

Revista

LA ABUNDANCIA

Las economías culturales, comunitarias y populares de Colombia le hablan al mundo

REMENDAR LA ESPERANZA



MUJERES
PIANGÜERAS

Pág. 8

SEBRANDO ALIMENTO
COSECHAMOS VIDA

Pág. 49

ANFIBIEDADES
DULCES Y SALADAS

Pág. 79

LA COCAMA Y SUS SABERES
BIOCULTURALES

Pág. 105



Culturas



Ministro de las Culturas, las Artes y los Saberes
Juan David Correa Ulloa

**Viceministra de los Patrimonios, las Memorias
y la Gobernanza Cultural**
Saia Vergara Jaime

Viceministra de las Artes y la Economía Cultural y Creativa
Yannai Kadamani Fonrodona

Secretaria general
Luisa Fernanda Trujillo Bernal

**Directora de la Dirección Estrategia Desarrollo y
Emprendimiento -DEDE**
María Catalina García Barón

Equipo de Gestión de Conocimiento -DEDE
Laura Daniela Cifuentes Quiroga

Editoras:
Laura Daniela Cifuentes Quiroga
Luz Mary López Murcia

Equipo de publicaciones:
Sergio Zapata León
Simón Uprimny
Manuela Fajardo González

Colaboradores:
Ingrid Johana Jiménez Gaitán
(Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento)

Jose Javier Rodríguez del Castillo
(Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento)

Andrés Páramo
(Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento)

Diseño e impresión
Imprenta Nacional de Colombia

Textos © de todos los autores

Mujeres piangüeras: Economías anfibia y cuidado comunitario contra la erosión de la vida: Luz Mary López Murcia (Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento), Anabel Magallanes, Emilsen Palma, Diana Magallanes, Myriam Mejía (Asociación de Pescadores y concheras Asopezconcha), Silvia Magnolia Ordoñez, Adriana Celmira Castillo, América Velásquez, Hilaria Valencia, Aura Dilia Segura (Asociación Raíces del Manglar).

Sembrando alimento cosechamos vida: La experiencia de cuidado comunitario del Corredor Afroalimentario del norte del Cauca: Natalia Elisa Londoño Ortiz (Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento), Arely Collazos (Grupo Semillas), Aracely Lobo (Red de Mujeres del Norte del Cauca - Redmunorca), Carlos Ararat (Corporación Colombia Joven - CCJ), Anyela León González (Grupo Semillas), Luis Fernando Gonzales Lobo (Consejo Comunitario Quebrada Tabla), María Consuelo Lasso (Redmunorca), Julio César Rodríguez Castrillón (CCJ).

La Cocamama y sus saberes bioculturales: Memoria silenciosa del aliento de la vida y del cuidado en el territorio: Edwin Nelson Agudelo Blandón

Anfibiedades dulces y saladas: Economías para la abundancia pasadas por agua: Daniela Sierra Navarrete

Portada
Fotografía de Miguel Varona,
Proyecto Turismo Comunitario de la Costa Caucana, 2022.

Revista anual
Bogotá, Colombia, Número 1

Contacto
comunicacionesdede@mincultura.gov.co

CONTENIDO

3 INTRODUCCIÓN

12 MUJERES PIANGÜERAS: Economías anfibia y cuidado comunitario contra la erosión de la vida en San Andrés de Tumaco



49 SEMBRANDO ALIMENTO COSECHAMOS VIDA: La experiencia de cuidado comunitario del Corredor Afroalimentario del Norte del Cauca



79 ANFIBIEDADES DULCES Y SALADAS: Economías para la abundancia pasadas por agua



105 LA COCAMA Y SUS SABERES BIOCULTURALES: Memoria silenciosa del aliento de la vida y del cuidado en el territorio



126 VITRINA DE ECONOMÍAS CULTURALES, POPULARES Y COMUNITARIAS.

INTRODUCCIÓN

Las economías culturales, populares y comunitarias han hecho parte de las economías del país desde hace muchas décadas y es en el marco del Gobierno del Cambio que tienen un lugar protagonista: se busca su reconocimiento con el objetivo de fortalecerlas y aportar en su sostenibilidad.

Es por esta razón que una revisa como **La Abundancia** cobra sentido. A través de estas investigaciones colaborativas buscamos plantear reflexiones que aporten a la comprensión de la relación de las culturas y los saberes con las economías populares.

Desde el Ministerio de las Artes, las Culturas y los Saberes, especialmente desde la Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento (DEDE), hemos venido construyendo una noción que nos permita entender la **economía popular** como todo trabajo que hacemos por nuestra cuenta o en juntanza para preservar, crear, compartir e intercambiar los saberes, el arte y la cultura. Es decir, es esto que realizamos con los recursos que tenemos a mano, casi siempre al margen del mercado laboral formal; no solo para ganar dinero, sino también para mantener vivos los saberes ancestrales, los conocimientos y expresiones tradicionales, además de otras acciones que nos ayudan a cuidar de la vida y de los territorios.

Para aportar en el entendimiento de cómo operan estas economías, darles lugar a quienes hacen parte de las relaciones que se tejen y comprender por qué se crean estas relaciones, esta edición comparte tres investigaciones colaborativas que promueven la coproducción de conocimientos a través de la participación activa y horizontal de las organizaciones con las que se ha venido conversando y el grupo de gestión del conocimiento de la DEDE, reconociendo la profundidad de los saberes que están enraizados en estas economías.

Este tipo de investigaciones busca desafiar las jerarquías tradicionales de producción de conocimiento y reconocer que este no es neutral, sino que está atravesado por relaciones de poder que deben ser transformadas a través de la colaboración, dándoles lugar a las nociones propias con las que se nombra la vida y que representan sistemas de pensamiento locales y su relación estrecha con los territorios bioculturales en los que conviven.



Para esto hemos partido de unas categorías de análisis que son referentes marco de las reflexiones que compartimos, pues nos permiten hacer un análisis transversal. Cada una de estas nociones, sin embargo, es nombrada y llenada de sentido en lo particular de cada caso.

La primera categoría marco tiene que ver con los **sistemas de conocimiento propios** que en algunos momentos llamaremos *sistemas de creencias, valores y sentipensares*, en otros casos *economías del pensamiento* y en *otros ontologías y epistemologías*. Estos sistemas de conocimiento propios de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, configuran la raíz de las economías populares, pues es allí donde los saberes encuentran su lugar; se entretajan en las formas particulares de relación con el territorio biocultural, la organización, lo espiritual y la construcción de sentidos y nociones.

Por ejemplo, en muchas comunidades indígenas, el trueque o intercambio no solo tiene un valor económico, sino que refuerza las relaciones sociales y espirituales. Aquí, el valor cultural de uso y el valor simbólico de los bienes se entrelazan, construyendo un sistema económico que prioriza el bienestar colectivo sobre la acumulación individual. Estos sistemas desafían la lógica capitalista dominante y representan alternativas concretas de economías populares, comunitarias y solidarias.

La segunda tiene que ver con las **formas de organización colectiva**, que pueden operar en lo comunitario y lo organizativo en diferentes niveles y que apuntan a resolver la vida desde un puje común: tienen que ver con las luchas por la soberanía alimentaria, la autonomía y la solidaridad, el cuidado del río, del mangle, la finca tradicional, las semillas, los sistemas productivos tradicionales y sus circuitos

de intercambio y mercado; las formas de ser y entender el mundo, de vivir, comer y habitar, de sostener la vida. Allí se materializa el corazón de las economías populares, en el proceso organizativo del corredor afroalimentario, en las organizaciones de mujeres piangueras, los resguardos indígenas y las organizaciones de pescadores. A través de estos motores de vida no solo se ordena y gestiona el territorio, sino que también se cocinan iniciativas económicas basadas en el respeto por la biodiversidad y la transmisión intergeneracional de saberes.

La organización comunitaria no solo es un mecanismo para la toma de decisiones, la resolución de los conflictos y el orden de las cosas en su relación con la vida, sino también un espacio de creatividad política y económica. Desde las mingas indígenas hasta los comités de mujeres campesinas, estas formas organizativas reinventan constantemente las maneras de vivir, trabajar y resistir en contextos de exclusión y violencia.

La tercera categoría ha girado en torno a las reflexiones de las **economías visibles e invisibles** para entender el lugar de los valores entretajidos en los sistemas de pensamiento, lo colectivo, el mercado, la circulación del valor cultural, los trabajos de cuidado, las prácticas rituales y las redes de apoyo comunitario. En la cadena de valor se pueden ver representadas dos cosas: o hay puntos de interacción con el capital o puntos de inflexión.

Los primeros ocurren cuando el capital es efectivo y permite que se pueda comercializar la producción con precios justos que reconocen los valores culturales y de uso que permiten el valor agregado en la producción cultural, pero hay puntos de inflexión que suceden cuando las economías del despojo entran a operar, rompiendo los ordenamientos propios con



el monocultivo, el latifundio, la explotación minero energética o el conflicto armado; que no permiten que se reproduzca los sistemas de pensamiento que sostienen la vida ni en particular estas economías culturales y populares.

Por último, es necesario entender las **tensiones y desafíos con relación al conflicto armado, el despojo y la desigualdad**, en clave de entender cuáles son los patrones que operan en los territorios y que perpetúan ciclos de pobreza y exclusión, generando unas consecuencias directas en la vida de la gente y en sus economías propias.

Se puede ver materializado en las políticas antidrogas, el narco, el monocultivo de caña que desplaza la finca tradicional en el Cauca (que quiere convertirse en paisaje patrimonial), el despojo de la tulpa, de la hoja de coca para hacer funcional los patrones y dinámicas del narcotráfico, las políticas agropecuarias de desarrollo rural, el manejo que se la ha dado al uso de las semillas. Todos estos elementos terminan siendo estructurantes para romper las lógicas de economías no capitalistas

Es así como las primeras páginas de esta revista nos llevarán a lo profundo de las economías del cuidado y su relación con las economías populares a través de dos casos de estudio.

Primero, nos iremos al pacífico nariñense con **"Mujeres piangueras: economías anfibias y del cuidado comunitario contra la erosión de la vida"**, que nos adentra en las experiencias de asociatividad, economías propias y cuidado comunitario de dos asociaciones de mujeres piangueras, la **Asociación de Pescadores y Piangueras**, del barrio Exporcol, y la organización **Raíces del Manglar**, del barrio Porvenir de San Andrés de Tumaco; en esa

primera parte hay una construcción colaborativa de teoría social para comprender, desde su propia experiencia, las dinámicas, formas de organización y asociatividad en torno al fortalecimiento de sus economías propias, la preservación de sus prácticas culturales y conocimientos ancestrales relacionados con la extracción de la piangua, la artesanía y la cocina tradicional, así como el cuidado comunitario y la defensa del manglar. Este último como un ecosistema amenazado por múltiples conflictos socioambientales, al que ellas respetan y valoran no solo como fuente de sustento, sino como un espacio sagrado que requiere protección.

Luego viajaremos al norte del cauca a **"Sembrando alimento cosechamos vida: La experiencia de cuidado comunitario del Corredor Afroalimentario del norte del Cauca"**, que narra la apuesta de organizaciones locales para interconectar las fincas tradicionales, que son las unidades productivas y del cuidado que le hacen frente al monocultivo de caña de azúcar, a la minería de arcilla y al acaparamiento de tierras por parte del modelo agroindustrial implementado en este territorio. En un ecosistema en vía de extinción como el bosque seco tropical, la apuesta de las organizaciones es crear un corredor de alimentos, de semillas y de vida que interconecte a las fincas en medio del desierto de caña y de chircales. Para esto se crean redes de custodios de semillas, circuitos alimentarios y ejercicios de transmisión de saberes intergeneracionales que permitan custodiar los conocimientos asociados a las semillas y los alimentos.

La finca tradicional o ancestral es el punto de convergencia en el que habitan los afectos, los vínculos con el paisaje y las especies y en donde se gestan las prácticas culturales que son también ejercicios de resistencia. De la finca viene la cocina tradicional, la esgrima caucana, los torbellinos, las fugas,



los alabaos y las adoraciones. La apuesta del Corredor es acompañar, desde la juntanza de organizaciones, procesos más justos de comercialización, a través de circuitos cortos, comercio justo y sin intermediarios, sistemas de mercados afroalimentarios y ejercicios de ahorro e investigación popular que permitan defender el territorio.

Después de este recorrido profundo por las fincas tradicionales del norte del Cauca les invitamos a adentrarse a las corrientes de las aguas del río Magdalena y así comprender las economías populares de los pueblos anfibios de nuestro país a través de **“Anfibiedades dulces y saladas: Economías para la abundancia pasadas por agua”**. Esta investigación busca comprender la estrecha relación que tienen los pulsos de diversos ecosistemas del agua con la producción de la vida cotidiana de pueblos que históricamente se han venido sosteniendo a partir de economías guiadas por lo que se inunda y se seca. Aquí las cadenas del valor cultural vinculan los ecosistemas anfibios como lugares de abastecimiento, pero también de generación y transmisión de conocimiento y experiencia acumulada; son economías que conversan con lugares domésticos como patios, trojas, riatas, terrazas y espacios vecinales en donde se mueven los dones y los intercambios de biodiversidad, conocimiento, favores, al mismo tiempo que tiene lugar la transformación de lo pescado en lo cocinado o de lo recolectado en artesanía.

El trabajo familiar o vecinal genera abundancia y permite estrategias para insertar sus productos transformados, o no, en mercados locales, regionales y nacionales que por lo general navegan o trasiegan trochas para llegar a un destino final. Economías sustentadas en cadenas que conectan el autoabastecimiento, la transformación y la

comercialización de diversos elementos que por lo general circulan al mismo tiempo que conocimientos profundos sobre los pulsos climáticos y ecosistémicos, que la fiesta, el mito y el amor.

Por último, nos adentraremos en lo profundo del pensamiento ancestral y tradicional de los pueblos, su relación con las plantas maestras y las economías populares con **“La Cocamama y sus saberes bioculturales: Memoria silenciosa del aliento de la vida y del cuidado en el territorio”**, la cual indaga y dialoga sobre los sistemas de conocimiento tradicional de la planta maestra de la coca, sus transformaciones y resignificaciones contemporáneas. Esto en el marco de la estrategia del Ministerio para generar nuevas narrativas que permitan ampliar los referentes y el conocimiento de los usos lícitos de la coca y avanzar en la apuesta de la desestigmatización de las plantas maestras, generando un reconocimiento diferente de la planta, ligado a sus usos culturales como parte de sus sistemas de conocimiento propio.

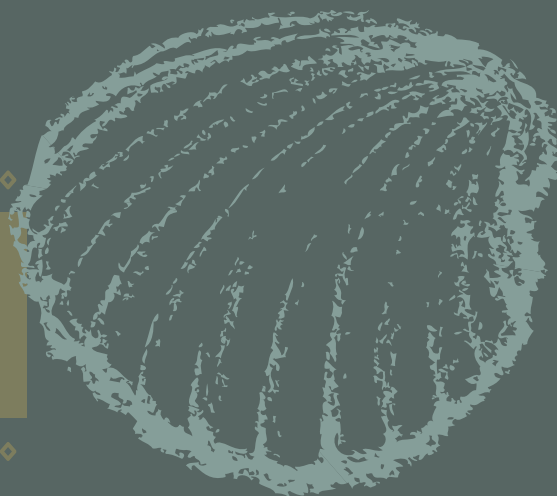
Y de ñapita cerramos con una vitrina de procesos de economía cultural, popular y comunitaria para que se adentren en este mundo, apoyen su comercialización y se permitan conocer las historias que sostienen cada uno de estas expresiones culturales de los sistemas de pensamiento propios, de su organización y sus economías visibles e invisibles.

Anabel Magallanes, presidenta de la Asociación de Pescadores y concheras del barrio Exporcol Playa-ASOPEZCONCHA. Isla del Morro, San Andrés de Tumaco. Fotografía cortesía de Anabel.





La piangua es un molusco bivalvo. Su extracción, conocida como piangüeo, es una práctica tradicional realizada principalmente por mujeres, quienes recolectan estas conchas hundiendo las manos en el lodo del manglar.



Fotografía de Luz Mary López

1.

MUJERES PIANGÜERAS

ECONOMÍAS ANFIBIAS Y CUIDADO COMUNITARIO CONTRA LA EROSIÓN DE LA VIDA¹

Luz Mary López Murcia

Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento —DEDE—

Anabel Magallanes, Emilsen Palma, Diana Magallanes, Myriam Mejía
Asociación de Pescadores y concheras Asopezconcha

Silvia Magnolia Ordoñez, Adriana Celmira Castillo, América Velásquez,
Hilaria Valencia, Aura Dilia Segura
Asociación Raíces del Manglar

*Para los seres interdependientes en enredos más que humanos,
debe haber alguna forma de cuidado ocurriendo en alguna
parte del sustrato de su mundo para que la vida sea posible.*

María Puig de la Bellacasa

*El manglar significa mi vida. Es mi oxígeno. Es mi ombligo. Mi cordón umbilical viene
de allá porque el manglar me lo ha dado todo. Cuando llevo días sin ir al manglar
y estoy estresada porque tengo reuniones o tengo que estudiar, siento que mi conexión y mi forma de
liberar mi aura es ir al manglar. Allá todo le habla a uno, le sopla a uno todo y lo descarga.
Toda esa energía negativa sale y usted sale limpio, usted viene puro. El manglar le habla a uno.
Es como si Dios bajara acá a la tierra y empezara a conversar con uno. Más cuando uno se queda
solito, eso es una conexión muy linda. Entonces el manglar para mí es la vida, es mi padre, porque
eso nos enseñaron desde pequeños y nosotros tenemos que cuidar a nuestros padres y respetarlos.*

Anabel Magallanes.

Asociación de pescadoras y concheros del barrio Exporcol -Asopezconcha.

1 Este texto es el fruto de la primera fase de un proceso colaborativo entre la Dirección de Estrategia, Desarrollo y Emprendimiento —DEDE— del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes y las mujeres de las asociaciones Asopezconcha —Asociación de Pescadores y Concheras— y Raíces del Manglar, ambas situadas en San Andrés de Tumaco, en el Pacífico nariñense. Asopezconcha se ubica en el barrio Exporcol, en la Isla del Morro, mientras que Raíces del Manglar se encuentra en el barrio Porvenir, en la zona continental del departamento de Nariño. Durante los meses de agosto y septiembre de 2024, se llevaron a cabo los encuentros con ambas asociaciones para reflexionar sobre sus procesos de asociatividad, economías propias, preservación de sus prácticas y conocimientos ancestrales, y el cuidado comunitario de sus barrios y el ecosistema manglar.



Para las mujeres piangüeras de las asociaciones Raíces del Manglar y Asopezconcha en San Andrés de Tumaco, la extracción de la piangua es un hacer colectivo y pianguando ellas expanden las posibilidades de una existencia colectiva. Al pianguar, estas mujeres fortalecen sus economías propias y un conjunto de prácticas de cuidado comunitario comprometidas con la vida de los seres visibles e invisibles del macrocosmos escondido en cada rincón del ecosistema manglar: humanos, no humanos y seres espirituales. Pianguar o conchar² es una actividad de congregación, principalmente femenina, en la que madres, hijas, hermanas, primas, amigas y vecinas entretejen, faena a faena, las alegrías y tristezas de la vida hogareña con la ideación colectiva y común de presentes y futuros que puedan ser “los mejores posibles”³ para todos y todas.

Ha sido pianguando como estas mujeres han construido sus apuestas de asociatividad, revitalizando así un oficio que, como ellas dicen, “se lleva en la sangre”. Esto último aludiendo al piangüeo como parte de un

2 Durante el trabajo de campo, la diferencia en el uso de los términos “pianguar” y “conchar” estuvo principalmente asociada a una distinción generacional. Mientras que las mayores preferían usar “pianguar”, las mujeres más jóvenes utilizaban el término “conchar”. Sin embargo, esta distinción también responde a una especificidad en la actividad de la extracción: “pianguar” hace referencia a la recolección de la piangua (*Anadara tuberculosa*), un molusco bivalvo que vive en suelos fangosos, arcillosos o limoarcillosos, creciendo principalmente entre las raíces del mangle rojo (*Rhizophora mangle*), aunque también se la puede hallar en los entornos del mangle negro (*Avicennia germinans*) y el mangle piñuelo (*Pelliciera rhizophorae*) (Juan Díaz, Carlos Vieira y Giovanni Melo, 2011). Por otro lado, “conchar” tiene un significado más amplio, que incluye la recolección de una variedad de moluscos en los manglares y en las playas, como la zángara, el piacuil, el bulgao, el pateburro, el ostión y la chiripiangua. A lo largo de este texto, se emplearán ambos términos sin aludir a una diferencia específica, pues ambos reflejan una práctica común en la vida de las piangüeras/concheras y su relación con el ecosistema manglar.

