvestre como le llaman, ahora tiene una plaga es como un gusano que no deja que se den las vainas, o solo se hace puras hojas y enredadera, las matas son banas. Las variedades de maíz de colores —*enafsmagnētš*—, los frijoles de colores —*enafsmagniyē*— se han perdido, solo hay algunas variedades, pero por las plagas y enfermedades, es más difícil de conservarlas. Aunque ahora también los *Kamëntsá* nos toca fumigar los cultivos, por los gusanos que se dan (entrevista a Mari, Sibundoy, 14 de enero 2024).

Esta interpretación evidencia el paralelo de cambios que se dan en el uso de la tierra y algunas dinámicas socioculturales entorno al impacto sobre la soberanía alimentaria y práctica ancestral del cultivo del *jajañ*. Al respecto, Cabnal (2010) señala como proceso histórico de opresión y explotación a la naturaleza y sus bienes, y que se une al actual sistema extractivista con su visión de desarrollo occidental pretende, con estrategias de participación que involucre a las comunidades en el trabajo extractivista para supuestamente mejorar su condición de vida y disminuir la pobreza.

Recuerdo que mi mamita Antonia y otras mamitas *Kamëntsá* se desplazaban a la vereda La Menta a sembrar menta por grandes lotes, por eso se llama de esa manera, les pagaban el jornal o cambiaban por comida, eran tarros de aceite de soya y trigo. Eso paso cuando llegó el



INCORA con otra manera de sembrar la tierra y otras semillas de árboles para secar el suelo húmedo y sembrar semillas de maíz y hacer potreros para las vacas. Mi abuelita contaba que llegaron grandes máquinas y colonos a hacer ese trabajo (entrevista a Flor María, 10 de enero 2024).

El testimonio de Flor María confirma la estrategia de participación de las comunidades que hace referencia Cabnal (2010) en los proyectos y trabajos extractivista de modernización de la tierra y el territorio, con la llegada y presencia del INCORA como entidad del Estado colombiano para explotar la tierra y la fuerza de trabajo de mujeres y hombres *Kamëntsá* en su territorio ancestral.

Las enfermedades y dolencias ocasionadas por los “venenos” y “químicos” como dicen las mujeres *Kamëntsá* a los agrotóxicos, utilizados en los monocultivos, son hechos que se pueden considerar mecanismos y dinámicas de violencia estructural que enferman y contaminan nuestros cuerpos, tierra y territorio como mujeres *Kamëntsá* y a nuestro lugar de origen *Tabanok*. Sobre esta situación Yanira desde sus conocimientos y experiencia como agrónoma manifiesta lo siguiente.

Los monocultivos son una forma de extractivismo de la tierra permitida y justificada por la necesidad de producir alimentos para satisfacer el hambre humana y animal para la producción. Los monocultivos presentes en tierras de resguardo han disminuido drásticamente la fertilidad del suelo porque ha eliminado las relaciones que en su ecosistema se dan en torno a una gran diversidad de formas de vida, transformando su capacidad productiva natural a una producción dependiente al uso de agrotóxicos (entrevista a Yanira, Sibundoy, 12 de enero 2024).

Este testimonio de una profesional en el tema ratifica que las transformaciones y transgresiones de la tierra y territorio ocasionadas por políticas, programas y proyectos de desarrollo rural, por lo general, no consultadas con sus habitantes. Lo polémico es que, en el afán de adquirir ganancias y rentabilidad, se disponen extensas tierras de las que fueron despojados los pueblos indígenas, actualmente en manos privadas para el sistema de monocultivos que contamina o enferma la tierra y provocan enfermedades en los seres humanos y demás seres vivos. El siguiente testimonio demuestra la realidad de las familias y en particular de las mujeres *Kamëntsá* en la ruralidad.

Otra dificultad para las familias *Kamëntsá* que vivimos cerca a los monocultivos, son las fumigaciones con los químicos que llega con el viento la contaminación, los grandes agricultores utilizan las bombas estacionarias que le dicen y con esos aparatos es peor porque

usan mucha agua de las quebradas para la fumiga. El olor es muy fuerte y no sé cómo hacen los jornaleros para aguantar ese olor. Los jornaleros algunos son indígenas y otros campesinos blancos entre hombres y mujeres que trabajan parejo, parejo. Hay mujeres que también cargan la bomba de fumigar, pero eso con el tiempo hace mucho daño para la salud. Conozco algunos casos de mujeres indígenas y campesinas en estado de embarazo han perdido los hijos y otros nacen normal, pero luego resulta que les da leucemia al hijo o a la mamá o lo más dolorosos y triste es que ambos se enferman. Ese fue el caso de una mamita que venía a solicitar mi ayuda con la medicina natural o tradicional para curar la enfermedad del niño y ella misma. Pero fue muy difícil curarla a ella, la enfermedad estaba muy avanzada, solo al niño se lo pudo curar o sanar y eso que le recomendé que se hiciera revisar del médico occidental para que se ayude de las dos formas, pero el cáncer estaba muy avanzado y ella murió de cáncer en la sangre o leucemia y eso fue porque desde muy joven se fue a trabajar al jornal en los monocultivos porque el pago era bueno (entrevista a Clarita, Sibundoy, 13 de enero 2024).

El testimonio de Clarita es uno de los tantos que aquejan a las mujeres *Kamëntsá* que habitan cerca o alrededor de los monocultivos. Esta situación que también afecta a los cuerpos de hombres *Kamëntsá*, repercute diferente en los cuerpos de mujeres, más aún cuando están en estado de gestación, como se demuestra en el testimonio existen casos donde la mujer gestante y su hija o hijo pierden la vida. Esta situación pasa, en primer lugar, por la escasez de tenencia y posesión de tierras, en particular la distribución y acceso de la tierra para las mujeres *Kamëntsá*. Y, en segundo lugar, falta de oportunidades de formación escolar y trabajo digno que no implique riesgo de enfermedades, dolencias y muerte.

### **3.4.1. Recuperar y defender el cuerpo, tierra y territorio como estrategia de supervivencia frente a la violencia estructural**

Visible o invisible, conocida o desconocida, activa o pasiva las mujeres *Kamëntsá* desempeñan diferentes roles que sostienen, cuidan y protegen en el hogar, en la comunidad y en el territorio. Los diferentes roles están asociados a trabajos y actividades agropecuarias, artesanales, comerciales y profesional que demuestra la capacidad de pensar, aprender, enseñar, decidir, hacer o practicar dentro y fuera del hogar y la comunidad. En este sentido, los feminismos comunitarios plantean cinco campos de acción y lucha (Paredes 2010; Guzmán 2010), que simultáneamente son dimensiones que hacen a las causas de la situación de las mujeres originarias del *Abya Yala* en general y las mujeres *Kamëntsá* en particular.

La primera acción sobre la memoria hace referencia a valorar nuestros saberes y conocimientos. Entender que no es natural nuestra situación de opresión y discriminación en el mundo, no nacimos así. La segunda acción sobre el cuerpo trata entorno a la relación con

otros cuerpos, con la naturaleza y la madre tierra. La tercera acción sobre el espacio de los cuerpos de las mujeres en todos los ámbitos de la existencia humana. La cuarta acción es el tiempo para denunciar y cambiar la opresión y explotación sobre los cuerpos de las mujeres. Y la quinta es el movimiento como organización de las mujeres para garantizar el equilibrio, la reciprocidad y acabar con la violencia estructural (Paredes 2010, 98-118); (Guzmán 2014, 97) y, le añadiría, el racismo estructural.

A partir de estos cinco campos de acción, las mujeres *Kamëntsá* realizan acciones que se vinculan con estos campos como intervención desde y para las comunidades del pueblo *Kamëntsá Biyá*. Desde la memoria y el cuerpo, las mujeres son conocedoras, sabedoras y practicantes del cultivo del *jajañ* o *chagra*, la artesanía *Kamëntsá*, la medicina ancestral como partera, sobandera o *yagesera*. Desde el espacio-tiempo, las mujeres se embarcan en un ejercicio de autocrítica y crítica a la asignación del rol doméstico de reproducción y cuidado familiar, el cual invisibiliza y relega otros roles relevantes en la dinámica comunitaria, como el conocimiento, la experiencia y el liderazgo. Aunque es restringido y limitado el espacio-tiempo debido a las relaciones de poder y dominación, han conseguido autodeterminarse y reivindicarlos en la comunidad y el territorio. Finalmente, como quinta acción, las mujeres *Kamëntsá* estamos tomado consciencia y organizándonos para recuperar y defender el cuerpo, tierra y territorio no solo para las mujeres, sino para la comunidad y el territorio ancestral *Tabanok*.

Sobre el accionar de las mujeres *Kamëntsá*, estos son algunos relatos relevantes.