3 Los textos entre comillas son expresiones de las piangüeras.

legado de sabiduría ancestral de mujeres que, a lo largo de los litorales de la región pacífica —Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño— han encontrado en este oficio no solo una fuente para resolver el mantenimiento básico de la vida, sino para construir experiencias económicas y políticas centradas en el cuidado de lo común, incluyendo en sus decisiones, de manera central, la vida de la piangua y del manglar.

El piangüeo en San Andrés de Tumaco moviliza una economía que ha sostenido durante varias generaciones a familias, encabezadas en su mayoría por mujeres afrocolombianas, quienes en estas dos asociaciones, son mayoritariamente jefas de hogar, madres solteras y sobrevivientes a múltiples violencias obsesionadas con el cuerpo de las mujeres y las comunidades negras.

La realidad económica de las mujeres negras y afro en Colombia resalta la importancia de este tipo de espacios organizativos, conformados por ellas y para ellas. Según cifras del DANE para 2021, el **47,8 %** de las mujeres negras y afro se encontraban en situación de pobreza monetaria y el **18,4 %** en pobreza extrema. Estas mujeres son más pobres que los hombres afro y que las mujeres no afro del país. Además, en 2021, su tasa de desempleo fue del **23,1 %**, el doble que la de los hombres afro, y 6,9 puntos porcentuales más alta que el total nacional. En San Andrés de Tumaco, el índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) es hoy uno de los más altos del país con un **28 %**, el índice de pobreza multidimensional es del **54 %** y las tasas de desempleo son de las más altas del departamento de Nariño.

Si bien en el pasado la piangua se extraía principalmente para el autoconsumo y el intercambio local, desde la década de

Si bien en el pasado la piangua se extraía principalmente para el autoconsumo y el intercambio local, desde la década de los años setenta del siglo pasado se ha convertido en la principal fuente de ingresos para muchas familias que viven en bocanas y esteros, impulsadas por la creciente demanda de comercializadores ecuatorianos interesados en su compra, distribución y venta

los años setenta del siglo pasado se ha convertido en la principal fuente de ingresos para muchas familias que viven en bocanas y esteros, impulsadas por la creciente demanda de comercializadores ecuatorianos interesados en su compra, distribución y venta (Alejandra Gutiérrez, Eduardo Restrepo; Luisa Vega; Pedro Velandia, 2021). Según cifras divulgadas por la Cámara de Comercio de Tumaco (2023), la extracción de piangua sustenta actualmente a cerca de 3 406 recolectoras y recolectores de piangua y otros moluscos en este municipio.⁴

Antiguamente, los niños acompañaban a sus madres a pianguar hasta que cumplieran los 10 años y luego se unían a las faenas de la pesca, mientras que las niñas continuaban

con el pianguero. Sin embargo, en la actualidad, factores como la alta demanda de piangua por el mercado ecuatoriano, la crisis pesquera, marcada por la sobreexplotación de recursos marinos, el calentamiento de las aguas y la contaminación del mar, y las restricciones de movilidad impuestas a los hombres a causa del conflicto armado, han transformado estas dinámicas culturales y económicas profundamente permeadas por las divisiones de los roles y expectativas de género. Así, hoy, algunos hombres, principalmente jóvenes, se dedican también a la extracción de la piangua y se han ido integrando a los grupos de mujeres, adaptándose a sus formas de organización interna. Según datos de Ricardo Oviedo y Óscar Soto (2022), en San Andrés de Tumaco la pesca sigue siendo una actividad mayoritariamente masculina (88 %), con un 53 % de pescadores en el rango de 40 a 60 años y solo un 13 % entre 18 y 30 años, mientras que la recolección de piangua está en manos de mujeres (89 %); de las cuales el 54 % tiene entre 18 y 40 años y el 17 % más de 50 años.

4 Esta cifra, cuya fuente no fue encontrada, podría tener cierto subregistro, pues, como lo indicaban Juan Díaz, Carlos Vieira y Giovanni Melo (2011), las estadísticas sobre la recolección de piangua en Colombia son difíciles de reunir debido a que es una actividad comercial informal. Las cifras existentes suelen basarse en la información suministrada por algunas asociaciones o en diagnósticos con delimitaciones territoriales que pueden no reflejar completamente la realidad.



Las mujeres que conforman las asociaciones Raíces del Manglar y Asopezconcha, cuyas edades oscilan entre los 18 y 80 años, son herederas de un vasto sistema de conocimientos y prácticas sobre el piangüeo que han sido cultivados desde su infancia a través de la experiencia, la corporalidad y la palabra guiada de sus abuelas y madres, así como en el contacto íntimo con su territorio, en el manglar o en sus cercanías, en los bordes de las costas y estuarios del Pacífico nariñense.

Este conocimiento está fundamentado en una ontología de la interdependencia (María Puig de la Bellacasa, 2017), una visión del mundo en la que el manglar es un ser vivo que sostiene una vasta pluralidad de entidades y formas de vida terrestres, aéreas y acuáticas, todas inextricablemente enredadas entre sí y en constante transformación.

Esta visión ontológica no es solamente alegórica o una representación figurativa del lugar que tiene el manglar en la vida de estas piangüeras. En cambio, aborda algo fundamental sobre la naturaleza misma del oficio del piangüeo. Entre las raíces del manglar, estas mujeres no solo reconocen la presencia de la piangua, más allá de su papel como materia prima para hacer cosas que se pueden consumir y comercializar, sino también identifican la existencia de una red intrincada de conexiones por encima y debajo del agua, donde formas de vida humanas, vegetales, minerales, animales y espirituales se entrelazan, entretejiendo la existencia y el destino de mundos humanos y más que humanos.

No es fortuito que un grupo de 45 mujeres piangüeras, artesanas y cocineras tradicionales, que se han autodenominado las guardianas del manglar, hayan llamado a su asociación Raíces del Manglar. Estas mujeres, junto con los entramados que generan las

Para las mujeres piangüeras de estas asociaciones, el manglar es alimento y refugio, por eso, a través de la limpieza de las playas y de los raiceros, la creación de viveros, la siembra de varias hectáreas de diferentes tipos de mangle y la implementación de descansos y vedas para la recolección de la piangua, establecen con el manglar una relación recíproca e interdependiente de cuidado.

raíces de este ecosistema, nos embarcan a lo largo de este texto en el reconocimiento de la importancia que tienen las economías del cuidado para pensar y vivir en mundos más que humanos, donde todos los seres dependen unos de otros.

Cuando en el manglar la marea y el suelo fangoso limita el acceso al oxígeno, las raíces aéreas se elevan sobre el agua para captar oxígeno directamente del aire y hacer respirar los bosques a través de los pequeños poros de sus cortezas. Mientras tanto, las raíces sumergidas, enmarañadas entre sí, se convierten en sala cuna y refugio para peces, cangrejos y moluscos, que encuentran en sus laberintos un espacio seguro y lleno de recursos para reproducirse y crecer. La flora, fauna y microorganismos que prosperan entre estas raíces forman una base esencial de las cadenas alimenticias que nutren otras especies marinas, además de la vida silvestre y humana en los alrededores y, en algunos casos, a cientos de kilómetros de distancia (Olga Tejada, 2022).

En cambio, cuando la marea baja, las raíces del manglar quedan expuestas y los sedimentos atrapados se asientan. Así, las

raíces mantienen unido el suelo, crean nuevos terrenos que expanden las áreas costeras y se anclan con fuerza en la tierra, formando redes que protegen a las comunidades anfibias y a los ecosistemas terrestres frente al aumento del nivel del mar, la erosión y la fuerza de las marejadas, las tormentas y los huracanes (Héctor Tavera, 2010; Olga Tejada, 2022). Estas raíces, extendidas entre la tierra y el mar, son esenciales para la salud del planeta y la mitigación del calentamiento de la tierra pues capturan y almacenan grandes cantidades de dióxido de carbono —hasta diez veces más que cualquier otro bosque— y lo dejan enterrado en los sedimentos, donde puede permanecer durante siglos, liberándose solo si los manglares son destruidos.

Para las mujeres piangüeras de estas asociaciones, el manglar es alimento y refugio, por eso, a través de la limpieza de las playas y de los raiceros, la creación de viveros, la siembra de varias hectáreas de diferentes tipos de mangle y la implementación de descansos y vedas para la recolección de la piangua⁵, establecen

5 El "descanso" se refiere a la reducción de los días de recolección de piangua cada semana, mientras que la "veda" implica la suspensión total de la recolección durante varios meses.

con el manglar una relación recíproca e interdependiente de cuidado. Para estas mujeres, pianguar no es un oficio separado de la labor de cuidar el manglar, y querer el manglar es un afecto que produce compromisos con él y con la vida que este protege.

Mientras que en el piangüeo como actividad económica ellas tejen y actualizan la sabiduría de las ancestras que les enseñaron a pianguar y a escuchar a todas las entidades —materiales e inmateriales— del manglar, en su apuesta de asociatividad, las piangüeras hilvanan acciones de economía, ecología, cultura y política como dimensiones indisociables en la lucha por la dignidad de sus cuerpos y su territorio. Así, sus acciones, extendidas también entre la tierra y el mar son igualmente esenciales para la salud del planeta y la mitigación del calentamiento de la tierra.

En la economía, la política y el cuidado que agencian las piangüeras, el manglar no es solo un recurso o un objeto, es un sujeto que debe ser parte de las decisiones que afectan su vida, como afirmaba Silvia Magnolia, presidenta de Raíces del Manglar:

“ Para mí, el cuidado comunitario está en que, primero, el manglar nos da vida a nosotras. A través de él vivimos. Segundo, es el manglar el que nos da sustento para llegar a la casa y darle de comer a nuestra familia. Y tercero, que debemos cuidarlo, amarlo y respetarlo porque es un árbol que, al igual que nosotros, los seres humanos, necesita cuidado y respeto. Ese manglar que por muchos años ha crecido y ha dado mucha vida, hoy también quiere la paz para él. Hoy en día está alentando que no lo acosemos. Que él no quiere que todos los días vayamos a desangrarlo. Pide que lo dejemos descansar. Decimos que él no habla, pero él habla. Pero nosotros hacemos caso omiso. Como cuando uno no tiene qué darles a sus muchachitos y los oye repitiendo: “Mami, mami”. O cuando llega la visita y uno no sabe qué hacer.

”



No todas las personas que extraen piangua en San Andrés de Tumaco lo hacen con el compromiso de contribuir a preservar el intrincado universo de relaciones vitales que se tejen en el manglar, ni comprenden plenamente las implicaciones que la extracción excesiva e insostenible tiene para la vida de la piangua y del ecosistema en su conjunto. Las mujeres de Asopezconcha y de Raíces del Manglar lidian a diario con recolectores y recolectoras que talan la raíz para sacar las conchas o recogen pianguas por debajo del tamaño mínimo permitido en Colombia, que es de 5 cm, antes de que estas puedan reproducirse, comprometiendo así su disponibilidad futura. Estrategias como el “desconchado” y la venta de piangua sancochada por libras son comúnmente usadas por numerosas piangüeras para evadir los controles y maximizar las ganancias inmediatas. Estas prácticas nocivas se observan incluso en las zonas de semilleros, donde las pianguas jóvenes deberían tener la oportunidad de crecer y reproducirse, pero su subsistencia se ve amenazada a causa de la explotación prematura. Según cálculos realizados por la Cámara de Comercio de Tumaco (2023), cada año se están extrayendo en este municipio 2 880 000 unidades de piangua. Este cambio marca la transición de un modelo económico tradicional basado en el autoconsumo hacia una economía extractivista transfronteriza, con repercusiones significativas no solo para la disponibilidad de piangua y el equilibrio del ecosistema manglar, sino para los cuerpos de las piangüeras.

En un contexto de creciente escasez de piangua, impulsada por la alta demanda del mercado ecuatoriano y la urgencia

Según cálculos realizados por la Cámara de Comercio de Tumaco (2023), cada año se están extrayendo en este municipio 2 880 000 unidades de piangua. Este cambio marca la transición de un modelo económico tradicional basado en el autoconsumo hacia una economía extractivista transfronteriza, con repercusiones significativas no solo para la disponibilidad de piangua y el equilibrio del ecosistema manglar, sino para los cuerpos de las piangüeras.

económica que muchas familias enfrentan, estas mujeres, guardianas del manglar, defienden que su proyecto de organización colectiva en torno a la extracción de la piangua no busca únicamente un sustento económico, sino también asegurar el futuro del manglar y de la comunidad que, como se entenderá hasta aquí, es humana y más que humana.

Muchas personas en el territorio han dejado de escuchar al manglar, uno de los aprendizajes más valiosos que las piangüeras incorporaron tempranamente. Mientras tanto, ellas, a través de sus asociaciones, generan fuentes colectivas de vida y practican un cuidado comunitario integral y radical. Entre sus acciones destacan:

- ▣ Protección de la piangua mediante una extracción sostenible.
- ▣ Reforestación del manglar y pedagogía comunitaria acerca de su importancia y la necesidad de protegerlo y regenerarlo.
- ▣ Implementación de periodos de descanso y veda en los que la recolección de piangua se suspende para favorecer la regeneración del manglar y la recuperación de la especie piangua.
- ▣ Recolección de residuos sólidos en el manglar, los bajos, las playas y los barrios.
- ▣ Mejoramiento de las condiciones de negociación comercial tanto con Ecuador como con el mercado local.
- ▣ Apoyo a sus asociadas mediante mingas solidarias.
- ▣ Fortalecimiento de sus barrios con mejoras en infraestructura, limpieza, reciclaje, embellecimiento, festividades y actividades recreativas para todas las edades⁶.
- ▣ Cultivo de saberes, tradiciones y espiritualidades afrocolombianas en niños, niñas y adolescentes a través de la enseñanza de bailes, danzas, cantos tradicionales y su participación activa en las prácticas comunitarias.

Estas mujeres actúan contra la precarización de la vida desde varios frentes y, a través de una organización nacida de la extracción de piangua, contribuyen a revitalizar y sanar el vínculo cuerpo-territorio-tierra (Lorena Cabnal, 2010)⁷.

6 La relación entre la asociatividad de estas mujeres y el cuidado comunitario o colectivo de sus barrios y habitantes forma parte de una reflexión en desarrollo, abordada en otro documento que se publicará por separado.

7 El concepto cuerpo-territorio-tierra de Lorena Cabnal (201) señala la profunda interconexión entre el primer territorio de todos y todas, el cuerpo y el territorio comunitario y físico en el que este habita. La explotación y la violencia ejercidas sobre los cuerpos feminizados, racializados y empobrecidos, reflejan las mismas dinámicas de despojo y extractivismo que afectan a sus territorios ancestrales. En consecuencia, las luchas por el territorio no son solo por el espacio físico, sino también por la autonomía y la dignidad de los cuerpos.







Concheras de la Asociación Raíces del Manglar, barrio El Porvenir en San Andrés de Tumaco. Fotografía de Saulón Guerrero.



SALTANDO ENTRE PUJA Y QUIEBRA:

LOS CONOCIMIENTOS ANFIBIOS EN LA RECOLECCIÓN DE LA PIANGUA

En los relatos de estas mujeres se reconoce que pianguar es, primero, un aprendizaje corporal y sensorial. Los cuerpos de las piangüeras aprenden a sobrellevar los zancudos, el sol, la humedad y el viento; a moverse con equilibrio entre el fango y el raicero, y a hundir las manos en el barro, con destreza y sin miedo. Como resultado de su actuar cotidiano en este mundo anfibio, las piangüeras, con el tiempo, dominan el arte de navegar por el mar. Ganan habilidad para bogar con fuerza o manejar el motor y el conocimiento para conducirse por rutas navegables, casi siempre invisibles para la mirada forastera. Aprenden a leer el tiempo y la abundancia en las raíces del mangle, en las fases de la luna y en los ciclos de las mareas. Además, memorizan las entradas y salidas de los laberintos de cada bosque y desarrollan estrategias para evitar las trampas de la Tunda, los duendes, demonios y otras visiones⁸ que habitan el manglar y que, con sus ofrecimientos y engaños, hacen perder a quienes se aventuran en sus profundidades o ponen en peligro el equilibrio de la vida que estas entidades allí también cuidan. En palabras de Anabel “estas visiones utilizan trucos para obtener la atención de las personas y arrastrarlas

a lo más profundo del manglar para convertirlas en cuerpos sin alma, que vagan hasta morir de hambre y sed”.

Desde hace algunos años, las piangüeras han comenzado a aprender también de universidades, ONG y entidades públicas y privadas sobre los ciclos de vida de la piangua y su monitoreo y, sobre la construcción de viveros y la siembra de varias hectáreas de mangle. Silvia Magnolia, como muchas otras piangüeras, aprendió a conchar de su abuela, y también recibió la idea de que “la piangua era una mina que no se acababa”, no obstante, la alarmante realidad de su disminución hoy la ha obligado a integrar nuevos saberes y prácticas que no fueron necesarias para sus antepasadas, como la creación de viveros y la reforestación de mangle para mitigar los efectos de su explotación.

Estos conocimientos sobre la piangua y el manglar, con los que las piangüeras sostienen a sus familias y contribuyen a mitigar una tragedia ambiental global, son también el reverso de su trágica exclusión del sistema educativo. Desde la infancia, muchas de ellas fueron marginadas del ámbito escolar por ser mujeres y por vivir en un territorio marcado por el racismo estructural, el conflicto armado y el abandono estatal⁹. De las 60 mujeres que integran

⁸ Las visiones son entidades que existen en el límite entre el mundo humano y el espíritu del entorno natural. Se cree que algunas fueron personas que, por faltas cometidas, no lograron alcanzar el descanso y quedaron suspendidas en el aire como guardianes de la tierra. Su misión es proteger el equilibrio de la vida en el territorio, castigando a quienes rompen esta armonía. Se les llama visiones porque aparecen y desaparecen a su antojo, manifestándose fugazmente ante los ojos humanos (Valentina Chávez, 2012).

⁹ Según Ricardo Oviedo y Óscar Soto (2022), basándose en cifras del Plan de Desarrollo de Tumaco 2020-2023 y el DANE 2022, los resultados del ICFES indican que la lectura crítica y la matemática en Tumaco están por debajo de la media nacional y

La jornada de extracción de la piangua siempre ha estado profundamente ligada al pulso del mar, en estrecha sintonía con las fases de la luna y el ciclo de las mareas. Sin embargo, en la actualidad, el ritmo de estas corrientes, conocidas localmente como puja y quiebra, que con su vaivén transforman a diario las playas, el mar, el manglar y la vida de pescadores y concheras, ha cambiado drásticamente debido a las alteraciones ambientales globales.

estas dos organizaciones, solo una, Anabel de Asopezconcha, ha accedido a formación universitaria.

En tiempos pasados, durante la puja —que ocurría dos veces al mes, coincidiendo con la luna llena y la luna nueva—, las aguas subían y descendían con mayor amplitud y fuerza, y el intervalo entre la marea baja y la marea alta se prolongaba. Este fenómeno permitía que las pianguas, empujadas a la superficie durante la marea alta, fueran más accesibles en las grandes áreas del manglar que quedaban expuestas cuando la marea bajaba. No es casualidad que estos días fueran conocidos entre las piangueras como las “aguas buenas”. Por el contrario, durante la quiebra —que coincidía con la luna menguante y la luna creciente—, el ritmo

son de las más bajas del departamento de Nariño. Además, la tasa de analfabetismo en el municipio es del 24 %. El 43,6 % de la población ha alcanzado el nivel de educación básica primaria y el 26,1 % ha completado la secundaria; solo el 2,6 % ha alcanzado el nivel profesional y un 0,5 % ha realizado estudios de especialización, maestría o doctorado. Finalmente, el 18,1 % de la población residente no tiene ningún nivel educativo.

del mar se calmaba, los cambios en el nivel del agua eran menos drásticos y el manglar permanecía inundado por más tiempo, lo que dificultaba significativamente la recolección. Estas jornadas menos favorables se denominaban “aguas malas”.

No obstante, el calentamiento global ha alterado profundamente esta dinámica. Los efectos sobre los ritmos del mar van más allá de los cambios visibles en el ambiente y se reflejan especialmente en las transformaciones que generan en las actividades de (re)producción social y simbólica de las comunidades que dependen de estos ecosistemas. Este impacto no solo desafía las prácticas cotidianas de las piangueras, sino que también amenaza con la obsolescencia de sus saberes ancestrales, transmitidos a lo largo de generaciones, que estaban profundamente arraigados en el conocimiento de las dinámicas del entorno. La imprevisibilidad en las mareas de hoy hace que los tiempos de recolección de la piangua sean más inciertos, exigiendo una nueva adaptación al entorno y a los nuevos desafíos que supone dicha incertidumbre.

La consigna que durante generaciones guió el trabajo de las piangueras, “pianguar en puja y en quiebra no”, también se ha desdibujado con el paso del tiempo. A medida que el manglar y la disponibilidad de la piangua se ven gravemente afectados por el dragado, la contaminación, la urbanización, la sobreexplotación y el cambio climático, el esfuerzo que requiere esta labor se ha duplicado y los ingresos han disminuido. La piangua está desapareciendo lentamente, y tanto las piangueras como el manglar sienten esta pérdida en su propia piel: antes, las mujeres la encontraban cerca de sus hogares; ahora, deben recorrer largas distancias y buscar mucho más entre las raíces. Esto



implica más tiempo de trabajo y mayores gastos en recursos como la gasolina, para la que todas las piangüeras que utilizan canoa con motor deben aportar. Para compensar por aquello que no se consigue durante la puja, las piangüeras trabajan también en quiebra, con las consecuencias que esto trae para sus cuerpos. Al mismo tiempo, el manglar enfrenta una creciente dificultad para regenerarse.

Cada día, estas piangüeras no solo deben sincronizarse con el ritmo del mar, sino también organizarse en función de sus responsabilidades dentro de la asociación y de las tareas domésticas y de cuidado familiar con las que, desde la niñez, han inaugurado y despedido los días en cada una de sus casas. Tal como lo hicieron también las abuelas de sus abuelas y casi todas las mujeres del territorio antes que ellas. Previo a cualquier actividad por la que puedan percibir ingresos, ellas despiertan sus hogares en la madrugada para hacer la comida, lavar la ropa y limpiar la casa, un trabajo cotidiano sin fin que es físico, emocional y afectivo y que mantiene en cada hogar la mejor vida allí posible (Arango,

2011). Un trabajo sin reconocimiento que la mayoría de estas mujeres asume sola o con sus hijas mayores y que, en condiciones de precarización, se incrementa ante los recursos económicos limitados, la ausencia de servicios vitales como el agua potable, instalaciones sanitarias y de electrodomésticos como la lavadora, tan comunes en otros contextos.

A partir de estas actividades que también marcan el ritmo de las mujeres en estos territorios, las piangüeras determinan cuántos días a la semana dedicarán a pianguar. Cuando la marea baja al amanecer, las piangüeras comienzan su jornada alrededor de las cuatro de la mañana para salir a las seis hacia el manglar. En cambio, cuando el agua baja hacia el mediodía, parten cerca de las once y regresan al caer la tarde. Trabajar con las aguas de la tarde implica riesgos adicionales: muchas mujeres temen que la noche las sorprenda en el manglar, exponiéndose al peligro de perderse o ser víctimas de robos y violencia a manos de “bandidos” o “dueños de su pueblo”, quienes podrían arrebatarles la canoa o el motor.

Cada faena suele durar seis horas, tiempo en el cual extraen las pianguas y las depositan en sus canastos tejidos con fibras naturales o con materiales reciclables. Dependiendo de la experiencia, habilidad y estado de salud, cada piangüera puede recolectar en promedio doscientas pianguas por faena, antes de que el pájaro que anuncia la subida de la marea las alerte de que es hora de volver a casa.

Para realizar su labor, las piangüeras se visten con buzos, pantalones largos, pañoletas y gorras, protegiéndose del sol abrasador y de los jejenes. La elección del



Cada día, estas piangüeras no solo deben sincronizarse con el ritmo del mar, sino también organizarse en función de sus responsabilidades dentro de la asociación y de las tareas domésticas y de cuidado familiar con las que, desde la niñez, han inaugurado y despedido los días en cada una de sus casas.

lugar de extracción es una decisión colectiva en la que también participa el manglar. Cada jornada inicia con una evaluación sobre el mejor lugar para conchar, se consideran los sitios trabajados en días anteriores y aquellos dónde están conchando otros grupos de piangüeras que, en una misma jornada, pueden llegar a sumar más de 20 canoas.

Al manglar se entra pidiendo permiso y del manglar se sale orando. Las piangüeras encienden sahumerios al adentrarse en los raiceros: queman hierbas aromáticas para purificar el ambiente, para llenar de perfume el manglar —al que le gusta ser perfumado— y para solicitar su permiso antes de entrar. Este sahumerio no es solo una ofrenda, sino un acto comunicativo, parte de una “diplomacia sagrada” (Eduardo Kohn, 2021) con el manglar y sus entidades, con quienes las piangüeras negocian y coexisten. Si en el humo perciben alguna señal de desaprobación, se retiran y buscan otro sitio. Como señala Marisol de la Cadena (2020), estas prácticas no deberían interpretarse apresuradamente como “rituales” o “creencias”, desde una perspectiva externa moderna y etnizante, sino como acciones integradas a una ontología relacional (Arturo Escobar, 2014) e interdependiente (María Puig de la Bellacasa, 2017) que reconoce al manglar como un ser sensible, con el que se establecen relaciones de reciprocidad, respeto y cuidado.

Además del sahumerio, el brasero también es una herramienta tradicionalmente usada por las piangüeras durante sus faenas para ahuyentar a los mosquitos, jejenes y otros insectos que proliferan en los manglares, así como para espantar visiones como la Tunda y otros espíritus antiguos con los que la comunidad convive en estos territorios. Las piangüeras preparan el brasero en una

olla de aluminio, donde queman alguna plantas medicinales con estopa de coco, leña o conchas para generar un humo que actúa como repelente natural y como protección contra cualquier insecto o entidad que pueda hacerles daño. Aunque este recurso es respetuoso con el entorno, algunas piangüeras, incluso de estas asociaciones, lo han sustituido por una mezcla de diésel corriente o aceite combustible para motores, que aplican con crema sobre su piel. Si bien esta práctica ofrece una solución rápida contra los insectos, las piangüeras que la utilizan pueden no ser plenamente conscientes de los posibles efectos graves para su salud.

El piangüeo sigue siendo una práctica manual que las mujeres de Asopezconcha y Raíces del Manglar realizan sin el uso de machetes, cuidando siempre de dejar las raíces intactas. Con las manos marcadas por las cicatrices que el concheo les ha dejado desde la niñez —resultado de cortes con conchas de ostión, rocas, ramas e incluso desechos humanos, como jeringas y vidrios— muchas de ellas rechazan el uso de guantes. Emilcen Palma de Asopezconcha explica que en el pasado se decía que la “mujer conchera no podía tener la uña larga”, ya que la extracción se hacía con las manos y los pies descalzos, lo que afectaba las uñas por el contacto constante con el fango, las conchas y otros elementos del manglar. Ser piangüera y mantener las uñas cortas ha sido una marca de identidad para ellas. Para estas mujeres, el piangüeo implica, además, una confianza evidente en el manglar y una conexión física y sensorial que aseguran perder al usar guantes que reducen su sensibilidad táctil o botas que dificultan caminar entre el fango. Como explica Diana Magallanes de Asopezconcha: “Otra persona diría que no va a meter la mano allá, pero nosotras confiamos tanto





en ese hábitat que logramos conectarnos y hacer esas cosas sin pensar”.

El rechazo al uso de guantes y botas también tiene razones económicas, pues son implementos costosos y se desgastan rápidamente en las condiciones agrestes del manglar. A pesar de ello, poco a poco las piangüeras han adoptado su uso, ya que ofrecen protección contra riesgos graves, como las picaduras de animales venenosos, tales como el pejesapo, la raya, la pudridora, la culebrita o el camarón bravo que habitan entre el fango, así como de los cortes producidos por residuos humanos. Estas heridas, además de ser extremadamente dolorosas, pueden dejar incapacitadas a las piangüeras durante varias semanas, una situación que intentan evitar a toda costa, ya que el sustento de sus familias depende de su trabajo diario.

No todas las pianguas recién recolectadas se destinan a la venta crudas o en su concha. En ambas asociaciones, una parte se reserva para procesos de transformación artesanal¹⁰. Después de ser extraídas de la concha y lavadas con agua dulce, las pianguas son aliñadas y empacadas por kilo o libra, ya sea para congelarlas o para elaborar

10 Los llamados “transformados” son una serie de productos, como salchichas, chorizos, conservas, empanadas, tamales y ceviches que las mujeres elaboran a partir del pescado, la piangua y otros moluscos. Esta actividad es realizada por las mayores, cuyos cuerpos ya no pueden pianguar por la exigencia física del oficio y por las huellas que la dureza del mismo ha dejado en ellos, se han convertido en las principales encargadas de elaborar estos productos dentro de ambas asociaciones, integrando sus conocimientos de cocina tradicional con los nuevos saberes sobre manipulación de alimentos. A través de propuestas como esta, las asociaciones buscan agregarle valor a la piangua y venderla no solo como materia prima, como lo hacían sus antecesoras, sino también para adquirir un mayor control sobre la cadena de producción y comercialización.

productos como hamburguesas, chorizos y empanadas, así como platos tradicionales como el encocado, arroz de piangua y el ceviche de piangua. Este proceso incluye la precocción destinada a “sacar el frío” del molusco —según el saber de las mayores, quienes suelen liderar este trabajo—, un paso ineludible para hacer morir con cuidado a la piangua y evitar problemas digestivos en los humanos. La distribución y venta de estos productos se realiza en los días siguientes a la extracción, ya que las posibilidades de almacenamiento en ambas asociaciones son muy limitadas.

Por otro lado, las asociaciones están explorando maneras de darle valor añadido a las conchas, que suelen considerarse residuos o “desperdicios”. Aunque ambas asociaciones ya las utilizan para hacer artesanías y para rellenar terrenos en las zonas palafíticas —espacios donde se construyen casas sobre pilotes de cemento o madera—, han identificado otros posibles usos, como convertirlas en abonos o en materia prima para elaborar loza, ideas que aún no han logrado materializar. Las piangüeras mencionan que en Ecuador se ha avanzado más en el aprovechamiento de los subproductos de la piangua, transformando las conchas en platos, vajillas y otros artículos, lo cual les genera una sensación de pérdida de oportunidades económicas. Para cambiar esta situación, es necesario que las piangüeras establezcan alianzas con entidades científicas y tecnológicas que las ayuden a investigar y desarrollar nuevos productos derivados de las conchas. Esto les permitiría diversificar sus fuentes de ingreso, aumentar el valor añadido de su trabajo y reducir su dependencia de la venta y comercialización de la carne de piangua a bajo costo.



Silvia Magnolia Ordoñez, presidenta de la Asociación Raíces del Manglar. Fotografía de Saulón Guerrero.



DEL MANGLAR AL MERCADO:

NAVEGAR LOS RETOS DE LA COMERCIALIZACIÓN

Ecuador, especialmente la provincia de Esmeraldas, se ha convertido en el principal destino de la piangua extraída en el Pacífico sur de Colombia. La ubicación de San Lorenzo, Esmeraldas, cercana a la frontera con Colombia, junto al océano Pacífico, facilita esta dinámica transfronteriza. La economía de ambos países en esta frontera está interconectada y, como también identificaron en su etnografía Alejandra Gutiérrez et al. (2021), en esta dinámica de circulación de la concha se han consolidado relaciones y ritmos que abarcan la construcción de lazos de parentesco, el incremento de flujos migratorios, y también el contrabando de productos como gasolina, armas y cocaína.

La comercialización informal de la piangua ha generado un sistema que favorece principalmente a los intermediarios, quienes controlan los precios y frecuentemente intentan modificar las condiciones de pago a su conveniencia o conforme a las fluctuaciones del mercado ecuatoriano, afectando directamente los ingresos de las piangueras. Aunque en momentos

excepcionales, como la subida del dólar en Colombia, estas mujeres han podido beneficiarse temporalmente al recibir mejores pagos, su realidad cotidiana es una lucha constante por lograr comercializar la piangua y obtener una remuneración justa por su trabajo.

Ante la ausencia de una regulación formal en este comercio, las piangueras de asociaciones como Asopezconcha, que venden piangua al Ecuador, deben recorrer semanalmente largas rutas para contactar a sus compradores. En el camino, enfrentan múltiples riesgos, como el robo de su producto, la posibilidad de que la aduana les confisque la carga y la exposición a situaciones de violencia, incluida la violencia sexual. Además, se ven obligadas a realizar pagos informales a diversos actores para poder avanzar hacia los compradores ecuatorianos. Estos últimos, a su vez, revenden la concha a precios considerablemente superiores de los que pagan a las recolectoras, capturando así la mayor parte del valor generado en la cadena comercial. Mientras tanto, las mujeres que realizan el arduo trabajo de extracción y transporte, y que ponen en



riesgo tanto su salud como la integridad del manglar, quedan relegadas al último eslabón de esta cadena. Ellas asumen los costos y riesgos de la informalización, recibiendo una remuneración desproporcionadamente baja en comparación con el valor que su esfuerzo genera en el mercado.

Cuando la subsistencia de cientos de familias depende tanto de los cambios en el ecosistema como de las variaciones de precios dictadas por el mercado extranjero, la fuerza organizativa de las asociaciones de concheras es esencial para crear mecanismos de negociación y estrategias que les permitan obtener mayor control sobre los precios.

Para Asopezconcha, uno de los logros clave de su organización ha sido conseguir precios más justos, no solo para sus integrantes, sino también para otras recolectoras de Tumaco en sus acuerdos con intermediarios ecuatorianos. Estas piangueras son conscientes de su poder en el mercado debido a la alta demanda de piangua y, aunque dependen de estos compradores, se esfuerzan por fortalecer su organización para mejorar sus condiciones comerciales.

El siguiente fragmento de una conversación con Anabel Magallanes, presidenta de la Asociación Asopezconcha, ilustra la importancia de la organización para mejorar las condiciones de vida de las piangueras:

“

Antes, nos tocaba alquilar una canoa, y la persona que nos la arrendaba nos obligaba a venderle el producto a bajo costo. Eso fue lo que nos impulsó a formar nuestra propia asociación, para poder tener nuestra canoa, nuestro motor, y así evitar vender la concha a precios bajos. Cuando nació Asopezconcha, la primera actividad que se planteó fue exportar piangua a Ecuador, aunque de manera ilegal, porque acá nada de eso es formal. No pudimos acoger a todos los asociados porque en la canoa que la AUNAP nos dio en comodato no caben más de nueve personas y nosotros somos 25. Entonces, quedaron otros asociados conchando con el señor que alquilaba la canoa y que al tiempo compraba y comercializaba por su parte la concha y nosotras nos pasamos a la canoa pequeña. Pero entonces lo que hicimos fue montarle la competencia. Antes, él nos pagaba 25 000 pesos por cada 100 conchas. Nosotras, en cambio, empezamos a pagarles a las concheras 30 000 pesos, lo que los obligó a subir su precio para no perder quién le vendiera. Así logramos sostener el precio de la concha para las piangueras que aún no se han podido pasar a la asociación, porque la concha tiene subidas y tiene bajadas.

En Ecuador, cuando entra la concha de otras regiones, como Santinga, Buenaventura o el Chocó, los precios bajan, e incluso a veces ni nos quieren comprar. Es un desastre cuando hay esta temporada. En esas zonas hacen veda y sacan conchas más grandes, de 7 o 6.5 cm, mientras que las nuestras son de unos 5 cm. Entonces, eso baja el precio aquí, y hasta perdemos conchas que se llevan fiadas y no nos pagan. Para sostener el mercado, hemos negociado con los compradores ecuatorianos que les vamos a vender a ellos cuando la concha esté escasa en otros lugares, pero que ellos nos deben garantizar la compra cuando llegue la concha de otras zonas.

”

En el caso de las asociadas de Asopezconcha, la piangua recolectada y comprada a otras piangueras, es transportada al centro de acopio de la asociación, desde donde es llevada cada dos días hacia Ecuador o a hacia compradores locales. El centro de acopio es una caseta de madera construida sobre pilotes del mismo material, donde se procura mantener la piangua humedecida en agua de mar, ya que, en estas condiciones, puede sobrevivir entre cinco y ocho días fuera del manglar. Después de este tiempo, la piangua comienza a morir y se vuelve tóxica para el consumo humano, lo que impone una estricta limitación en el tiempo de recolección, almacenamiento y transporte. Además, el tamaño limitado del centro de acopio obliga a las mujeres de la asociación a despachar las pianguas cada dos días para evitar acumular más de las que pueden gestionar.

A diferencia de Asopezconcha, la asociación Raíces del manglar no vende este molusco a los intermediarios del Ecuador. Después de haber experimentado la pérdida de varios cientos de pianguas que entregaron fiadas y nunca les pagaron, la asociación optó por concentrarse en el mercado nacional, vendiendo puerta a puerta en el casco urbano y en las veredas circundantes. Desde 2016, también ha expandido su distribución a restaurantes de ciudades como Bogotá, Cali y Pasto. Aunque esta decisión les permite evitar las dificultades del comercio transfronterizo, no está exenta de complicaciones. La asociación no cuenta con una sede acondicionada para el acopio y la transformación de la piangua en productos o platos, ni tiene la certificación del INVIMA.

Las mujeres de la asociación relatan que preparan los productos a pedido, de un día para otro, ya que no tienen capacidad

de almacenamiento. Además, enfrentan la desventaja de que muchos clientes en el mercado nacional solicitan el producto “fiado”, lo que implica un riesgo financiero significativo para ellas, que viven al diario.

Para comercializar sus productos transformados, las piangueras necesitan obtener el registro INVIMA (Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos). Sin esta certificación, conviven a diario con la angustia de estar realizando actividades de comercialización que podrían ser consideradas ilegales y que, en cualquier momento, podrían acarrear sanciones a sus asociaciones. Aunque Asopezconcha y Raíces del Manglar tienen el potencial para producir productos transformados de calidad, no tienen centros de transformación adecuados, lo que les obliga a realizar el proceso en sus propias casas o en sus sedes que aún no están completamente acondicionadas para ello. Además, enfrentan grandes desafíos logísticos, como las dificultades para garantizar la cadena de frío, los elevados costos asociados al transporte y las largas distancias hasta los mercados de venta.

Son indispensables políticas públicas que incluyan subsidios, inversión y programas de crédito comunitario para que las piangueras puedan financiar los costos

Resulta igualmente crucial construir infraestructura comunitaria de acopio, refrigeración y transformación que les permita almacenar, conservar y procesar la piangua bajo estándares adecuados para su comercialización formal.



iniciales de certificación sin comprometer la viabilidad de sus iniciativas económicas. Resulta igualmente crucial construir infraestructura comunitaria de acopio, refrigeración y transformación que les permita almacenar, conservar y procesar la piangua bajo estándares adecuados para su comercialización formal. Además, los altos costos logísticos asociados al mercado nacional requieren incentivos que reduzcan las tarifas de transporte, tanto aéreas como marítimas, para abaratar los costos de distribución y mejorar el acceso a los mercados. También resulta esencial la creación de reglamentaciones claras sobre la comercialización y exportación de la piangua, ya que estas pueden complementarse con la reciente reactivación del puerto del municipio, un elemento clave para fortalecer el comercio transfronterizo de este producto.

Asimismo, las políticas fiscales podrían incluir exenciones tributarias, tasas diferenciadas y procesos simplificados para favorecer a estas asociaciones que promueven economías culturales basadas en prácticas sostenibles. Estas acciones no solo beneficiarían a las piangüeras, sino que también favorecerían la protección los ecosistemas que ellas cuidan

como los manglares, esenciales para la pervivencia de sus comunidades y su entorno.

A pesar de que con su trabajo las piangüeras contribuyen significativamente al sostenimiento de sus hogares y a la economía regional, su esfuerzo no recibe el reconocimiento ni la valoración adecuados. Las concheras que no están asociadas son las más vulnerables. Estas mujeres y el manglar mismo son explotados sin recibir una retribución justa, un reflejo de la lógica extractivista y colonial que ha predominado históricamente en el territorio.

La situación es especialmente difícil para las mujeres que son jefas de hogar. Algunas intentan acceder a programas de asistencia estatal priorizados para jefas de hogar solteras o familias monoparentales. Sin embargo, esto puede profundizar su vulnerabilidad: algunas, por ejemplo, excluyen a sus esposos del SISBEN —a menudo hombres desempleados o involucrados en la economía informal— para no ser identificadas como parte de una pareja y así poder acceder a estos programas. Este hecho refleja la desesperación que sienten ante la falta de apoyo económico.



DE LA TIERRA AL CUERPO Y DEL CUERPO AL ESPÍRITU:

LOS CUERPOS-TERRITORIO DE LAS MUJERES PIANGÜERAS

La actividad de pianguar deja huellas físicas y emocionales profundas en las mujeres que la practican, especialmente en aquellas que comenzaron desde la niñez. Las mayores, quienes llevan décadas en esta labor, describen los efectos acumulativos de trabajar en el manglar: afecciones respiratorias, dolores concentrados en la espalda baja, la matriz, las caderas y las piernas, provocados por caídas entre los raiceros, las caminatas frecuentes sobre los troncos, la inmersión diaria en el frío del fango y el mar, y el contacto con aguas que muchas veces están contaminadas. A esto se suma la postura inclinada sobre las raíces del manglar, mantenida durante horas, varias veces por semana. Estos síntomas, muchas veces ignorados por la medicina convencional, cuando acuden a ella, las mujeres los describen junto a un agotamiento extremo y un dolor profundo que, con el tiempo, les aqueja no solo el cuerpo, sino también el espíritu.