Fuimos 19 mujeres fundadoras para el manejo del basurero. Nos tocó un año de capacitación y de retos, porque la gente nos decía que éramos unas cochinas por estar clasificando la basura, ese trabajo no era muy agradable porque teníamos que soportar los fuertes olores que a uno al principio le daba dolor de cabeza, hasta querer vomitar, pero luego nos fuimos acostumbrando. Gracias a ese trabajo, ahora la Alcaldía municipal de Sibundoy, nos ha tenido en cuenta para trabajar en el aseo ambiental y hace 21 años que estoy trabajando en el aseo ambiental y con esta labor es que pude mejorar este ranchito y sostener a mi familia. Con este trabajo y ahorrando poco a poco puede comprar un lote de tierra, pero todo con el sudor de la frente del esfuerzo propio (entrevista a Clarita, Sibundoy, 13 de enero 2024).

Este relato demuestra las necesidades y dificultades en el trabajo precario que pone en riesgo la salud de las mujeres *Kamëntsá*. También es evidente la capacidad de organización frente a la situación de necesidad de trabajar en la actividad de reciclaje que favorece el cuidado y salubridad de la población del municipio de Sibundoy y como medida de mitigación para

evitar o corregir los impactos que pudieran producir la contaminación de los residuos como la basura en el suelo, las fuentes hídricas y el aire de la madre tierra.

Se han recuperado tierras mediante un proceso de participación y exigencia colectiva, en el que las mujeres hemos apoyado el liderazgo de los hombres. En muchas ocasiones nuestro rol es invisible o se queda en el anonimato, porque nosotras mismas lo permitimos, nos quedamos calladas, no opinamos y hacemos lo que otros han decidido. Nosotras defendemos y protegemos el territorio, sin accesos a la tierra y sin poseerla (entrevista a Yanira, Sibundoy, 12 de enero 2024).

Yanira manifiesta una situación compleja de autoconsciencia y autocrítica de las mujeres *Kamëntsá* el aceptar sin cuestionar las relaciones de dominación, poder y jerarquía que ejercen los hombres *Kamëntsá* en la estructura social al interior y exterior del pueblo *Kamëntsá Biyá* frente a la distribución, acceso y uso de la tierra. Sin embargo, cuando se trata de recuperar y defender la tierra y el territorio son las mujeres, las primeras en las movilizaciones que exponen su cuerpo-tierra y territorio junto a sus hijos e hijas en el camino de la lucha y la resistencia por un bien común o colectivo.

Es importante que las mujeres participemos en las reuniones, asambleas o trabajos comunitarios como la minga, esto nos sirve para aprender y saber cómo defender y reclamar los derechos como indígenas y mujeres que somos. Si uno no sale de la casa, no aprende, ni sabe nada y tampoco se consigue algo (entrevista a Mari, Sibundoy, 14 de enero 2024).

Los relatos que manifiestan las mujeres *Kamëntsá* son reflexiones y acciones que permiten demostrar la necesidad e importancia de conocer y analizar las relaciones de género entre mujeres y hombres en torno a los cuerpos, tierra y territorio para su recuperación y defensa que desde los feminismos territoriales (Ulloa 2021, 41) señalan sobre las prácticas cotidianas de las mujeres en los pueblos originarios.

Como ejercicio político de acción basado en conocimientos situados y relacionados con lugares específicos (como las chagras, el fogón y los tejidos), de socialización intergeneracional y de circulación de la memoria, permiten visibilizar sus conocimientos en escenarios de disputas políticas tanto internas como externas. Asimismo, generar resistencia al replantear relaciones sociales y ambientales en diversas escalas, y han visibilizado las defensas territoriales a partir de sus conocimientos y posición de sus perspectivas culturales mientras denuncian los impactos ambientales y territoriales.

En este sentido, las mujeres *Kamëntsá* recurren a estrategias de supervivencia frente a la violencia estructural, basadas en sus conocimientos, saberes, experiencias y prácticas

ancestrales. Como la siembra, cultivo y conservación del *jajañ* para la soberanía y autonomía alimentaria en el territorio, aun sin tener o poseer tierra. La elaboración, producción y comercialización de artesanías *Kamëntsá* como otro medio de vida no convencional. La práctica de la medicina y espiritualidad ancestral desde y para las mujeres en promover el autocuidado personal, el cuidado comunitario, cuidado de la tierra, territorio y medio ambiente. El liderazgo y organización de las mujeres *Kamëntsá* en el hogar o la familia, dentro y fuera de la comunidad y el territorio, contribuye y fortalecen los procesos y dinámicas sociales que buscan cambiar o transformar, armonizar y equilibrar las relaciones entre mujeres y hombres y su relación con la naturaleza de nuestra madre tierra o planeta.

## Conclusiones

El objetivo principal de esta tesina fue explicar las principales causas de la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio en las mujeres *Kamëntsá Biyá* jefas de hogar con relación al despojo, distribución, acceso y uso a la Tierra en el Valle de Sibundoy. A partir de los datos recopilados, los hallazgos indican que las mujeres *Kamëntsá* jefas de hogar enfrentan y sobreviven a la violencia estructural económica, física, psicológica y espiritual en la estructura patriarcal y sistema capitalista.

Con relación a la violencia estructural en el cuerpo, tierra y territorio, a través de la Metodología del Mapeo del Cuerpo y la cartografía corporal se logró evidenciar los dolores, que sufren las mujeres en lo físico relacionados con fuertes dolores de cabeza, náuseas, dolor de ovarios, problemas respiratorios, anemia y otros, debido a la exposición de agrotóxicos por la fumigación de los predios que tienen monocultivos. En el caso emocional indican estrés por la falta de oportunidades económicas y escasas de tierra para de la siembra o cultivo del *jajañ*, y en el caso espiritual manifiestan una desconexión profunda de los usos y costumbres por la llegada de la tecnología y la modernidad que ha transformado su cultura y territorio. Los dibujos de mapas corporales manifestaron tres situaciones y factores que están interrelacionados.

El primer factor relacionado es el económico, esto debido a la falta de oportunidades de empleo o trabajo para el sostenimiento del hogar. El segundo factor está relacionado con el sociocultural, en el que manifestaron que la violencia física y psicológica que enfrentan al interior del hogar, en la comunidad y el territorio ancestral se da solo por el hecho de ser mujeres y pertenecer a un pueblo originario. Y como tercer factor se refiere la crisis socioambiental que afecta violentamente al cuerpo-tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá*, al expresar que sus dolores, sufrimientos y enfermedades físicas, emocionales y espirituales, se deben a la contaminación de la tierra y fuentes de agua.

Los relatos expuestos en las entrevistas dan cuenta desde la memoria y conocimientos históricos, las experiencias situadas e interpretaciones de mujeres *Kamëntsá* sobre la incursión o penetración de la violencia estructural y el entronque patriarcal en los cuerpos, tierra y territorio de mujeres y hombres *Kamëntsá*; y asimismo a su lugar de origen *Tabanok*. Esta violencia estructural la definen como despojo o quitar la tierra, esclavitud, engaño, maltrato físico y verbal, enfermedades, desplazamiento y muerte de sus antepasados. Estos hechos de violencia son mecanismos de poder, jerarquía y dominio manifestados específicamente como

racismo, lo que coincide con la postura como lo mencionan Cabnal (2010); Paredes (2010) y Guzmán (2019).

Además, esta violencia oprime a las mujeres *Kamëntsá* en el hogar, dentro y fuera de sus comunidades. Por otro lado, los relatos manifestaron la omisión y abandono de los organismos institucionales locales y nacionales como el cabildo y las entidades del Estado colombiano, para tratar y resolver asuntos sobre Violencias Basadas en Género (VBG) específicamente en los pueblos originarios o indígenas.

En lo referente al despojo de la memoria, oralidad y la tierra por el proceso de colonización evangelizadora y modernización de los cuerpos, tierra y territorio manifestado por las mujeres *Kamëntsá* participantes de la investigación, se describe el debilitamiento de la práctica del idioma, usos y costumbres; y por ende la pérdida de la cosmovisión del pueblo *Kamëntsá Biyá*. La parcelación y asignación de las tierras en el pueblo *Kamëntsá Biyá* estuvo bajo control de la Iglesia y el Estado. Quienes al mismo tiempo emplearon mecanismos de despojo de tierras y sometimiento, además de imponer y controlar a la población a través del cabildo como estructura organizativa jerárquica directamente masculina. En este sentido, la situación y condición de las mujeres *Kamëntsá* es subordinada a los designios de las relaciones de poder en la distribución y acceso a la tierra. Algunas de las consecuencias del despojo, distribución y acceso a la tierra manifestadas por las participantes son la escasez y alto precio de las tierras productivas y la pobreza que se da por la desigualdad e injusticia social.