Además de los impactos evidentes sobre sus cuerpos —como infecciones en la piel y en las uñas, y cicatrices dejadas por picaduras de animales venenosos como el pejesapo y la culebra de agua— las piangüeras también reportan infecciones vaginales y otros problemas de salud sexual y reproductiva, consecuencia directa de la exposición constante y prolongada al agua contaminada

y al frío. En el pasado, se abstenían de pianguar durante la menstruación, el embarazo o el posparto; sin embargo, hoy en día muchas no pueden permitirse esa pausa, pues la responsabilidad de sustentar a sus familias recae completamente sobre sus hombros. Para estas mujeres, detenerse para descansar, recuperarse o cuidar de sí mismas es “un respiro” que generalmente solo pueden darse en caso de una grave enfermedad.

La desconexión de los ciclos del cuerpo de la piangua es también la desconexión de los ciclos de su cuerpo femenino. Las economías extractivas y las condiciones de empobrecimiento en las que estas mujeres viven imponen ritmos que no respetan los ciclos del territorio ni los ciclos naturales y culturales de la vida humana y no humana. El relato de una mujer que sufrió una pérdida gestacional a los siete meses de embarazo tras caer de una raíz mientras conchaba refleja esta realidad desgarradora, en la que el sustento diario y las obligaciones económicas prevalecen sobre la salud y el bienestar. Los patrones extractivos no solo ignoran, sino que también vulneran los ritmos de los territorios y los cuerpos, generando una desconexión forzada entre ambos. La urgencia de subsistir crea un ciclo de explotación que impacta tanto a las piangüeras como al ecosistema del manglar.

Además de los desafíos físicos, algunas piangüeras hablan de una experiencia de desconexión emocional y espiritual, común entre quienes han realizado la labor por mucho tiempo. Esa sensación, que ellas definen como “no poder seguir adelante”, se convierte en una carga invisible. La fe religiosa y el conocimiento del uso de las *hierbas de azotea*, transmitido durante generaciones para aliviar “males” y dolencias, suelen ser los recursos a los que recurren ante un sistema de salud que no ha respondido adecuadamente a los padecimientos que, insisten, son consecuencia de esta actividad.

Para las piangüeras, estas hierbas tienen múltiples funciones que van más allá de su uso en los platos tradicionales. Además de emplearlas en sahumeros, las usan en “bajos” o baños de asiento y en bebidas ancestrales que previenen o tratan enfermedades como el “pasma” o la “frialidad”, un tipo de frío que, dicen ellas, penetra sus cuerpos debido al ambiente húmedo del manglar. Esta condición les provoca dolor de cabeza, molestias en la matriz y dolores óseos. Un ejemplo de estas bebidas es el Bororó, una mezcla que las mujeres de Asopezconcha crean a partir del destilado de caña de azúcar al que añaden hierbas como limoncillo, menta de palo, poleo, entre otras.

La preparación de esta bebida retoma los conocimientos y tradiciones asociados al charuco o al más conocido por fuera del pacífico Sur como Viche, el cual ha hecho parte de la cotidianidad de estas mujeres, en prácticas de medicina ancestral y partería, ligadas al cuidado físico y espiritual de su cuerpo cíclico. De las mayores, a quienes

les enseñaron a curar enfermedades con *botellas curadas*, las mujeres más jóvenes de la asociación han aprendido la transformación del destilado de caña de azúcar que compran hecho y al que añaden más de 30 hierbas medicinales. Si en Tumaco el curado se preparaba antes en función de cada dolor o enfermedad, el curado que hace Asopezconcha es según sus integrantes un curado que “cura todos los males”. Le pusieron el nombre de Bororó, una palabra con mucho arraigo en su familia y cultura, que, similar al bochinche, alude a la fiesta, al desorden, al alboroto e incluso a la pelea. A la bebida le dieron ese nombre porque, como ellas dicen, es “un bochinche de hierbas”

Consumen esta bebida antes y durante las largas jornadas en el manglar para enfrentar el frío y sobrellevar el esfuerzo físico que exige pianguar.

Además de los desafíos físicos, los cuerpos de estas piangüeras están expuestos a riesgos que trascienden su oficio y se amplifican debido a las violencias que enfrentan por su condición de mujeres en un contexto de guerra. Al igual que los ecosistemas del Pacífico sur, sus cuerpos son territorios en disputa, atravesados por múltiples violencias —neoliberales, estatales, racistas y coloniales— y, como el manglar, son invadidos, explotados y violentados bajo las dinámicas del extractivismo, el conflicto armado y las economías ilícitas que, en este contexto, forman un nudo inseparable.

A diario las piangüeras enfrentan el temor de encontrarse en el manglar con actores armados, delincuentes comunes o grupos ilegales que pueden robarles sus herramientas de trabajo, su canoa o motor,



e incluso agredirlas sexualmente. Estas violencias forman parte de un continuo de agresiones estructurales que históricamente han afectado a las mujeres negras en el Pacífico colombiano. Esta realidad se refleja con crudeza en las palabras de América, integrante de Raíces del Manglar: “En estos territorios en los que ha habido mucha violencia, uno como mujer no vale nada”.

El manglar, que para ellas es una fuente de vida, en el contexto del conflicto armado también las expone a lógicas de muerte. Los grupos armados han utilizado este lugar para ocultar armas y otros productos de sus economías ilícitas —como drogas y contrabando— así como para exhibir su control sobre la vida y la muerte en estos territorios, colgando cadáveres entre las ramas del mangle. Las mujeres piangüeras, cuya vida y subsistencia dependen del manglar, se ven forzadas a moverse entre estos riesgos. Ante la amenaza de ser involucradas en situaciones violentas, prefieren no reportar lo que ven porque desconfían de las autoridades o temen que los perpetradores estén cerca y tomen represalias. Así, el silencio y la discreción se

convierten en mecanismos esenciales para preservar sus vidas y proteger a sus familias.

Todos estos factores llevan a muchas piangüeras a expresar que no desean que sus hijas o hijos sigan sus pasos en la recolección de piangua. Su anhelo es que, gracias a los recursos obtenidos de su trabajo en el manglar, ellas y ellos puedan acceder a la educación universitaria y optar por empleos más seguros y con mejores condiciones. Esta situación revela una contradicción importante: por un lado, la necesidad de preservar la conexión con el manglar, visto como un espacio de sustento material y espiritual; por otro, la realidad de que el manglar y otros entornos habituales han comenzado a verse con miedo.

Aunque valoran profundamente la relación con el manglar, muchas piangüeras rechazan el trabajo arduo y los riesgos que la recolección de piangua implica. Para ellas, el manglar debe seguir siendo cuidado y protegido, pero sus hijas e hijos deben encontrar otras oportunidades que les brinden un futuro más estable y menos peligroso.





Vivero de mangle del rojo (*Rhizophora mangle*) de Raíces del Manglar. Fotografía de Luz Mary López.

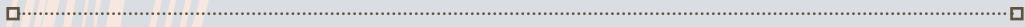


La Asociación Raíces del Manglar realiza la reforestación de 10 hectáreas de manglar. Fotografía de Luz Mary López.



ONTOLOGÍAS DEL CUIDADO:

SER Y ACOMPAÑAR EN EL CUERPO-TERRITORIO DEL MANGLAR



Las relaciones que las piangüeras mantienen con el manglar a través de su oficio —como pedir permiso, sahumar, agradecer, conversar, limpiarlo, sembrarlo y reforestarlo— están sustentadas en una ontología relacional (Arturo Escobar, 2014) o una ontología de la interdependencia (María Puig de la Bellacasa, 2017). Estas perspectivas suponen una forma particular de estar en el mundo y entender la vida en la que lo humano y lo no humano, e incluso seres “sobrenaturales” tejen de manera inextricable un entramado complejo de relaciones y vínculos de continuidad entre ellos (Arturo Escobar, 2014).

Desde esta perspectiva, el manglar, la piangua y toda la vida que los atraviesa no son simplemente recursos o un paisaje; son entidades sensibles y activas con las que



El manglar, la piangua y toda la vida que los atraviesa no son simplemente recursos o un paisaje; son entidades sensibles y activas con las que las mujeres mantienen conexiones vitales. Para ellas, el manglar es un ser vivo al que aman, con el que se comunican, al que cuidan y del cual también reciben cuidado.



las mujeres mantienen conexiones vitales. Para ellas, el manglar es un ser vivo al que aman, con el que se comunican, al que cuidan y del cual también reciben cuidado. Anabel Magallanes define el cuidado comunitario de esta manera:

“

El cuidado comunitario, para mí, se define en dos cosas: es el amor al territorio. Es la forma en que las personas expresan agradecimiento al territorio por todo lo que nos provee día a día. También se trata de lo que el territorio nos da; la naturaleza nos da el alimento y la economía. Entonces nosotros le devolvemos a ella mediante el cuidado, por ejemplo, nosotros hacemos el aseo en el mar y en las playas, también sembramos el manglar, que sabemos que es una barrera para evitar tsunamis.

”



En sus relatos las mujeres conectan el amor por el territorio con un trabajo concreto de cuidado y de organización al servicio del manglar, con implicaciones éticas y afectivas, y como una política vital en mundos interdependientes. Este tipo de cuidado no es solo un acto moral, altruista y amoroso, aunque esos aspectos puedan ser importantes en las motivaciones y decisiones que ellas toman para cuidar; el cuidado implica acciones de consecuencias materiales. Como advierte Pascal Molinier (2011), cuidar no es solo pensar en el otro o preocuparse intelectual o afectivamente por él, es *hacer algo* para mantener o preservar su vida. “De otro modo: No hay vida alguna posible sin cuidado” (Pascale Molinier, p. 5).

Cuando las mujeres de estas asociaciones hablan del manglar como padre, madre, hermano o familia, están refiriéndose a una relación social, no a una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con lo no-humano puede tener distintos protocolos, pero no se limita a ser una relación instrumental o de uso (María Puig de la Bellacasa, 2017). Así, el concepto de comunidad, tradicionalmente

centrado en los humanos, se expande entre las piangueras para incluir a los no-humanos: el manglar es la comunidad y la comunidad es el manglar. De este modo, el cuidado comunitario pone en el corazón de la lucha diaria por la subsistencia una economía de *cuidado y regeneración* que busca, al mismo tiempo, que asegurar la supervivencia humana, el florecimiento esperanzador de los seres que comparten una comunidad entendida más allá de lo humano.

A pesar de las condiciones económicas de subsistencia, las mujeres piangueras logran construir una relación significativa con el manglar que trasciende su percepción como un simple recurso material. Este vínculo está basado en la escucha y en la interacción con la vida que habita en él, reconociéndolo como un ser que responde a su presencia y que, de alguna manera, las anima a enfrentar los desafíos de su vida cotidiana.

El siguiente relato de Adriana Celmira, integrante de la Asociación Raíces del Manglar, revela esta conexión:

“

Dependiendo de cómo está el agua, nosotras nos vamos a las 3 de la mañana. Nos levantamos a las 2:30 para dejarles listo a los niños, porque tienen que ir al colegio. Si hay para hacerles algo de desayuno, se les hace, o si no, se les da su agüita caliente y uno también se toma su agüita caliente antes de salir. Uno se pone sus camisas, sus botas, su brasero, agarra su canasto, agarra el motor y se va con las compañeras a pianguar. Llegamos al manglar, nos ponemos a pianguar en distintos raiceros, nos dispersamos así, cada una a su lugar.

Entonces ahí empezamos a cantarle al manglar, empezamos a hablarle de ver cómo lo encontramos lleno de basura. Empezamos a hablarle y él empieza a entendernos, porque empieza a mover las hojitas, empieza a hacer brisa y uno empieza a sentir esa brisa, uno empieza a sentir que se transporta a un mundo diferente. Uno puede tener miles de problemas, pero al llegar al manglar, uno se llena de energía, de motivación, de ganas. Entonces uno empieza a hablar, y empiezan a salir las pianguas y empiezan las pianguas también a cantar. Las pianguas hacen “pla, tac, pla, tac”, hacen así, y cuando va subiendo la marea, también suenan tan lindo los cangrejos y el ruido de los palos cuando se tocan.

Eso es algo tan bonito, que te llena de energía y de motivación, y hace que tú vuelvas como con una forma diferente de ver tus problemas.

”



Como afirma Marisol de la Cadena (2019), la política y la economía modernas llevan largo tiempo “negociando” con estas formas de ver el mundo y sus prácticas, recurriendo a conceptos como “tradición”, “ritual”, “folklore”, “magia” o “creencia”, los cuales suelen ser “respetados” en la medida en que no interfieran con las políticas y economías dominantes¹¹. No obstante, la relación que las mujeres de estas asociaciones mantienen con el manglar no debería entenderse únicamente como espiritual o cultural, sino también como una acción derivada de una posición política, afectiva y ética. Ellas asumen esta posición aún en medio de las necesidades económicas más básicas, desafiando la concepción moderna de la naturaleza como un recurso explotable y asumiendo conscientemente y con acciones lo que esta visión significa para su sustento.

Para reducir su dependencia de la extracción continua de piangua, las mujeres de estas asociaciones han revitalizado, con creatividad e ingenio, saberes ancestrales y espirituales de las comunidades negras del Pacífico sur, diversificando así sus fuentes de vida¹². Han

11 Esta autora argumenta que la modernidad y el proyecto colonial establecieron una separación ontológica entre lo natural y lo humano, a partir de un lenguaje que dividía la ciencia y la política. Con base en textos de pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel y Marx, explica cómo esta división asignó a la ciencia la representación de la naturaleza y a la política la representación de lo humano. Este esquema, además, monopolizó la política para aquellos que representaban a la “naturaleza” desde la ciencia y la negó a quienes buscaban representar a lo no-humano a través de prácticas diferentes.

Dentro de esta división, afirma la autora, las representaciones no científicas de lo no-humano fueron relegadas con aparente seguridad y benevolencia al ámbito de la cultura, donde se les etiquetó de diversas maneras, como superstición, creencia, mito o ritual. Estas representaciones, en el mejor de los casos, se consideraban parte de otra “cultura de política” una que no pertenecía a la esfera de lo que se concebía como políticamente “real” (Marisol de la Cadena, 2012).

12 Aunque a lo largo del texto se habla de mujeres piangueras, para ellas la pianguería, más que un oficio de dedicación exclusiva, es un nodo económico dentro de una lógica de poliactividad en la que confluyen numerosos oficios y actividades productivas. En esta dinámica, ponen en juego todos sus saberes, no solo los

Las prácticas de conservación y regeneración de la piangua y el manglar son acciones comprometidas con un propósito que trasciende las fronteras del hogar y de las necesidades familiares. Son, en esencia, actos políticos, pues ejercen una forma de politicidad que cuestiona y actúa frente a la creciente dependencia de la población de los productos del ecosistema, a la explotación de este y de sí mismas.



implementado períodos de veda y descanso del manglar para permitir la reproducción de la piangua y han desarrollado productos derivados de ella, como empanadas y conservas. También han creado rutas turísticas en torno a la piangua y la pesca, además de elaborar y vender bebidas ancestrales, como el Bororó.

Asimismo, aprovechan las conchas para crear artesanías y exploran otros usos potenciales para este recurso. Sus ingresos se complementan con actividades como conferencias y participación en proyectos remunerados que surgen en el marco de la asociación. Finalmente, mantienen una negociación constante en busca de mejores condiciones de comercialización con Ecuador y los mercados locales, de modo que “el ciento de piangua” —cien pianguas—

cognitivos, sino también los afectivos, emocionales y relacionales. Tal y como lo describen Alejandra Gutiérrez, Eduardo Restrepo, Luisa Vega y Pedro Velandia (2021), la lógica de poliactividad, aunque en declive, sigue siendo una característica presente en la vida de la gente del Pacífico sur colombiano, donde es poco común que alguien se dedique por completo a un solo oficio.

obtenga un mejor precio, evitando así una extracción continua y excesiva.

Si bien pianguar ahora es un acto de supervivencia casi obligatorio para muchas personas en San Andrés de Tumaco, las prácticas de conservación y regeneración de la piangua y el manglar son acciones comprometidas con un propósito que trasciende las fronteras del hogar y de las necesidades familiares. Son, en esencia, actos políticos, pues ejercen una forma de politicidad que cuestiona y actúa frente a la creciente dependencia de la población de los productos del ecosistema, a la explotación de este y de sí mismas.

La política y la economía modernas tienden a ignorar estas dimensiones no utilitarias, relegando prácticas como el sahumero, el canto, la solicitud de permiso y el cuidado del manglar a la categoría de “supersticiones” o “creencias”, confinándolas al terreno de una especificidad cultural. Esto produce un “efecto de alterización” (Eduardo Restrepo, 2013) que presenta estas prácticas como características y definitorias de lo “étnico”, desconectándolas de su valor intrínseco. En consecuencia, estas prácticas permanecen en un lugar marginal dentro de las estructuras políticas y económicas hegemónicas, aunque sean superficialmente “respetadas”.

La realidad de que en el Pacífico sur haya personas que talan el manglar, lo contaminan o extraen conchas sin considerar su ciclo reproductivo es una muestra de que no existe una inclinación “natural” en ninguna comunidad —incluidas las afro— a mantener relaciones armónicas y sostenibles con el entorno. Aunque las personas de estos territorios pueden tener una relación cercana con el ecosistema manglar por hacer parte de él y depender de sus recursos para subsistir, la percepción de una “armonía ambiental” es

contraria, e incluso antagónica, a muchas de las racionalidades con las que las piangüeras deben lidiar cada día.

El Pacífico es una región en crisis ambiental, afectada por actividades extractivas de gran escala, impulsadas principalmente por capitales externos —madereras, mineras, industrias de palma de aceite y camaroneras—, así como por el cultivo, procesamiento y tráfico de drogas. Sin embargo, también enfrenta impactos a causa de las prácticas habituales de producción por parte de sus habitantes en la explotación forestal, la minería y la pesca, que están lejos de ser sostenibles.

Las y los habitantes de San Andrés de Tumaco no solo dependen del manglar para extraer recursos como la piangua, sino que también adaptan sus vidas a los materiales que este ecosistema les proporciona para sobrevivir en un entorno dominado por las aguas. En San Andrés de Tumaco, gran parte de la población se ha establecido en áreas que antiguamente correspondían a bosques de manglar. Este proceso ha ido de la mano de la tala de mangles, la sedimentación de los esteros mediante rellenos y la construcción de viviendas en playas y áreas de bajamar. Estas viviendas, comunes en regiones costeras como Tumaco, están construidas mayoritariamente con materiales como la madera del manglar, debido a su resistencia a la salinidad del agua marina y bajo costo en comparación con otros materiales de construcción¹³.

13 Según Ricardo Oviedo y Óscar Soto (2022), San Andrés de Tumaco enfrenta un déficit habitacional del 58,4 %, con una alta necesidad de Vivienda de Interés Social (VIS) y Vivienda de Interés Prioritario (VIP) en zonas urbanas y rurales. El 43 % de los usuarios de vivienda carece de título de propiedad, mientras que el 26 % arrienda y solo el 21 % tiene escrituras. En el casco urbano, el 70 % de la población vive en zonas de bajamar, en condiciones de extrema pobreza y en riesgo permanente de desastres naturales.



Durante las conversaciones, las mujeres de ambas asociaciones destacaron dos problemáticas que, para ellas, son las que más afectan al manglar. La primera es la tala indiscriminada de mangle, tanto por empresas madereras como por habitantes locales que lo utilizan para producir leña y carbón vegetal. La segunda es la contaminación del manglar, expuesto a residuos líquidos y sólidos tóxicos vertidos en el mar, entre los que se incluyen desechos humanos, químicos e industriales provenientes de viviendas y de industrias madereras, alimentarias y petroleras.

Como respuesta a estas problemáticas, las mujeres de Asopezconcha y Raíces del Manglar han emprendido diversas acciones para cuidar lo que muchos han descuidado colectivamente. Han establecido viveros donde cuidan las plántulas de varias especies de mangle en peligro de desaparecer, como el comedero, el mangle blanco, el guanero y el mangle rojo. Además, se dedican a reforestar áreas degradadas del manglar, sembrando estas plántulas en zonas afectadas por la tala y la contaminación.