Esto demuestra como la *colonialidad del poder* comienza con la conquista histórica a los pueblos originarios, para caracterizar un patrón de dominación global del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI. Esta construcción del poder cuya base la constituyen el capitalismo colonial moderno y el eurocentrismo. Lo que permitió establecer relaciones sociales de poder entre colonizadores y colonizados, basadas en la dominación, jerarquía y sometimiento que cambiarían radicalmente las formas tradicionales o ancestrales de conocer, entender y habitar en el mundo del colonizado y adoptar como propio la estructura y relaciones de poder social del colonizador dominante (Quijano, 2014).

Asimismo, se identificaron los impactos negativos por el uso de agrotóxicos en monocultivos sobre el cuerpo, tierra y territorio de las mujeres *Kamëntsá* y a su lugar de origen *Tabanok*. Los impactos perjudican a la salud humana en general, pero perjudican de manera particular a las mujeres *Kamëntsá* al desarrollar enfermedades como cáncer mamario y quienes se encuentran en estado de gestación pueden llegar a morir la madre e hija o hijo por el

inadecuado uso del “veneno o químico” como le denominaron las mujeres abuelas o mayores *Kamëntsá* a los agrotóxicos. En cuanto a los impactos en la tierra y medio ambiente se identificaron enfermedades como hongos que presentan las plantas alimenticias y medicinales nativas, pérdida de semillas nativas, esterilización de la tierra y contaminación de fuentes hídricas.

Los efectos en la distribución y acceso a la tierra en los resguardos de algunos pueblos originarios o indígenas muestran una falta de consideración hacia criterios que incluyan y reconozcan las necesidades particulares de las mujeres originarias, como es el caso del pueblo *Kamëntsá*, especialmente de aquellas que son jefas de hogar. Por lo tanto, se recomienda que futuras investigaciones aborden esta situación y profundicen, mediante estudios cualitativos y cuantitativos que determinen la tenencia, propiedad y cantidad de tierra en manos de las mujeres originarias.



## Referencias

- Bonilla, Víctor Daniel. 2019. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, S.A.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR, Las Segovias.
- Cabildo *Kamëntsá Biyá*. 2019. Plan Integral de Vida del pueblo Kamëntsá “Kamëntsá biyang jëbtsenashecuastonam “Continuando con huellas de nuestros antepasados”.
- Carrera, Beatriz, y Zara Ruiz. 2017. *Abya Yala Wawgeykuna: prologo*. Universidad Pablo de Olavide, España. <https://www.upo.es/investiga/enredars/wp-content/uploads/2017/03/Pr%C3%B3logo.pdf>
- Cerrato Córdoba, Juan Pablo. 2012. “Correlación biológica – ambiental de residuos de plaguicidas organofosforados en el cultivo de frijol (*Phaseolus vulgaris* L) en las zonas agrícolas del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo)”. Tesis de grado, Universidad del Cauca.
- Chindoy Chasoy, Tirsá Taira. 2014. “Representaciones de los *Kamëntsá* en el Archivo Fotográfico de la Diócesis Mocoa-Sibundoy a principios del siglo XX”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.
- CNRR (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación). 2009. *El despojo de tierras y territorios: aproximación conceptual*. Bogotá: Área de Memoria Histórica, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), Universidad Nacional de Colombia. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/el-despojo-de-tierras-y-territorios.pdf>
- Córdova Chaves, Álvaro. 1982. *Historia de los Kamsa de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cruz, Delmy T., Eva Vázquez, Gabriela Ruales, Manuel Bayón y Miriam García-Torres. 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Territorio y Feminismos. <https://territoriodefeminismos.org/publicaciones/guia-mapeando-el-cuerpo-territorio/>
- Cruz, María Gabriela de la. 2014. “El margen del margen: la multidimensionalidad de la violencia, en una mujer y su familia afrodescendiente que habita en el basural de un barrio periférico del sur de la ciudad de Quito”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2020. Situación de las mujeres rurales en Colombia. Resumen ejecutivo, <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/notas-estadisticas/oct-2021-nota-estadistica-situacion-mujeres-rurales-colombia-resumen.pdf>
- Descola, Philippe., Gísli Pálsson. 2001. "Naturaleza y sociedad." *Perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Galtung, Johan. 2016. “La violencia: cultural, estructural y directa”. *Cuadernos de estrategia* 183: 147-168. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>
- Gómez Montañez, Pablo Felipe. 2020. “Violencia histórica en Sibundoy y Putumayo: Transiciones y acomodamientos”. En *De conflictos, perdones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional*, editado por Pablo Felipe Gómez Montañez, Saraí Andrea Gómez-Cáceres y Fredy Leonardo Reyes Albarracín. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Guzmán, Adriana. 2019. *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz: Tarpuna Muya.
- Juajibioy M., Loly Nereida, 2012. “Transición femenina indígena *Kamëntsá*: Tradición y modernidad”. Tesis de grado, Universidad de Caldas.
- Juajibioy J., Diego Armando., Gómez S., Jassir. 2014. “Análisis socio-ambiental de los sistemas de producción agraria en la comunidad indígena *Camëntsá Biya* de la vereda Las Palmas de Sibundoy, Putumayo”. Tesis de grado, Universidad Piloto de Colombia.
- Juajibioy M., Olga Yanira, 2019. “Memoria colectiva: culturales para criar la vida y proteger el territorio de la comunidad indígena *Kamëntsá Biyá* del municipio de Sibundoy Putumayo”. Tesis de maestría, Universidad del Cauca - Universidad de Nariño.
- La Parra, Daniel, y José María Tortosa. 2003. “Violencia estructural: una ilustración del concepto”. *Documentación social* 131(3), 57-72.
- Mies, María. 2018. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ministerio de cultura. s.f. Ingas, el pueblo viajero. <http://www.mincultura.gov.co>, <https://verdadabierta.com/>
- Ortiz Bernal, Paula Andrea y Rodríguez Escobar, 2021. “El derecho a la participación de las mujeres en la comunidad indígena *Kamëntsá*. Una mirada a las historias de vida reconociendo las distintas discriminaciones y obstáculos que se ejercen contra ellas”. Tesis de grado, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Oxfam Colombia. 2022. Situación de los derechos humanos de las mujeres indígenas en Colombia. <https://www.oxfamcolombia.org/informe-de-la-situacion-de-los-derechos-humanos-de-las-mujeres-indigenas-en-colombia/>
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- 2013. *Hilando Fino. Desde el Feminismo Comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo. <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilandofino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- 2018. “1492 Entronque patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de *Abya Yala* después de la invasión colonial de 1492”. Tesis de maestría, FLACSO Argentina. <http://hdl.handle.net/10469/17739>
- Paredes, Julieta, y Adriana Guzmán. 2014. *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?* [https://www.youthlead.org/sites/default/files/YouthLead/files/resources/el\\_tejido\\_de\\_la\\_rebeldia.pdf](https://www.youthlead.org/sites/default/files/YouthLead/files/resources/el_tejido_de_la_rebeldia.pdf)

- Pueblo *Kamëntsá Biyá*. 2014. “Plan salvaguarda pueblo *Kamëntsá*: *Bëngbe luarentš šboachanak mochtaboashënts juabn, memoria y bëyan*. Sembremos con fuerza y esperanza el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio”.
- Quijano, Aníbal. 2014. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos-Guillen, C., & Schenerock, A. 2021. La Palma Aceitera desde la Palabra de las Mujeres Diagnóstico de la palma aceitera (*Elais Guineensis* Jacq.) y sus efectos en los territorios de Chiapas. [https://aguayvida.org.mx/wp-content/uploads/2021/08/Mujeresy-Palma-Aceitera-Diagno% CC% 81stico.pdf](https://aguayvida.org.mx/wp-content/uploads/2021/08/Mujeresy-Palma-Aceitera-Diagno%CC%81stico.pdf)
- Santamaría Ulloa, Carolina. 2009. “El impacto de la exposición a plaguicidas sobre la incidencia de cáncer de mama. Evidencia de Costa Rica”. *Población y Salud en Mesoamérica*. 7: 1-43. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/psm/article/view/1091>
- Sandoval Zapata, Karina, y Hugo Lasso Otaya. 2015. “Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de Sibundoy putumayo”. *Historia y Espacio* 10 (43):33-57. <https://doi.org/10.25100/hye.v10i43.1208>
- Territorio Indígena y Gobernanza. 2021. “Los planes de vida”. <https://www.territorioindigenaygobernanza.com/web/los-planes-de-vida/>
- Ulloa, Astrid. 2016. “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas* 45: 123-139. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105149483020.pdf>
- 2021. “Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas”. *Ecología Política*, 61: 38-48. [https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2021/07/061\\_Ulloa\\_2021zwxq.pdf](https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2021/07/061_Ulloa_2021zwxq.pdf)
- Villamil Ruiz, Jessica Rosalba. 2020. “La territorialidad del pueblo *Kamëntsá* de Sibundoy (Putumayo, Colombia): una dimensión cultural para la construcción política”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.