Las mujeres de la asociación Raíces del Manglar, por ejemplo, protegen y reforestan 15 hectáreas del manglar conocido entre ellas como “El Raizal”, una zona colindante con sus viviendas que ha sido impactada por el relleno y la urbanización. En este lugar, implementaron una veda en la extracción de piangua, permitiendo su recolección solo cada seis meses. Para preservar las zonas reforestadas, también evitan que se construyan nuevas viviendas en esas áreas, ya que algunas personas retiran las plántulas para instalar allí sus casas. Durante el trabajo de campo, Silvia Magnolia mostraba las hectáreas de manglar talado y señalaba las áreas donde ellas han sembrado,

comentando con esperanza que, aunque tal vez ella no esté presente cuando esos manglares hayan crecido, al menos quedará su historia.

Paralelamente a las actividades de reforestación, las mujeres de estas asociaciones también realizan actividades en sus barrios, como jornadas de información sobre el papel fundamental de los manglares en el ecosistema y un trabajo conjunto con otras piangueras para concientizarlas sobre la importancia de respetar los tiempos de reproducción y maduración de la piangua. Asimismo, organizan talleres de reciclaje y elaboración de artesanías con los materiales reciclados, prácticas que no solo buscan conservar el entorno, sino también fomentar un sentido de colectividad y responsabilidad compartida en torno al cuidado de estos bienes comunes: el manglar y la piangua. De esta manera, transforman el acto de cuidar en un bien también común.

Las actividades están dirigidas tanto a personas adultas, muchas de ellas dedicadas a economías de subsistencia que afectan el ecosistema, como a niños y niñas, a quienes llaman “renacientes”. Al cuidar de las y los “renacientes” y transmitirles el amor por su territorio, especialmente por el manglar, las mujeres piangueras sienten que están cuidando al manglar y al cuidar del manglar y asegurar su pervivencia a largo plazo, sienten que también están cuidando a las y los renacientes. De este modo, ellas cultivan sus semilleros de mangle y sus semilleros de cuidadoras y cuidadores del manglar.

Otra práctica clave del cuidado que realizan las mujeres de Asopezconcha y Raíces del Manglar es la limpieza del manglar, con la que retiran semanalmente los desechos sólidos que se acumulan entre el fango y el

raicero; sobre esto, las mujeres explican que el manglar “llora” por la cantidad de basura que alberga. Sin embargo, enfrentan grandes dificultades para lograr una recolección efectiva ante un problema estructural. La ausencia de políticas públicas eficientes para el manejo y disminución de generación de residuos, así como la apatía de algunas personas hacia un manejo adecuado de la basura, exacerban las ya difíciles condiciones del territorio y de ellas mismas. Pues, en última instancia, son ellas, quienes, continúan siendo las principales responsables de la limpieza y el cuidado de su entorno. Así, el trabajo de limpieza y cuidado del manglar se convierte en una tarea interminable que sobrepasa sus capacidades y resiente sus cuerpos, los cuales, en sus relatos, aparecen casi siempre como cuerpos exhaustos.

Esta situación afecta también la sostenibilidad de algunas actividades económicas de las asociaciones, como el turismo comunitario, una de sus principales fuentes de ingreso. Las mujeres ponen de relieve que, mientras el servicio de recolección de residuos es más eficiente en las zonas turísticas, como en la zona de los grandes hoteles de la Isla del Morro, en otras áreas donde viven quienes realizan también la limpieza de esos otros lugares turísticos “blancos”, la basura se convierte en un problema crítico. Por ejemplo, a pesar de sus esfuerzos por recoger los residuos en los manglares y en las playas de sus barrios, el carro recolector municipal a menudo les niega el servicio, argumentando que la basura del mar y el manglar “no es basura” o que es “demasiado pesada” para transportarla. Las mujeres de Asopezconcha relatan: “Nos dicen que no la van a llevar que para qué nos embarramos. Nos regañan y maltratan”.

De acuerdo a los testimonios de estas mujeres, los programas de limpieza impulsados por el gobierno, tanto a nivel nacional como local, se concentran principalmente en momentos de alta afluencia turística, como diciembre, para proyectar una imagen positiva a las y los visitantes. A esta lógica “estacional” de aseo, que prioriza la imagen del espacio turístico sobre las necesidades diarias de las comunidades locales se le critica por ser racista: Mientras que las áreas turísticas reciben atención y recursos para su limpieza, los barrios alejados de los circuitos turísticos enfrentan problemas graves de acumulación de basura que afectan la salud pública, la calidad de vida y el sentido de comunidad. Esta desigualdad ignora la importancia de estos espacios, no solo para la subsistencia, sino también para el bienestar y la alegría de quienes los habitan.

Mientras que las áreas turísticas reciben atención y recursos para su limpieza, los barrios alejados de los circuitos turísticos enfrentan problemas graves de acumulación de basura que afectan la salud pública, la calidad de vida y el sentido de comunidad. Esta desigualdad ignora la importancia de estos espacios, no solo para la subsistencia, sino también para el bienestar y la alegría de quienes los habitan.







Concheras de la Asociación Raíces del Manglar, barrio El Porvenir
en San Andrés de Tumaco. Fotografía de Saulón Guerrero.



POSICIONAMIENTOS POLÍTICOS Y ECONÓMICOS

PARA CONSERVAR EL SENTIDO CÓSMICO DE LA VIDA



La experiencia de *interser* en un cuerpo-territorio-tierra sugiere que no existen la piangua, el manglar y las piangüeras como seres separados o autocontenidos. Del cuidado del manglar depende la piangua; de la piangua dependen estas mujeres; y del cuidado de estas mujeres depende, hoy más que nunca, el manglar. Como afirma María Puig de la Bellacasa (2017), “el cuidado es un problema humano, pero eso no lo convierte en un asunto exclusivo de los humanos” (p. 15). Este principio puede extenderse al ámbito de la economía y la política, ambas nacidas de problemáticas humanas pero que también trascienden lo humano.

En esta vasta e intrincada red que enreda y conecta, de múltiples, ineludibles y a menudo invisibles maneras, la vida, la muerte, el presente y el futuro de mundos humanos y más que humanos, las piangüeras revelan que en su mundo socionatural no solo los humanos cuidan y requieren cuidado. También muestran que la economía que practican excede la lógica capitalista, pues en sus decisiones sobre cómo subsistir se considera al manglar y a la piangua como seres con agencia, sensibilidad y capacidad de tomar decisiones. Para ellas, estas entidades no son simples recursos, sino existencias materiales que deben ser escuchadas, cuidadas y respetadas. Esta

representación de los actores no humanos –o más que humanos– rompe con la separación clásica entre “naturaleza” como recurso y “humanidad” como dueña del mundo.

Planteamientos como el de Marisol de la Cadena (2020), quien señala que deshacer una montaña para construir una mina, perforar el subsuelo en busca de petróleo o arrasar árboles para obtener madera no solo generan daño ambiental o crecimiento económico, sino que también pueden ser entendidos como la violación de redes de relación que sostienen la vida localmente (p.300), resuenan profundamente en el mundo de las piangüeras. Para ellas, la economía no se reduce a simples intercambios mercantiles, sino que forma parte de un tejido complejo de relaciones que sostienen la vida, integrando tanto lo humano como lo no humano.

Esta perspectiva, que Eduardo Kohn (2024) describe como una ontología que no alude a diferentes visiones del mundo, sino a diferentes mundos, plantea preguntas cruciales: ¿Qué significa para la economía reconocer la agencia de los no humanos o más que humanos? ¿Cómo se transforman conceptos como producción, trabajo o valor cuando se consideran las necesidades y ciclos de los seres no humanos? Y, además, ¿cómo reconfigura esta visión las nociones



La agencia de los no humanos o más que humanos? ¿Cómo se transforman conceptos como producción, trabajo o valor cuando se consideran las necesidades y ciclos de los seres no humanos? Y, además, ¿cómo reconfigura esta visión las nociones de propiedad, acceso y distribución, especialmente cuando los bienes comunes se comprenden no como recursos, sino como partes de relaciones interdependientes?

de propiedad, acceso y distribución, especialmente cuando los bienes comunes se comprenden no como recursos, sino como partes de relaciones interdependientes?

Estas reflexiones también llevan a replantear cómo se mide el bienestar económico. Si indicadores como el PIB son incapaces de capturar el equilibrio entre humanos y el mundo socionatural, ¿qué métricas podrían reflejar mejor la salud de estas relaciones y la regeneración de los ecosistemas? Estas preguntas no solo cuestionan las bases de la economía capitalista, sino que abren la posibilidad de imaginar economías basadas en la reciprocidad, el respeto y el cuidado mutuo, capaces de sostener mundos donde la vida, en todas sus formas, ocupa el centro.

El trabajo de las mujeres piangüeras representa un esfuerzo fundamental en palabras de Ailton Krenak (2023) para “despertar del coma” que mantiene a gran parte de la humanidad, consciente o no, participando en la catástrofe política y

ambiental. Sin embargo, en el proceso de cuidar un bosque que llora, las piangüeras, “guardianas del manglar”, se convierten en el bosque mismo, pues tanto ellas como el manglar necesitan cuidado y descanso.

Las mujeres se describen exhaustas de hacer un trabajo interminable e invisible, enfrentando la falta de respuestas contundentes del sector público y privado para combatir la contaminación, la deforestación y la presión extractivista que afectan al manglar. Este agotamiento resulta del descuido colectivo del Estado, el mercado y la comunidad, pero también, hace parte de lo que Françoise Vergès (2021), denomina una “economía del agotamiento”: un sistema que comenzó con la esclavitud colonial y continúa extrayendo trabajo gratuito de cuerpos feminizados y racializados.

Al final, ante la evidencia de un capitalismo que produce “desperdicio” y una creciente preocupación por un mundo limpio, las preguntas que quedan son: ¿A dónde se arroja ese desperdicio? y ¿Quiénes asumen la mayor carga de vivir con él y limpiarlo?

Mientras la industria extractiva, los mercados ilegales, los megaproyectos y los procesos estatales de desarrollo y modernización en San Andrés de Tumaco ensucian con sus desechos el mundo de las piangüeras y sus comunidades, ellas realizan a diario la limpieza, siembra y reforestación en condiciones precarias, casi siempre sin remuneración y con sus propios recursos. Ese trabajo, no remunerado, ni recompensado y frecuentemente menospreciado, se convierte en un subsidio para las economías que dependen de los manglares y la limpieza de las playas, así como para un Estado que, presionado por instituciones financieras globales, reduce el gasto social y aplica medidas de austeridad

que afectan principalmente a quienes ya viven en condiciones vulnerables. Mientras tanto, los bienes y recursos comunes se ven amenazados o mercantilizados bajo las lógicas extractivistas.

Aunque actualmente las piangüeras reciben apoyo de algunas agencias de cooperación y entidades públicas y privadas para la realización de sus actividades económicas y de reforestación del manglar, las decisiones que toman a diario para limpiar y cuidar el ecosistema se hacen ponderando sus necesidades más básicas. En palabras de Adriana Celmira: “Es triste la realidad. Porque nosotros lo hacemos con las uñas, con lo poquito que conseguimos. Compramos las chuspas para reciclar la basura. Dejamos de comprar una libra de arroz por comprar esto. Pero nosotras vemos que no alcanzamos solas”.

A pesar de que las mujeres piangüeras se sienten orgullosas de ser “guardianas del manglar” y de aportar su “granito de arena” para resistir al desmoronamiento de la vida que se impone en sus territorios, este trabajo no debe romantizarse sin cuestionar las violencias estructurales y relaciones de poder basadas en género, raza y clase que distribuyen de manera desigual la responsabilidad del cuidado. El hecho de que estas mujeres deban asumir el cuidado no solo representa una sobrecarga que las deja exhaustas y con poco tiempo, sino que también evidencia la irresponsabilidad de otros actores en su deber de garantizar la vida.

El cuidado, aunque redime y sostiene la vida en estos contextos históricamente desatendidos por el Estado, también reproduce desigualdades al distribuirse de manera desigual entre hombres y mujeres, entre mujeres cuyas experiencias y posiciones

son diversas, y en relación con el Estado y el mercado.

Todas las mujeres que participaron en esta fase de la investigación señalan que este trabajo no debería recaer exclusivamente sobre sus hombros. Critican los discursos estatales, académicos y mediáticos que, con un enfoque etnicista y sexista, tienden a interpretar sus decisiones cotidianas, políticas y económicas como una inclinación “natural” o “innata” de su cultura o género hacia el cuidado y el amor por el entorno. Para ellas, este enfoque simplista ignora la complejidad de los conflictos sociales y socioambientales que afectan su territorio, invisibiliza las condiciones de precarización y riesgo en las que realizan la extracción y comercialización de la piangua y subvalora su trabajo de cuidado comunitario y colectivo de las personas de su barrio y del manglar.

La idea de la mujer negra como “buena cuidadora”, inaugurada bajo la esclavitud y perpetuada por el capitalismo neoliberal, junto con la construcción colonial de imágenes como el “buen salvaje” o el “ecólogo por naturaleza” que Eduardo Restrepo (2013) analiza como claves en la etnización de las comunidades negras del Pacífico “naturalizan” que la responsabilidad de la limpieza y cuidado —un trabajo invisible, subvalorado y pocas veces recompensado— ha estado históricamente racializada.

Desde los años setenta, los feminismos han advertido que el cuidado, lejos de ser un acto inocente, amoroso y neutral a las relaciones de poder, está marcado por una división social, sexual, racial e internacional del trabajo. En esta lógica, la mayoría de quienes cuidan de las necesidades físicas

y emocionales de otros son mujeres, especialmente mujeres empobrecidas, racializadas y migrantes. Esta distribución desigual es, a su vez, una condición fundamental para la reproducción del capitalismo. Como señala Françoise Vergès (2011), “sin el trabajo de las mujeres de color, que es necesario, pero debe ser invisible (literalmente y en términos valorativos), el capitalismo neoliberal y patriarcal no funcionaría” (p. 105).

como centro el cuidado y para incluir a lo no-humano en las decisiones y en las representaciones de la economía y la política. Las piangüeras enseñan que el manglar y la piangua, no son solo recursos, si no unas entidades sensibles que deben ser parte de las decisiones que afectan su vida. Además, demandan reconocimiento de su trabajo y también su derecho al cuidado, entendiendo este como su legítimo derecho no solo a dar cuidado en condiciones dignas, sino a recibir cuidados y a autocuidarse.

El propósito de este análisis no es instrumentalizar las prácticas de cuidado mencionadas, bajo lo que Joan Tronto (2018) denomina un “cuidado paternalista”, que perpetúa desigualdades y omite discusiones sobre la necesidad de cambios colectivos que podrían hacer una diferencia significativa en la vida de estas mujeres. La imagen de las piangüeras como heroínas que aportan sus propios recursos para cuidar del manglar y garantizar el sustento a largo plazo de la piangua refuerza desigualdades de clase, raza y género.

El cuidado comunitario, como se ha explorado en este análisis, está estrechamente vinculado con lo económico. María Puig de Bellacasa (2017) señala que, aunque desde una perspectiva productivista el tiempo consagrado a mantener y reparar de la vida de otros, así como a construir relaciones afectivas con los seres con los que se comparte el planeta, se considera “tiempo desperdiciado”, no puede haber producción, crecimiento hacia el futuro ni innovación sin un compromiso con el cuidado diario.

Mientras los modelos neoliberales globales mantengan un enfoque colonial, antropocéntrico, occidentalizante, androcéntrico y racista, estas prácticas afectivas con seres sensibles y con el territorio seguirán siendo vistas como “rituales” o “esoterismo” propios de ciertos grupos o culturas, dejándolas al margen de los debates fundamentales de la economía y la política en general. Esta visión no solo precariza el trabajo de las piangüeras, sino que también pone en riesgo la continuidad de ontologías interdependientes, esas que, desde diferentes lugares, mantienen vivo lo que Ailton Krenak (2023) llama el “sentido cósmico de la vida”. Este concepto subraya el hecho inevitable de que nadie está separado

Este testimonio es un llamado, por un lado, a lo que desde el campo de la economía feminista se ha promovido como la redistribución, reconocimiento, reducción, recompensa y representación del trabajo de cuidado a través de políticas públicas que promueven una nueva organización social de los cuidados, pero también a la acción conjunta para fortalecer estos haceres económicos y políticos que tienen



y que “nos movemos en constelación” (Krenak, 2023) o, como dice Anabel Magallanes: “en esta red que es la vida, yo soy tú, tú eres yo, y tú eres el manglar, y el manglar soy yo”.

Las palabras de Adriana Celmira transmiten la esperanza y la fuerza una interconexión en la que otros asuman la parte del cuidado de ellas y de su territorio que también les corresponde:

“

Nosotras estamos en esta lucha que decidimos luchar. Para que nuestro Tumaco esté reflejado en un buen ambiente, para que podamos respirar ese ambiente sano, libre de contaminación. Para que no nos enfermemos, para que vivamos activos y sonrientes, tanto nosotros, seres humanos, como el manglar. Porque el manglar ahí va a sonreír. Va a decir: ¡Ya estoy libre!, ¡ya estoy sano!, ¡ya estoy empoderado! Entonces, así mismo nos vamos a sentir nosotras como mujeres, como jóvenes. Nos vamos a sentir orgullosas. Y ustedes, como entidad, se van a sentir orgullosos de que en cada territorio fueron a hacer una bonita labor: a cambiar el mundo, a transformarlo, a hacer la paz que queremos ver en nuestro territorio en general.



Bibliografía:

.....

Arango, Luz Gabriela. 2011. El trabajo de cuidado ¿servidumbre, profesión o ingeniería emocional? En Luz Gabriela Arango y Pascale Molinier (eds.). El trabajo y la ética del cuidado (91-109). La Carreta Editores- Universidad Nacional de Colombia

Cabnal, Lorena. 2010. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: Lorena Cabnal y ACSUR- Las Segovias. Feminismo diversos: el feminismo comunitario. Recuperado en: <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Cámara de Comercio de Tumaco. 2023. Dinámica social, económica y empresarial. Estudios económicos 2022. Recuperado a partir de <https://www.cctumaco.org>

Chávez, Valentina. 2012. Y se lo llevó la tunda... Tradición oral y control social para el equilibrio de la vida: Estudio de caso en una población de Piangueros del barrio el Morrito (Tumaco-Nariño), 2010. *Revista ANTROPACÍFICO* 2012-2014. (10 11,12). 55-66. Recuperado en: <https://www.unicauca.edu.co/fchs/sites/default/files/ANTROPAC%C3%8DFICO%20Vol.%2010-11-12%202012-2014.pdf>

de la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Díaz Juan., Vierira Carlos., Melo Giovanni. (eds). 2011. Diagnóstico de las principales pesquerías del Pacífico colombiano. Fundación MarViva. Colombia. Bogotá.

Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA. Colombia Medellín.

Gutiérrez Alejandra., Restrepo Eduardo., Vega Luisa., Velandia Pedro. 2021. Pasando trabajo. Economía y vida campesina afrodescendiente en el Pacífico sur colombiano. / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH. Colombia. Bogotá.

Krenak, Ailton. 2023. *La vida no es útil*. Traducción de Cecilia Palmeiro. Eterna Cadencia Editora. Argentina. Buenos Aires.

Molinier. Pascale. 2011. Antes que todo, el cuidado es un trabajo. En Arango Luz Gabriela y Molinier Pascale (eds). *El trabajo y la ética del cuidado*. pp. 15-21. La Carreta/Universidad Nacional de Colombia. Colombia. Bogotá

Oviedo Ricardo y Soto Oscar. 2022. Caracterización socioeconómica de pescadores y concheras del Distrito Especial de Tumaco, 2022. Observatorio Social Universidad de Nariño, Sistema General de Regalías, Universidad Nacional de Colombia. Colombia. San Andrés de Tumaco.

Puig de Bellacasa María. 2017. *Matters of care: speculative ethics in more than humans world*. University of Minnesota Press. London. Minneapolis.

Restrepo, Eduardo. 2013. Etnización de la negritud: invención de las comunidades negras en Colombia. Popayan: Universidad del Cauca.

Tavera, Hector. 2010. Documento síntesis. Caracterización, diagnóstico y zonificación de los manglares en el departamento de Nariño. Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial -MAVDT- y Corporación Autónoma Regional de Nariño -CORPONARIÑO- WWW Colombia. Colombia. Bogotá.

Tejada, Olga. 2022. Raíces de mangle: complejos habitacionales para especies marinas. *Revista Aquaciencia*, 1(1). 20 - 22 . Recuperado a partir de <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/aqc/article/view/2327>

Tronto, Joan. 2018. Economía, étnica y democracia: tres lenguajes en torno al cuidado. En Arango, Luz Gabriela., Amaya Adira., Perez-Bustos Tania; Pineda Javier. *Género y cuidado, teorías, escenarios y políticos*. Universidad Nacional de Colombia. Universidad de los Andes y Pontificia Universidad javeriana. Colombia, Bogotá.

Vergès, Françoise. 2021. Capitaloceno, desperdicio, raza y género. En No todas las feministas son blancas. pp. 103-130. Traducción de Martha Cerezales, Luis Martínez y Jesús Ortiz. Textos (in) surgentes. Editorial La Voragine.





Fotografía de Natalia Elisa Londoño Ortiz.



2.

SEMBRANDO ALIMENTO COSECHAMOS VIDA:

LA EXPERIENCIA DE CUIDADO COMUNITARIO DEL CORREDOR
AFROALIMENTARIO DEL NORTE DEL CAUCA

COSECHA NARRATIVA: POLIFONÍAS DEL CUIDADO

8 de octubre de 2024, Villa Rica, Cauca

Por: **Arely Collazos** (Grupo Semillas), **Aracely Lobo** (Red de Mujeres del Norte del Cauca - Redmunorca),
Carlos Ararat (Corporación Colombia Joven - CCJ), **Anyela León González** (Grupo Semillas),
Luis Fernando Gonzales Lobo (Consejo Comunitario Quebrada Tabla), **María Consuelo Lasso** (Redmunorca),
Julio César Rodríguez Castrillón (CCJ).

Documentación y edición: **Natalia Londoño Ortiz** (Ministerio de las Culturas).

Somos mujeres y hombres cuidadores afrodescendientes del norte del departamento del Cauca. Somos hijos, hijas, madres, padres, amigos, vecinos y familiares. Nos gusta la naturaleza y todo lo relacionado con la vida. Somos multiplicadores, propagadores y polinizadores de saberes y semillas; como ellos, somos activos, buenos compañeros y compañeras, y hacemos parte de una red de solidaridad.

Se dice que en la vida hay que sembrar un árbol, y nosotros hemos sembrado más de 200. Defendemos la diversidad de la vida, el territorio, la familia, la comunidad,

la dignidad del pueblo afrodescendiente del norte del Cauca y la de todos los pueblos. Por eso, defendemos nuestro hogar y la posibilidad de gozar y vivir haciendo lo que nos gusta.

Cuidamos la vida y la finca tradicional como legado ancestral de nuestros antepasados para la soberanía alimentaria. Velamos por el bienestar de las comunidades y las familias a través de la investigación, la denuncia, las labores culturales y el apoyo mutuo. Usamos con respeto lo que nos da la naturaleza. A través de las organizaciones sociales, enseñamos, aprendemos a enseñar y cuidamos con amor para el bienestar de todos y todas. Protegemos a través de las



plantas medicinales y enseñamos cómo sanar y cuidar el cuerpo. Evaluamos nuestras acciones, considerando sus efectos positivos y negativos en la comunidad.

La finca tradicional es un refugio de protección para la familia y el ecosistema; es el espacio físico que tenemos para el cultivo de alimentos y medicinas. Es un lugar donde encontramos el amor con el que se sostiene la vida, ya que la siembra y el encuentro fortalecen la identidad y la comunidad. Como cuando nos sentábamos junto al fogón a comer y a compartir historias desde la oralidad. Así hemos transmitido los saberes dentro de la finca; por eso es un ejemplo de resistencia y de resiliencia. Allí practicamos la agroecología intuitiva y cuidamos las especies sin usar agrotóxicos, sino con lo que da la finca misma. La finca tradicional es la sombra, la frescura, el lugar de comadreo e intimidad. La cuidamos porque la pérdida de la tierra lleva al desarraigo, y porque sin ella no hay comida.

La finca tradicional es un símil del bosque seco tropical, que permite la existencia de un corredor de biodiversidad, pero también

de historias y saberes. Ese es el Corredor Afroalimentario, una apuesta regional por la vida y la naturaleza. Es un espacio que genera conocimiento sobre las formas de vida de las comunidades y nos permite tener relaciones distintas con la gente, las especies y los seres humanos y no humanos. Es una apuesta por conservar el alimento, las semillas, las historias, los haceres y saberes. Allí están las especies como el plátano, el cacao, el maíz y la yuca, de donde proviene nuestra cocina tradicional; también están las danzas con machete o esgrima, donde aparece el machete como herramienta de trabajo en la finca. En las danzas se replica la vestimenta de la finca: camisa anudada y pantalones remangados. De ahí viene nuestra música, así como la música de la fuga, que surge de los palenqueros que se *fugaron* de las haciendas esclavistas de este territorio.

El Corredor Afroalimentario es un sueño, una apuesta por dignificar un territorio que ha sido azotado por las violencias del desarrollo, el despojo de la tierra y los bienes comunes. El corredor es un espacio para la vida digna, por donde transitan las semillas, el alimento y la cultura. Es un corredor de naturaleza, arte, tradiciones y oralidad.



La finca tradicional es un refugio de protección para la familia y el ecosistema; es el espacio físico que tenemos para el cultivo de alimentos y medicinas. Es un lugar donde encontramos el amor con el que se sostiene la vida, ya que la siembra y el encuentro fortalecen la identidad y la comunidad.



Esta propuesta es producto de la asociación entre personas con los mismos ideales, porque el cuidado comunitario es la colaboración entre todos, enfocándonos en las necesidades físicas, emocionales, culturales y espirituales. La asociatividad es la capacidad de trabajar en colectivo; es compromiso con la posibilidad de tejer caminos con los demás, unidos para conservar la salud de los territorios y defender nuestros derechos. Es un proceso que permite que nos juntemos en torno a temas cotidianos y construyamos y consolidemos estrategias que nos permitan



crecer juntos y juntas. Es la juntanza de diferentes pensamientos e ideas con un objetivo en común.

Juntas, nos comprometemos con el cuidado comunitario, una estrategia para protegernos los unos a los otros y considerarnos como un mismo ser, un tejido. Creemos en proteger y conservar con las diferentes personas con las que convivimos, porque si nos salvamos, nos salvamos juntos. Si cuido a los demás,

me cuido a mí mismo. El cuidado comunitario es la ayuda mutua en la comunidad. Por eso, apostamos por estar pendientes de todos, cuidar a los niños y personas adultas, mantener nuestra alimentación, nuestras semillas, haceres, saberes y sabores. El cuidado comunitario es el deber de todas y todos frente a quienes están a su alrededor. Es vida digna y amor. Se refleja en las acciones y métodos que desarrollamos en el día a día, en nuestra cotidianidad.



Comité por la defensa del territorio afronortecaucano - 2024. Fotografía de John Fredy Sánchez.



Introducción

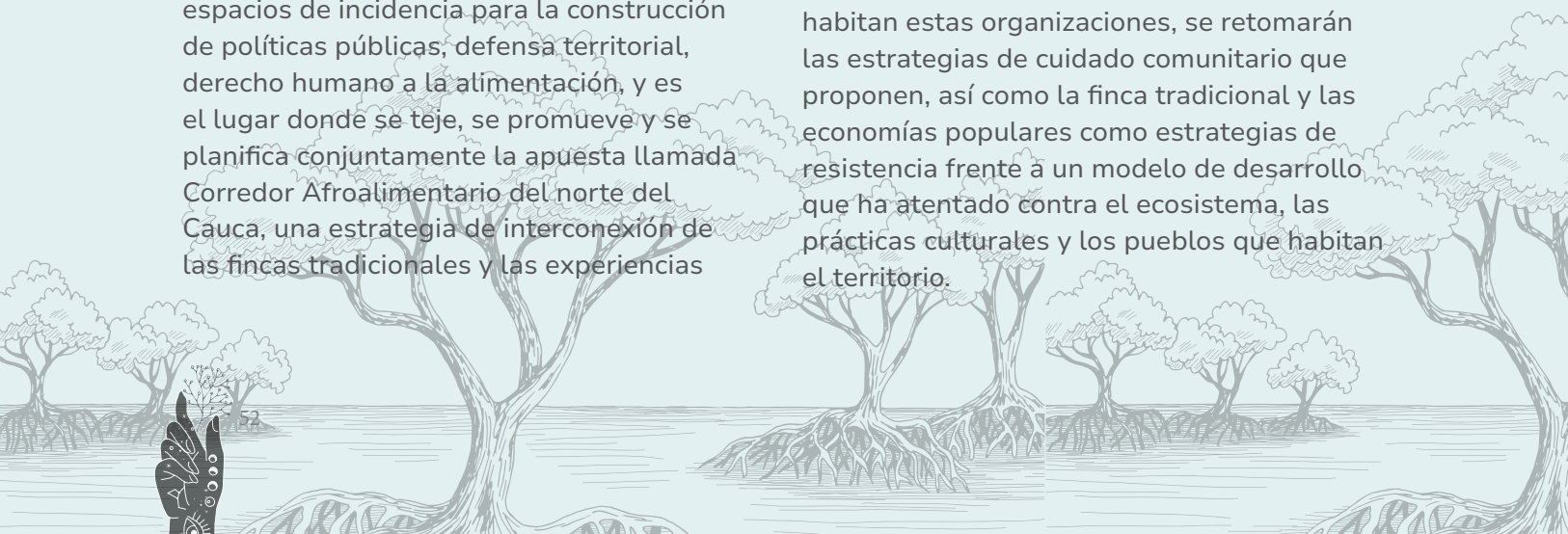
En el norte plano del Cauca, en el valle geográfico del río Cauca, entre las vastas extensiones de caña de azúcar, parques industriales, chircales y minas de arcilla, es posible encontrarse con pedazos de tierra frescos, espesos y sonoros: pequeños oasis entre el desierto de caña, o “monstruo verde”, como también le llaman. En estos oasis habitan cientos de especies animales y vegetales, muchas de las cuales alimentan a los municipios aledaños. La finca tradicional, finca ancestral o simplemente finca¹ es el nombre de ese sistema alimentario familiar, tan antiguo como la presencia de las comunidades negras que huyeron de sus esclavizadores entre cuatrocientos y ciento cincuenta años atrás. Desde su nacimiento, ha estado en peligro de desaparecer, y su permanencia está asociada a la resiliencia de los pueblos. Sin embargo, se mantiene viva y participa de la interconexión de las especies, los saberes, las prácticas culturales, las economías populares y los sabores del territorio.

En este texto se retomará la experiencia de cinco organizaciones de la sociedad civil de Villa Rica y Puerto Tejada, que construyeron una plataforma de participación llamada Comité por la Defensa del Territorio Afronortecaucano, donde se promueve la articulación estratégica entre organizaciones, espacios de incidencia para la construcción de políticas públicas, defensa territorial, derecho humano a la alimentación, y es el lugar donde se teje, se promueve y se planifica conjuntamente la apuesta llamada Corredor Afroalimentario del norte del Cauca, una estrategia de interconexión de las fincas tradicionales y las experiencias

de economías populares y propias. Sus componentes clave son el sistema de mercados afroalimentarios, la red de custodios y custodias de semillas, un vivero comunitario para la propagación de semillas nativas, grupos de ahorro comunitarios, un proceso de investigación popular y formación de liderazgos comunitarios llamado Escuela Itinerante Casilda Cundumí, y una apuesta por el turismo cultural y agroalimentario, que busca fortalecer las prácticas culturales como la cocina tradicional, las fritangueras, las peinadoras, los peluqueros, los artesanos, los vicheros, los músicos, los bailarines y los esgrimeros de la región. También han adelantado acciones con tres instituciones educativas en torno a los entornos escolares saludables y la alimentación.

Las organizaciones que integran el comité son la Corporación Colombia Joven (CCJ), la Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), el Grupo Semillas, el Consejo Comunitario Quebrada Tabla y el Colectivo Sabor Ancestral.

Para hablar de este corredor, de su apuesta de interconexión y de las fincas tradicionales, también se retomarán algunas de las problemáticas y conflictividades ambientales que se presentan en el territorio, y se buscará relacionarlas con sus orígenes coloniales y con el discurso y modelo del desarrollo, que ha impactado la subregión del norte del Cauca. Reconociendo el contexto en el que habitan estas organizaciones, se retomarán las estrategias de cuidado comunitario que proponen, así como la finca tradicional y las economías populares como estrategias de resistencia frente a un modelo de desarrollo que ha atentado contra el ecosistema, las prácticas culturales y los pueblos que habitan el territorio.



El territorio

Entre las cordilleras Oriental y Occidental, al sur de Colombia, se extiende la cuenca geográfica del río Cauca y sus afluentes: los ríos Palo, Guengüé, Negro, La Teta, Desbaratado, Mondomo, Ovejas y Pescador. En este valle interandino, a unos 800 msnm, se encuentra el bosque seco tropical, uno de los ecosistemas en vía de extinción en Colombia. Sus tierras se caracterizan por un suelo fértil, lluvias distribuidas a lo largo del año y un clima cálido con alto brillo solar, elementos que han promovido su vocación agrícola. El departamento del Valle del Cauca y el norte del Cauca están cobijados por este ecosistema, que ha sido desplazado por el modelo agroindustrial de caña de azúcar, un monocultivo que se extiende por más de 238.000 hectáreas.

Estas tierras narran la historia de la explotación que se remonta a la llegada de los españoles al Valle del Cauca y la instauración de haciendas, plantaciones y minas de oro. De estos valles huyeron los pueblos indígenas para evitar ser esclavizados, y muchos fueron exterminados en la búsqueda y ambición por el oro, así como en los duros trabajos en las minas y plantaciones. Hacia los años 1600, comienza la importación transatlántica de personas esclavizadas, que poblaron las haciendas, plantaciones y minas entre los siglos XVI y XIX. Se conoce que “la mayor parte de los esclavos provenía de tres áreas de la costa occidental de África: Senegal, Guinea y Angola. En su mayoría, vinieron de Guinea (...) Las grandes naciones africanas de las cuales provenía esta gente eran: Ashanti, Fanti, Yoruba, Ibo, Congo, Iwu y otras” (Taussig y Rubbo, 2011, p. 42).

Una de esas haciendas, la Hacienda La Bolsa, construida por la Compañía de

Jesús y vendida a la familia Arboleda en 1688, fue una de las más grandes haciendas esclavistas del norte del Cauca, donde además se realizaban procesos de evangelización. En el siglo XIX, muchas de las personas esclavizadas de la Hacienda La Bolsa huyeron y se asentaron en lo que hoy se conoce como Villa Rica. De otras haciendas como Japío, Quintero o Perico Negro, huyeron los cimarrones que poblaron lo que hoy se conoce como Puerto Tejada, Guachené, Padilla y Caloto, junto a Corinto, Buenos Aires, Suárez, Caldono, Jambaló, Toribío y Santander de Quilichao, que componen lo que se conoce como el norte del Cauca.

Los negros cimarrones huyeron de las haciendas y usaron estrategias para integrarse al ecosistema. En sus peinados llevaban semillas para sembrar alimentos y dibujaban caminos hacia los refugios contruidos con palos, conocidos como palenques o quilombos. Según Nery Guzmán (2024): “Muchas veces, la forma de preservar las semillas era a través de los peinados, de las trenzas pegadas que nosotros llamamos tropas. Esto permitía llegar a un lugar, tener un alimento que sembrar y organizar el espacio para asegurar la vida de la familia”.

En los palenques se asentaban para defenderse de los esclavizadores utilizando diversas técnicas y herramientas, entre ellas posiblemente el machete, por el cual deriva el arte marcial negro, la esgrima con machete y bordón. Estas tierras, que alguna vez fueron cultivadas con algodón, maíz y yuca por los pueblos indígenas, se volvieron famosas por el cacao, el tabaco y el aguardiente de los palenqueros, quienes durante más de un siglo lucharon por preservar su libertad (Taussig y Rubbo, 2011), incluso durante las gestas de independencia.

Según Patiño y Hernández (2020):

“

Según los relatos orales negros, Villa Rica se fundó por primera vez en un caserío denominado La Cecilia, conformado por negros y negros libres después de la abolición de la esclavitud en 1851. Posteriormente, se trasladó al sitio conocido como El Chorro, donde se establecieron casas de bahareque con techo de paja y se trabajaron las tierras en las primeras fincas de pancoger (plátano, yuca, cacao, maíz) y ganados. En la oralidad se guardan elementos de la resistencia afro: se menciona un sitio de negros huidos de La Bolsa y otras partes, probablemente un palenque conocido como El Cucho de Angola, ubicado a orillas de la quebrada San Jorge, cerca del río Cauca. Hoy, Villa Rica se asienta en antiguos terrenos de La Bolsa, por donde pasaba el camino real que venía de Jamundí, sitio conocido como Llanos del Terronal.

”

Allí nació la finca tradicional afrocaucana, finca ancestral o simplemente finca, un sistema de agricultura familiar que buscaba replicar el ecosistema del bosque seco tropical, sembrar comida y proveer un refugio para el nuevo pueblo libre. Desde entonces, en la finca se siembran plátano, cacao, tabaco, maíz, yuca, café, caña, iraca, árboles frutales y hortalizas. De la finca viene el pancoger, los materiales con los que se construían las casas de barro y bahareque y los instrumentos musicales; de allí surge la cocina tradicional en fogón de leña, así como los cantos, adoraciones y bundes en torno a los momentos más importantes de la vida comunitaria, como el nacimiento o la muerte. También se cantan las fugas, nombradas así por el acto de fugarse de las haciendas. De la vida en la finca y los ciclos de la cosecha y siembra nacen los bailes, como el baile del cacao, y las prácticas relacionadas con la faena campesina, la vida comunitaria y el corte o cosecha de la caña de azúcar, también conocido como la zafra. En la finca también nace la esgrima caucana, con sus probables orígenes en los palenques de las cuencas del

río Palo y Cauca, conocidos también como Monte Oscuro. Estos lugares se mantuvieron resguardados durante la colonia debido a las inundaciones de la zona plana, que por temporadas era tierra inundable y de difícil acceso (Cárdenas, 2019).

Las organizaciones como cuidadoras de vida

Villa Rica es uno de los municipios del norte plano del Cauca que presenta más experiencias organizativas. Luis Fernando Gonzalez Lobo, del Consejo Comunitario Quebrada Tabla, explica que esto se debe a que la gente de Villa Rica, que antes pertenecía a Santander de Quilichao, era muy pobre, a diferencia de Puerto Tejada, lo que llevó a la población a buscar el apoyo mutuo y la asociatividad por necesidad. Por otro lado, la cercanía a la ciudad de Cali potenció la presencia de la Universidad del Valle a través de las investigaciones y procesos de liderazgo. Esto se integró a la tradición de los finqueros y finqueras, en la

que se practicaba el cambio de manos. Desde los años 80, se han consolidado en Villa Rica organizaciones sociales de diversos tipos, como asociaciones de finqueros, sindicatos, colectivos juveniles y redes que interconectaban a Villa Rica con otros municipios cercanos, como Guachené, Caloto, Puerto Tejada, Miranda, Padilla y Corinto.

Las organizaciones juveniles nacieron en el contexto del movimiento antimilitarista, buscando alternativas al servicio militar y aportando a las propuestas de la Séptima Papeleta durante la Constituyente de 1991. Las organizaciones de finqueros surgieron para enfrentar la expansión del monocultivo de caña y fortalecer las redes y la colaboración entre el campesinado afrocaucano. Más adelante se profundizará en las dinámicas de despojo que se han vivido en el norte del Cauca. También se consolidaron redes de mujeres, consejos comunitarios, juntas de acción comunal y ONG de alcance nacional que comenzaron a hacer presencia en el territorio, entre otras figuras que trabajaban, unas de manera articulada y otras desarticuladamente, frente a problemáticas como las ambientales, el despojo y la violencia juvenil.

Actualmente, en Villa Rica, Padilla y Puerto Tejada, hace presencia el Comité por la Defensa del Territorio Afronortecaucano, integrado por la Corporación Colombia Joven (CCJ), la Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), el Grupo Semillas, el Consejo Comunitario Quebrada Tabla y el Colectivo Sabor Ancestral.

- La CCJ es una organización que nació en 1991 en el marco de los movimientos juveniles; fue fundada por profesores, líderes y estudiantes. Trabaja con

semilleros de niños, niñas y jóvenes en procesos de formación artística y cultural, en temas de gestión comunitaria, así como temas de género y soberanía alimentaria. Promueve la investigación popular, la denuncia y la participación política.

- Redmunorca es una organización de mujeres del norte del Cauca con participación de mujeres afrodescendientes, mestizas e indígenas, esta nació en 1994 con el objetivo de promover la participación política de las mujeres, fomentar el liderazgo, darles a conocer sus derechos, y promover su autonomía económica. El Grupo Semillas nació hace treinta años con el objetivo de acompañar al campesinado en sus luchas, defender las semillas nativas y criollas y promover las prácticas agroecológicas. Trabaja en la conservación y uso sostenible de la biodiversidad, en los derechos colectivos sobre los territorios y la soberanía alimentaria.
- El Colectivo Sabor Ancestral proviene de una experiencia de base juvenil, que propone laboratorios de cocina tradicional intergeneracionales, promoviendo el intercambio entre sabedoras mayores y niños, niñas y jóvenes. Fomenta la experimentación con sabores de la finca tradicional, recetas antiguas y el uso de hierbas y hortalizas.
- El Consejo Comunitario Quebrada Tabla es un ente étnico territorial de las comunidades negras de Villa Rica, de las veredas Aguazul y Chalo, que nació en el 2013 en el marco de los lineamientos de la Ley 70; sin embargo, aún no cuenta con un territorio colectivo. Se viene adelantando el trabajo en torno a la conservación de



prácticas culturales y la reafirmación de la identidad étnica.

Una de estas organizaciones que estaba trabajando con los finqueros tradicionales, el

Grupo Semillas, lanzó una escuela itinerante de investigación popular en 2014. Como cuenta Aracely Lobo, médica tradicional perteneciente a la Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca octubre 2024):

“

Se le llamó escuela itinerante porque había personas de diferentes partes que eran de fuera del municipio. Participantes de Santander, de Guachené, de Corinto, de Padilla, de Miranda, también de Puerto Tejada. Más tarde decidimos ponerle un nombre a la escuela, Casilda Cundumí. Lo que se hacía en la escuela era investigar las problemáticas que tenía nuestro municipio. Una de esas investigaciones dio inicio al Comité por la Defensa del Territorio Afronortecaucano, porque se hizo una investigación sobre los huecos producto de la minería de arcilla.

”

Estas investigaciones populares, lideradas por los finqueros y finqueras, líderes de organizaciones sociales y miembros de consejos comunitarios del territorio, permitieron una articulación coordinada entre las diferentes organizaciones hacia un objetivo común: la denuncia de esta práctica extractivista que se había instaurado desde los años 80, pero que en ese momento había tenido un auge, dejando cientos de huecos o lagos en terrenos donde antes había fincas.

La asociatividad se convirtió en una estrategia para proteger los liderazgos territoriales, ya que esta investigación sobre minería de arcilla dejó en evidencia una problemática: el saqueo del suelo y de la tierra en la zona rural del municipio de Villa Rica. Esto dejó a su paso hoyos o lagunas de hasta 40 metros de profundidad, sumado a las afectaciones generadas por el paisaje industrial y el monocultivo de caña. Así lo narra Arely Collazos, del Grupo Semillas:

“

El comité nace a partir de los conflictos que se generan aquí en el norte del Cauca por causa de la minería de arcilla, el monocultivo de caña de azúcar, de maíz transgénico, por los estragos que se han hecho a nivel de los recursos comunes como el agua, a través de la contaminación de los ríos. Buscamos que el territorio nortecaucano sea un territorio donde no se destruya la naturaleza, que se conserve su agua, que se conserve su biodiversidad, tanto de fauna como de flora, pero que también se conserven los conocimientos tradicionales, porque es sabido que cuando se pierde una especie también se pierde la tradición, el uso y la historia de esos alimentos. (2024)

”

Para estas organizaciones, fue clave no solo ser parte de un colectivo, sino también integrarse en plataformas más amplias que agruparan los objetivos de todas las organizaciones. La defensa del territorio nortecaucano se convirtió en el horizonte común. Hoy en día, este territorio no solo está amenazado por los paisajes del monocultivo,

la minería y los parques industriales, sino también por la expansión acelerada de ciudades como Cali, Palmira y Jamundí, que buscan integrar los municipios rurales del norte del Cauca en un proyecto de zona metropolitana. Sobre esto, Carlos Ararat, director de la Corporación Colombia Joven (CCJ), comenta:

“

Nadie desconoce que los esfuerzos que cada organización hace son importantes, pero cada organización por su lado no genera bulla ni cambios mayores si no se une con otras. Tener organizaciones articuladas que hagamos mensajes en conjunto, que pongamos los logos juntos, incluso, nos ha permitido permanecer en el territorio y autoprotegernos, porque aquí hay varias violencias: hay violencia de género, juvenil y también violencia por parte de los grupos armados legales e ilegales. Por ejemplo, cuando estamos haciendo investigaciones, mucha gente dice: ‘No hablen de ese tema’. Uno de los elementos que ha permitido nuestra protección es que cuando vamos a hablar en lugares hostiles, donde hay compradores de tierras y demás, decimos: ‘Nosotros hacemos parte del Comité por la Defensa del Territorio Afronortecaucano’, y ese nombre permite que esas personas no vean a Julio o a Charlie, sino a una organización o varias organizaciones. Entonces, piensan: ‘No puedo meterme con esa persona porque no está haciendo un liderazgo individual’. Entendemos que en el territorio del Cauca los liderazgos individuales son los que más han producido muertes. Si alguien asume la defensa del río Palo y va, denuncia y actúa solo, esas personas son las que más han sido asesinadas porque asumen un liderazgo individual. Nosotros dijimos: ‘No, el liderazgo debe asumirse entre todos y todas’. En ese ejercicio, la unidad entre muchas organizaciones nos permite tener un autocuidado, un cuidado relacional y comunitario. (Carlos Ararat, entrevista, 2024).

”

La asociatividad para la apuesta del Corredor Afroalimentario se vuelve entonces una herramienta de construcción comunitaria. Para Nery, del Colectivo Sabor Ancestral, la asociatividad “es una herramienta que nos permite tejer sociedad, que nos permite seguir construyendo en juntanza. Yo lo traduciría como juntanza. Juntanza de fuerzas, juntanza de talentos, de ideas. Es

la posibilidad de construir fuerzas mayores que permitan alcanzar un objetivo. Y en este caso, el corredor afroalimentario, pues es justamente eso, es la asociación de muchas fuerzas que trabajan por un objetivo en común” (Nery Guzmán, 2024).

Estas organizaciones, hicieron visible un ejercicio complejo que integra las prácticas



culturales del territorio, las especies y semillas nativas, y a las mujeres y familias unidas a través del Comité, evidenciaron en la defensa de la finca un ejercicio complejo que integra las prácticas culturales del territorio, las especies y semillas nativas, y las mujeres y familias que participan de la urdimbre del tejido comunitario. Pero no son las fincas aisladas, sino su encuentro, lo que va anudando el corredor de vida que busca interrumpir el paisaje del desarrollo. La apuesta del Comité es recuperar el territorio norte-caucano de los proyectos agroindustriales y extractivos, reverdecer el bosque seco tropical y retejer las prácticas culturales asociadas a la finca tradicional, la cocina tradicional, el arte y la cultura. Arely Collazos, una de las finqueras que hacen parte del Comité y que tiene una de las casas de semillas llamada El Renacer, menciona que “estamos frente a la recuperación del territorio y eso es un cambio cultural, que pasa primero por la conciencia y el corazón

de la comunidad, por eso es preciso mantener la tierra que todavía está en manos de las familias” (Entrevista Arely Collazos, 2024).

El Corredor Afroalimentario nace como una propuesta para leer el ordenamiento territorial comunitario y comprender la dimensión cultural y comunitaria de la alimentación. Como apuesta, integra los siete municipios del norte plano del Cauca, “por donde transitan los alimentos, las semillas y la vida” (Grupo Semillas, 2023). Este corredor resignifica los corredores que han atravesado esos valles: los del narcotráfico, las armas, el contrabando y el comercio de personas esclavizadas. Ahora, se propone un corredor de alimentos, especies, afectos, redes de solidaridad, asociatividad y cuidado comunitario. Un corredor que proteja y defienda el ecosistema y el paisaje, porque, como señala Anyela León, psicóloga y secretaria técnica del Comité:

“

“Cuidar es proteger al otro o a la otra desde lo que hacemos. Yo creo que el cuidado debe ir más allá de una visión de ser humano, sino que tenemos que establecer el cuidado por el entorno, porque nosotros como seres humanos no nos podemos apartar de la ecuación del planeta. Debemos mirarnos de manera sistémica con nuestro entorno” (Anyela León, 2024).

”

Estas organizaciones proponen la cohesión social de sistemas tradicionales de producción de alimentos en el espacio físico y simbólico, en donde prosperan las semillas y las economías propias. Algunos de los principios del Corredor Afroalimentario son la conservación de las semillas criollas y nativas; la agroecología y la agricultura familiar, étnica y comunitaria; la economía local sin intermediación; la conservación

de los ecosistemas como sustento de vida; el agua como bien común y la planificación comunitaria del territorio.

Esta iniciativa emerge del trabajo comunitario y sostenido de las organizaciones, y de una mirada regional de la zona plana del norte del Cauca, que se ve azotada por los monocultivos de caña de azúcar, los cuales cubren el 55 % de Villa Rica, el 80

% del territorio de Guachené y el 72 % de Puerto Tejada. La apuesta del corredor es interconectar patios productivos familiares, huertas urbanas y periurbanas, formas de economía propia y las fincas tradicionales.

Paisaje del despojo: el monstruo verde y la promesa del desarrollo

Para comprender la potencia de esta apuesta por el trabajo en red y que cuida la vida, es importante profundizar en el contexto para entender cómo se ha construido el paisaje del despojo en el norte del Cauca. Desde la existencia de las haciendas coloniales, las plantaciones como la de caña de azúcar fueron muy importantes para la economía. Así mismo, “desde finales del siglo XVIII, la hacienda Japío (actuales territorios de Santander de Quilichao, Caloto, Guachené y Villa Rica), de propiedad de la familia Arboleda, se dedicaba a la explotación de arcilla para la elaboración de ladrillos y tejas con mano de obra esclavizada” (CCJ, 2018, p. 15). Ambas problemáticas, tanto el monocultivo de caña como la minería de arcilla, tienen un origen colonial en sus formas de explotación y, en el proceso, han pasado a manos de la industria privada. Tanto la siembra de

la caña criolla para los trapiches como la alfarería artesanal son prácticas que se han ido desplazando debido a la agroindustria y la explotación a gran escala.

El monocultivo de la caña de azúcar presentó una particular aceleración en los años sesenta, después de la Revolución Cubana, cuando Colombia se convirtió en la despensa de azúcar de Estados Unidos. Muchas de las tierras del norte plano del Cauca fueron vendidas o arrendadas para el monocultivo mediante procesos de coerción, respondiendo al negocio de la agroindustria que impulsó la creación de los primeros ingenios azucareros entre las décadas de 1950 y 1960: La Cabaña, Incauca, El Naranjo y Bengala, así como ASOCAÑA, fundada en 1959.

Posteriormente, en los años setenta, durante el periodo conocido como “la revolución verde”, el programa de Desarrollo Rural Integrado (DRI) incentivó la siembra de cultivos transitorios como el maíz, la soya, el trigo y el sorgo, utilizando semillas certificadas e impulsado por una apuesta agrícola de Estados Unidos que exportó agroquímicos, variedades modificadas de semillas y maquinaria. Así llegaron los transgénicos a Colombia, desplazando también las semillas nativas.

“

Los créditos de la Caja Agraria estaban orientados a la siembra de monocultivos de cereales y soya, con deficiente asistencia técnica y sin acompañamiento en la comercialización. Esto llevó a la quiebra de muchos agricultores, lo que se tradujo en el remate de sus tierras, siendo los ingenios azucareros los principales oferentes y beneficiarios finales de dichas tierras (CCJ, 2018, p. 17).

”





Fotografía de Natalia Elisa Londoño Ortiz.

Desde los años ochenta, se ha intensificado también la minería de arcilla para la producción de ladrillos, “impulsada por la creciente demanda, especialmente en ciudades como Cali, Palmira y Popayán. Debido a esto, se han instalado empresas ladrilleras reconocidas, obteniendo títulos mineros y permisos ambientales de explotación a gran escala, desplazando la alfarería artesanal y generando la transformación del paisaje” (CCJ, 2018, p. 15). Estas minas de arcilla son huecos de hasta 30 metros de profundidad que crean lagos estancados debido al cambio del nivel

freático, lo que ocasiona que los aljibes se desocupen. Esta problemática, en ocasiones, pasa desapercibida frente a la vastedad del monocultivo de caña de azúcar, pero cada vez genera más hoyos en el territorio.

Un tercer elemento llegó a componer el paisaje del despojo después del desbordamiento del río Palo en los años noventa, que llevó a la Ley Páez (Ley 218 de 1995), la cual otorgó exenciones tributarias a los parques industriales, fábricas y zonas francas para asentarse en la zona plana del norte del Cauca.

“

En el análisis de Teodora Hurtado, “Treinta años de protesta social”, se realiza una periodización de estos conflictos en torno a la apropiación y tenencia de la tierra y los recursos para el norte del Cauca en cuatro etapas que resultan útiles dentro del análisis:

- a) 1851-1910: liberación de los esclavos y nacimiento de la economía campesina;
- b) 1910-1950: prosperidad y autonomía de la economía campesina;
- c) 1950-1985: industrialización azucarera, disminución de la tenencia de la tierra y pérdida de autonomía y liderazgo regional;
- d) 1985-2000: proletarianización de la población (Jaramillo, Londoño, Sánchez, 2015).

”

Aracely Lobo Ararat, de la Red de Mujeres del Norte del Cauca, expresa la complejidad de esta problemática:

“

El otro de los desafíos es que nosotros no somos los que mandamos en nuestro territorio, otros son los que mandan sobre él y son los que nos dicen qué es lo que debemos comer. Otro de los desafíos que hemos tenido es el monocultivo de la caña. Entonces, por un lado, la caña nos abarca la tierra y, por otro lado, la minería de arcilla nos deja los huecos. También es que las fumigaciones que trae la caña han destruido las pocas fincas tradicionales que han resistido, porque esto es una resistencia, y esa resistencia, ese cuidado, es un cuidado comunitario, un cuidado individual y un cuidado espiritual. ¿Por qué? Porque la tierra es la que nos da el alimento, y si nosotros la destruimos, la contaminamos, pues no vamos a tener qué comer. (Aracely Lobo Ararat, entrevista, octubre 2024).

”

Es posible decir, entonces, que las personas en el norte del Cauca han experimentado una serie de despojos, que van desde la pérdida de la tierra para cultivar hasta los escenarios donde se expresan las prácticas culturales. Con la agroindustria y las actividades extractivas, se modifica el paisaje: se pierden semillas, especies animales y vegetales; los ríos se desvían, contaminan o mueren sus peces; se talan árboles centenarios; y las personas quedan aisladas entre el monocultivo. Con la pérdida de las especies y la contaminación, también se pierden

historias, memorias de los abuelos, sabores de infancia, prácticas recreativas como nadar en los ríos, y se fractura la vida comunitaria.

Despojos ecológicos

En la mayor parte del departamento del Cauca no hay agua potable. De hecho, en Villa Rica hay personas que venden el agua en pimpinas, recogida en *El Chorrillo*, un nacimiento en el piedemonte. En la mayoría



de los casos, los ríos están contaminados con los agroquímicos utilizados para fumigar los cañales, o han sido desviados para regar los cultivos. Las miles de hectáreas de caña han sido sembradas sobre el bosque seco tropical nativo, y la siembra extensiva llega hasta la orilla de los ríos, a pesar de que debe mantenerse una ronda hídrica de 30 metros. Hoy, el borde de los ríos es caña, lo que también provoca erosión del suelo.

Aunque los cultivos han cambiado en su forma extensiva, la finca tradicional se ha

mantenido con los años. Por ello, podría decirse que existen “articulaciones” y “fricciones” con el paisaje, que ahora se ha transformado en el paisaje de la caña. Estas articulaciones responden a dinámicas perpetuadas como los “despojos ecológicos” y las “expropiaciones silenciosas” (Jaramillo, Londoño, 2015), que ocurren a través de la coerción, el desplazamiento ecológico y el hacinamiento en los centros urbanos.

Asociadas al cultivo de caña están las fumigaciones aéreas, que hacen madurar



Fotografía de Natalia Elisa Londoño Ortiz.

prematuramente los cultivos de la finca, y las quemadas masivas, que producen pavesa o ceniza de caña. Esto deriva en el despojo de aire limpio, la desviación y contaminación de los ríos, y finalmente el aislamiento. Las grandes extensiones de monocultivo comenzaron a fragmentar los corredores de fauna y flora, las conexiones entre las fincas, los guaduales y los bosques. Estas conexiones fueron reemplazadas por carreteras entre los cañales y vías de desarrollo encementadas, por donde transitan los trenes cañeros. Este aislamiento siguió impulsando la venta o el arrendamiento de la tierra para la caña. Donde el tejido social se fragmenta, el robo de las cosechas aumenta, y la finca tradicional escasea cada vez más.

La tierra es despojada de las familias, pero también de sus microorganismos y su capa vegetal, al ser sometida a los agroquímicos, a los cultivos transgénicos y al agotamiento del monocultivo. Esto hace que la tierra y las plantas se vuelvan dependientes de los productos industriales, ya que, como en todo monocultivo, la falta de diversidad llama a las plagas. El despojo de la tierra también es literal con la minería de arcilla, ya que la extracción de la tierra y la capa vegetal desplaza a la finca tradicional e impacta el paisaje y su relación con los humanos que lo habitan. Esto afecta la producción de alimentos o pancoger, ya que la pérdida de la tierra es la pérdida del alimento.

Como la caña de azúcar, existen muchas manchas verdes o *monstruos verdes*,

como se les conoce en el norte plano a los monocultivos. No es la especie la responsable, ya que la caña ha convivido siempre con el plátano, el café y el cacao en la finca tradicional, y tanto el plátano como el café son monocultivos en otros territorios de Colombia. El problema radica en el modelo del monocultivo, que trae las problemáticas. Este modelo busca homogenizar los cultivos, y el desarrollo que tanto promocionan los letrados en los trenes cañeros busca homogenizar la vida de los pobladores. Las especies cargan consigo un saber, que se articula a los procesos culturales y sociales. La agroindustria homogeniza el paisaje, desplaza los ecosistemas y a los seres humanos y no humanos que los habitan.

En este sentido, las expresiones del desarrollo en el norte del Cauca han afectado el cuerpo-territorio, una noción retomada de las luchas de las feministas comunitarias e indígenas, “un concepto práctico que evidencia cómo la explotación de los territorios comunes, comunitarios (urbanos, suburbanos, campesinos e indígenas), implica violentar el cuerpo de cada quien y el cuerpo colectivo por medio del despojo” (Gago, 2011, p. 97). Un territorio que está tejido en relaciones de afecto y familiaridad. Un territorio que es a la vez cuerpo, que es a la vez historia. Porque la finca es también la historia de los padres y los abuelos, es el cuerpo colectivo e individual, es un conjunto de afectos y memorias.



“

Aquí todos terminamos siendo familia de una u otra manera, entonces siempre se siente el cuidar al otro porque es mi primo, mi amigo, mi vecino, mi hermano. El cuidado se vuelve una responsabilidad social de cierta forma, que si bien no está pactada en ningún lado, está intrínseco en nuestras relaciones, sentir que lo que le pasa al otro también afecta mi tejido social, porque si el otro se desvía un poco o está pasando una necesidad, pues también va a generar un impacto alrededor. Entonces, el cuidado comunitario acá es esa responsabilidad social que sentimos, la visión de que si uno está bien, todos estamos bien (Nery Guzmán, 2024).

”

Así como el bienestar colectivo afecta al individual, el bienestar de la tierra, del agua, del aire y del ecosistema afecta al territorio, sus habitantes y las redes de afecto que lo componen.

Trenzando el refugio y el cuidado a través de las economías propias

Es en este contexto que el paisaje de la finca tradicional ha sostenido las economías culturales, populares y comunitarias, que son las apuestas por las economías propias. Aquí se da lugar al refugio y al cuidado que se sostienen en el pensamiento y la tradición de las gentes cimarronas que lucharon por su libertad.

En el norte del Cauca es importante distinguir entre la tierra y el territorio. “La tierra es el espacio físico y material, pero el territorio es un sistema mucho más grande; es un

ecosistema social y cultural que permite construir vida, es un espacio lleno de símbolos y significados” (Grupo focal con Arely Collazos y Anyela León, 2024). Las transformaciones en el paisaje del valle geográfico del río Cauca han impactado en el territorio, así como en las prácticas y modos de vida de las personas.

En el territorio, construido por historias, narrativas, símbolos y significados, está la finca tradicional. En ella, las economías populares perviven entre los cultivos de pancoger y en torno a ellos, entre las estéticas propias, las peinadoras y fritangueras, los músicos, bailarines y cantaoras. La finca tradicional es el crisol del territorio, un lugar donde se construye la vida, donde se tejen las prácticas asociadas al alimento, y donde se experimenta el gozo de lo comunitario. Actualmente, es un espacio de resistencia, por lo que los bailes y músicas aluden a la finca, pero ahora se realizan fuera de ella:

“

De hecho, en las fincas es que se hacían los bailes; en la finca es donde se hacía la comida y se experimentaba la parte gastronómica. En la finca es donde se aprendía la esgrima y donde se hacían las fiestas en los patios, en las fincas y alrededor de ella. Lo que pasa es que ahora no se ve tanto porque ahora, con el despojo, la gente le tocó más bien cuidar su pequeña parcela que tiene para seguir sembrando y resistiendo. La finca tradicional es música, es arte; la música siempre ha estado allá, lo que pasa es que la desplazaron (Entrevista Charlie Ararat, 2024).

”

Hoy en día, entre el paisaje hirviente del monocultivo, la finca es sombra y refugio. Para Lelis Viáfara, quien heredó la tierra de su madre, la finca es alimento. Ella, una finquera adulta mayor de la vereda Aguazul

de Villa Rica, cuida su finca y enseña a los niños y niñas las recetas de cocina tradicional. Hace parte del grupo de sabedoras del Colectivo Sabor Ancestral y, al explicar la abundancia de la finca tradicional, dice:

“

Si se necesita un limón, uno va a la finca, lo consigue. Uno cultiva un banano, llegó el momento que lo necesitó, fue a la finca, lo corta. Un vecino viene, necesita cañagria², guayaba coronilla, se le corta. En mi finca, por lo menos, hay mango, mandarino, mandarina, limón, hay banano cachaco, hay guanábanos, varios árboles frutales, hay comida siempre (Lelis Viáfara, 2024).

”

Sin embargo, entre la simplicidad de la finca como lugar de refugio o alimento, se

encuentran articulados otros elementos. De hecho:

“

La finca (para los finqueros) aparece como el espacio donde se entremezclan las tradiciones locales heredadas de padres y abuelos, las esperanzas familiares, las trayectorias biográficas personales, las redes de afectos, las memorias sociales de experiencias de despojos y resistencias en la región, y las múltiples intervenciones de organismos de cooperación y agencias estatales (Jaramillo y Londoño, 2015).

”



La posibilidad de no siempre tener que comprar la comida, sino contar con alimento y sustento en casa, marca la diferencia en municipios donde el desarrollo ha expulsado a las personas de sus tierras. La mayoría de los hombres en los municipios del norte plano del Cauca trabajan en los ingenios o en los parques industriales como obreros, operadores de maquinarias o supervisores. Sin embargo, los altos cargos o directivos son ocupados por personas que vienen de otras regiones. Por su parte, las mujeres, debido a la pérdida de la finca y de su sustento alimentario, así como a la transición a las casas urbanas, han migrado al trabajo en los ingenios y parques industriales, y muchas se dedican al trabajo doméstico en hogares

de Cali. Las mujeres rurales que no trabajan en el servicio doméstico se convierten en cacharreras, temporeras o trabajan en labores de mantenimiento de cultivos.

Los y las jóvenes también han terminado trabajando en los ingenios y parques industriales, pero muchos han sido cooptados por las redes del narcotráfico, que utilizan la vía Panamericana como corredor del narcotráfico. Aunque en la zona plana del norte del Cauca no se cultive la hoja de coca, estos municipios forman parte de los trayectos y eslabones de transporte que facilitan su comercialización, lo que implica que los pueblos también se ven afectados por estas dinámicas.

“

El narcotráfico tiene un impacto fuerte en nuestra región, porque es conocido por todos que el tema del microtráfico sí permea nuestros jóvenes. También se presenta el tema de consumo problemático de sustancias psicoactivas y, cuando se hace el acercamiento, uno se da cuenta de que realmente es algo que está al alcance de los chicos (Nery Guzmán, 2024).

”

Por este motivo, existe el objetivo de resignificar la palabra *corredor*, transformándola de un corredor de narcotráfico o violencia en un corredor de vida, cultura y biodiversidad.

Arely Collazos, finquera del municipio de Puerto Tejada, logró conseguir su pedazo de

tierra hace seis años en la vereda Barragán del municipio de Guachené y decidió dedicarlo a la preservación de semillas nativas, sembrando más de doscientas especies. Es una de las sabedoras de la Red de Custodios y Custodias de Semillas. Su finca se llama *El Renacer*, y al hablar de su terreno menciona:





Han sido fincas donde los ancestros tomaron el ejemplo del bosque tropical seco e idearon la finca tradicional, sembrándole especies diversas que servían para su alimentación y además para conservar su tradición gastronómica, que también es parte fundamental de toda persona que está en un territorio, porque son los seres humanos los que se acondicionan al paisaje, no al revés (Entrevista a Arely Collazos, 2024).

La finca es un lugar para compartir, un espacio de complicidad donde se preservan y cuidan las semillas. Es un lugar para los intercambios y las economías propias, para el cambio de

manos o la minga, en donde se intercambia el trabajo. También es un lugar para tramitar los problemas, un tejido de afectos que participa del paisaje. Según Tobón:



En el esquema de comunidades a escala íntima (Harvey, 2007, p. 191), la finca tradicional se construye de sueños realizados en la comprensión del territorio y de la vida. Se trata de relaciones de dependencia que se despliegan en intercambios recíprocos, distribuidos en redes de vecindad, consanguineidad, amistad, compadrazgo y colectividad. En estas relaciones sociales se sostienen la economía, la política, la educación y la justicia, que tienen como base una cosmovisión compartida que sentipienza la sacralidad de la vida (Tobón, 2019, p. 107).



Asociadas a la finca están las cacharreras, mujeres que venden los productos de la finca en los mercados o quienes hacen *requisa*, es decir, recogen los sobrantes de los procesos de cosecha de cualquier cultivo. Asimismo, relacionado con el consumo preferencial de plátano y la presencia de gallinas y pollos de diferentes tipos, se venden los fritos habituales: la papa aborrajada, el aborrajado y las patas de pollo fritas. Del legado de los palenques provienen los diferentes peinados

y trenzas, entre los cuales las peinadoras componen tejidos que expresan también las estéticas propias.

El sancocho de pipilongo, el fru fru de plátano, las marranitas, el champús, la mazamorra, la lulada, las arepas chorreadas, la longaniza de cerdo, los fríjoles con hogao, las galletas negras y el sabor del fogón de leña son protagonistas de la cocina tradicional. La cocina narra las historias de

las semillas y los afectos asociados a ellas. Hay unos afectos especiales asociados a cada especie, unos que hablan de las memorias, de los platos de la infancia, de los recuerdos de la familia, los afectos alimentarios (Natalia Londoño; 2015). Estos participan de la relación de intimidad con la finca, con el refugio fresco que alberga al plátano con el que se hace la colada, a los frutos que comen los niños cuando juegan, a los sabores y recuerdos que aún permanecen allí. Alrededor del fogón de leña, y en las épocas de adoraciones al Niño Dios, llegan las cantaoras y los instrumentos, al igual que con los bundes, que se tocan cuando muere un niño.

Las economías populares perviven entre los cultivos de pancoger, las estéticas propias, las peinadoras y fritangueras, los músicos, bailarines y cantaoras. La finca es un lugar donde se construye la vida, se tejen las prácticas asociadas al alimento, y se experimenta el gozo de lo comunitario.

Red de Custodios y Custodias de Semillas

La Red de Custodios y Custodias de Semillas está compuesta por 18 finqueros y finqueras de Villa Rica, Padilla, Guachené y Puerto Tejada, en su mayoría personas mayores reconocidas en el territorio como sabedores y sabedoras. Estas personas trabajan en colectivo en espacios formativos para compartir saberes tradicionales, salvaguardar las semillas nativas y los conocimientos asociados a ellas, así como participar en espacios de intercambio de semillas. En el Corredor se reconoce la finca como patrimonio

cultural alimentario del pueblo afro del norte del Cauca. Esto implica el deseo de que la finca y lo que representa sean protegidos: “porque la finca es como la vida misma, es la herencia de nuestros ancestros. Necesitamos que se defienda y que no se acabe” (Anyela León, entrevista, 2024).

Los custodios de semillas llevan las semillas a sus fincas, las cuidan, hacen crecer las plantas y las propagan. También buscan mantener los usos medicinales, alimentarios y culturales de las especies. Estos conocimientos se tejen y comparten en los espacios formativos del Corredor. Además, las organizaciones acompañan a los custodios mediante formaciones sobre agroecología, conservación de semillas, salud, construcción de redes entre agricultores y finqueros, y en ocasiones apoyan con dotaciones para quienes forman parte de la red.

Sistema de Mercados Afroalimentarios

Por otro lado, el Comité ha impulsado el Sistema de Mercados Afroalimentarios, una estrategia de circuitos cortos de comercialización que busca integrar a todos los municipios del Corredor y mantener el valor en el territorio. Estos espacios son lugares de encuentro de las economías populares: los finqueros, artesanos, vicheros, médicas y médicos tradicionales, fritangueras, cocineras tradicionales, peinadoras, músicos, poetas, bailarines, niños, niñas y la comunidad en general se reúnen allí. Nery, del Colectivo Sabor Ancestral, lo describe:



“

El mercado es un modelo de economía propia con un sentido ambiental, ya que busca reducir el camino que a veces tenemos que recorrer para obtener un producto. Por ejemplo, nosotros para adquirir nuestras verduras tenemos que traerlas de Santander, pero en Santander ya las trajeron de otro lugar, de Silvia, de Popayán, y son recorridos muy largos que están generando también un impacto ambiental por el uso de gasolina. Los mercados buscan hacer más cortos los circuitos económicos, lo que también genera un impacto positivo en el ambiente, pero también en la parte económica, porque en parte el costo de los alimentos tiene que ver con el transporte.

Entonces, al hacerlo más cercano va a disminuir estos costos y lo va a hacer más asequible. Y lo que incluye el mercado afroalimentario es toda una experiencia de intercambio de saberes, porque es un espacio donde vas y compras un plátano, pero la persona que te vende el plátano te va a comentar qué tipo de plátano es, cómo lo cosechó, incluso qué puedes preparar con él y si te vende una planta te dirá para qué sirve. El mercado afroalimentario es un encuentro comunitario interesante donde también te encuentras cultura, porque nosotros no pensamos el territorio separado, sino que es un compendio de todo. Entonces, mientras nos alimentamos, también hay música alrededor, porque realmente así se da en nuestra comunidad. Mientras las matronas cocinaban y ponían sus ollas grandes para los hijos, también había por ahí música, alguien sacaba el tambor. Hoy en día encuentran también medicina ancestral, plantas y hierbas medicinales, hay platos típicos, hay gastronomía propia, hay intercambio de saberes a través de la oralidad, y hay alimentos sanos cultivados de las fincas tradicionales. (2024, Sabor Ancestral).

”



En el mercado Afroalimentario. Archivo Comité por la defensa del territorio afronortecaucano. 2024. Fotografía de John Fredy Sánchez.

Actualmente hay dos mercados que se realizan, con cierta periodicidad, en la vereda Perico Negro de Puerto Tejada y en el casco urbano de Villa Rica, allí, el colectivo Sabor Ancestral participa con las sabedoras que hacen parte del grupo preparando recetas tradicionales y hablando de ellas; así mismo se presentan grupos de danza, música y narración oral que hacen parte de los procesos formativos de la Corporación Colombia Joven. Este sistema, como otros elementos dentro del Corredor

busca apoyar los procesos de la economía circular, garantizar la venta de productos sin intermediarios y construir escenarios comunitarios para el encuentro. Se busca también incentivar a los finqueros a mantener su producción, así como a las personas que transforman los productos de la finca o hacen parte del tejido del territorio a través de la estética, la cocina, la artesanía o el arte.

Para Arely Collazos, por ejemplo, los mercados afroalimentarios son:

“

Una forma de ayudar, porque si solamente le decimos a la gente siembre y, cuando sea el momento de la cosecha, no puede sacarlo, ¿qué hacemos? Entonces la apuesta es sembrar para mí y sembrar para los demás, para poder ayudar a mi comunidad. Porque no todos tenemos el privilegio de tener un pedazo de tierra, y como se nos metió la fiebre del pavimento, porque ya no queremos pisar tierra, entonces pavimentamos los patios, pavimentamos todo, y luego nos enfrentamos a la realidad de que el pavimento no alimenta. Porque quien da el alimento es la tierra (2024).

”

Por otro lado, para Anyela León (2024) “en estos espacios se busca promover la agroecología, la economía solidaria, el encuentro, la juntanza y la cultura”.

Grupos de Ahorro y Crédito Autogestionados

Los grupos de ahorro y crédito son iniciativas comunitarias que iniciaron en

2018 y están enmarcadas dentro de las acciones del Comité por la Defensa del Territorio Afromortecaucano. Estos grupos comenzaron con un colectivo que ahorró de manera conjunta y estableció acuerdos de colaboración. Cada miembro puede acceder a préstamos con intereses muy bajos y un tiempo amplio para devolverlos.

Además, los grupos realizan actividades para recaudar fondos, como viajes colectivos, rifas o eventos de bienestar y cuidado. Según Anyela León:



“

Nosotros buscamos poner el cuidado en el centro, entonces no es solo encontrarse a ahorrar, sino para hacer actividades que promuevan el bienestar cultural, corporal, social. Es un espacio para la juntanza y la cohesión social, donde hacemos juegos, paseos, intercambio de saberes, fiestas, o actividades como lecturas y reflexiones, encuentros socioemocionales, talleres de comunicación no violenta y asertiva, liderazgo, y más. Al final del año, se hace una fiesta. En algunos grupos, se distribuye el ahorro y sus utilidades, y en otros, con objetivos comunes, se deja un porcentaje para un proyecto colectivo, como la compra de una tierra, huertas comunitarias o emprendimientos. También hay quienes reinvierten parte del dinero en el fondo para reiniciar el ahorro el siguiente año (2024).

”

Esta práctica busca apoyar a los finqueros y participantes de las economías populares a fortalecer la cultura del ahorro, los acuerdos comunitarios, los compromisos colectivos y la asociatividad. Los grupos financian tanto proyectos individuales, como construir un baño o pagar la educación de un hijo, como iniciativas colectivas relacionadas con el desarrollo comunitario.

En la actualidad, existen ocho grupos de ahorro, con más de 80 personas asociadas. Entre el 70 % y 80 % de sus integrantes son mujeres, lo que refleja su alta participación en procesos comunitarios, así como su vulnerabilidad económica frente a las dificultades para acceder a créditos bancarios. Estos grupos ofrecen una alternativa para fortalecer las economías populares y los proyectos de vida de las mujeres y sus familias.

Más allá del aspecto económico, los grupos de ahorro fomentan valores como la solidaridad, el trabajo en equipo, la puntualidad y el respeto. Son autogestionados: las personas participan de

manera voluntaria, ahorran juntas y acuerdan sus propias reglas. El Comité de Defensa del Territorio Afronortecaucano promueve esta estrategia al enseñar la metodología para conformar nuevos grupos, articularlos entre sí y acompañarlos a lo largo del año.

Bioculturalidad: el Corredor Afroalimentario como un Corredor Biocultural

El Corredor Afroalimentario busca crear un corredor de bioculturalidad, un espacio de vida donde confluyan la fauna, la flora, las prácticas, los saberes y los conocimientos asociados a una semilla, a una planta o a una historia. A través de la asociatividad y los ejercicios de cuidado comunitario, esta apuesta busca tejer puentes y tender senderos que enfrenten la frontera de la agroindustria y el extractivismo. El objetivo es interconectar los municipios del norte plano del Cauca, propiciando redes de colaboración que frenen la avanzada desarrollista y den paso a la vida.

La música y la cultura son expresiones de estas prácticas y creencias que se encuentran profundamente arraigadas en la finca. Cada

aspecto de la vida comunitaria encuentra un eco en la finca tradicional:

“

Y por eso casi siempre las danzas que se hacen en el territorio son muy de círculos, ya porque son una manera de ir caminando, y eso hay que entenderlo en el territorio y hay que saberlo para uno poder decir: “Ah, es que ya entiendo por qué la gente es así”. Este territorio ha sido de gente negra rebelde y esa rebeldía se expresa también con la permanencia de la música. Si no hubiera existido la música como la que tenemos ahora, pues estos procesos de resistencia tampoco lo hubieran sido. Entonces, la música ha sido la resistencia en el norte del Cauca porque todavía la gente baila lo que se bailaba hace muchísimos años atrás, estoy hablando de 100 años atrás. Todavía la gente interpreta el violín, por ejemplo, de la manera en que se interpretaba en esa época. La interpretación del tambor, la forma de elaborar sus propios instrumentos, la forma del vestuario que se utilizaba, las maneras en que usaban las personas las peinillas para la defensa personal con la esgrima... Ya todo eso hace parte del legado que nosotros estamos tratando de proteger, para que estas prácticas pervivan y fortalezcan el corredor (Carlos Ararat).

”

La experiencia del Corredor Afroalimentario evidencia cómo la asociatividad se convierte en una estrategia de protección y cuidado de la vida. La organización responde a necesidades concretas y enfrenta las conflictividades del territorio, muchas veces ligadas a intereses económicos que atentan contra los bienes comunes y la permanencia de las comunidades. Organizarse es un acto político que requiere imaginación comunitaria, investigación popular, comunicación y el posicionamiento de conceptos y nociones propias.

En el norte del Cauca, las prácticas culturales están íntimamente ligadas al territorio, sus especies y la vivencia del paisaje. No es posible desligar la música, el baile, la comida, las estéticas y las narraciones del lugar donde nacieron. La finca, con su sombra y refugio, es también el hogar del arte, los saberes y los sabores negros. De la misma manera, no es posible separar los despojos ecológicos de las apuestas del desarrollo, las técnicas extractivistas y su impacto en la vida de las comunidades.

“

Las prácticas extractivistas en el norte del Cauca han tenido un impacto muy grande en las dinámicas y prácticas culturales y económicas de sus habitantes. Con la pérdida de la tierra, cambiaron muchas dinámicas familiares, como las crianzas compartidas y el apoyo mutuo en las familias. Esto debilitó los lazos familiares, ya que el cambio del territorio y de los espacios comunitarios transformó las relaciones afectivas. También afectó las economías, porque las familias tenían toda su sostenibilidad alimentaria alrededor de los productos que podían sembrar en sus tierras. Al perder estas tierras, cambiaron las formas de economía, las maneras de buscar el alimento y los tipos de alimentos disponibles, lo que también influyó en la concepción de la salud (Nery Guzmán, 2024).

”



De esta forma, el Comité por la Defensa del Territorio Afronortecaucano propicia un corredor de vida, por donde transitan los alimentos, las historias y las semillas. No más un corredor de muerte, sino un espacio que integra la biodiversidad con las narrativas y

las prácticas asociadas a ella. Así, el Corredor Afroalimentario del norte del Cauca es una apuesta por tejer un corredor biocultural que articule las experiencias de resistencia, alimentación, cultura, cuidado comunitario y protección de la vida.



Fotografía de Natalia Elisa Londoño Ortiz.



Fotografía: John Fredy Sánchez

Bibliografía

.....

Cárdenas., J. (2019, octubre 29). La esgrima de machete y bordón: el arte marcial del Pacífico. Semana.

<https://web.archive.org/web/20210610022949/https://www.semana.com/impresia/articulo/la-esgrima-de-machete-y-bordon-el-arte-marcial-del-pacifico/78727/>

Gago, V. (2019). Cuerpo-territorio, el cuerpo como un campo de batalla. En La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo. Verso Books.

Geller, A. J. L. (2020, agosto 27). La otra historia del Cauca: La Salvajina. Proclama del Cauca. <https://www.proclamadelcauca.com/la-otra-historia-del-cauca-la-salvajina/>

Giraldo Díaz, R. (2014). Reconfiguración del paisaje y agroecología en el Valle del Cauca, 1850-2010. Luna Azul, 38, 252-273. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1909-24742014000100015&lng=en&tlng=es

Grupo Semillas. (2011). La finca tradicional econativa, presente y futuro del pueblo afronortecaucano. Semillas. <https://semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/cartilla-finca-tradicional-final-final.pdf>



Grupo Semillas. (2017). Investigación popular para la transformación del territorio del norte del Cauca: Villa Rica, Puerto Tejada, Padilla, Miranda, Guachené, Santander.
<https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/cartilla-escuela-itinerante-afronortecaucana-2017.pdf>

Grupo Semillas. (2018). Impactos socioambientales de la minería de arcilla en los municipios de Puerto Tejada, Guachené y Villa Rica – Cauca.
https://semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/cartilla-mineria-cauca_web.pdf

Grupo Semillas. (2023). Infografía corredor afroalimentario.
https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/infografia_corredor_verfinal.pdf

Grupo Semillas. (2024, mayo 28). El corredor afroalimentario del norte del Cauca. Revista Semillas, 50–52.
https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/0ccc57454a31b3c038b4b92d620f7f60/revista-semillas-80_web-color.pdf

Jaramillo Marín, J., Londoño Ortiz, N., & Sánchez González, G. (2015). Agroindustria azucarera y finca tradicional en el norte plano del Cauca (Colombia). Perspectivas históricas y claves etnográficas. *Memoria y Sociedad*, 19(39), 30.
<https://doi.org/10.11144/javeriana.mys19-39.aaft>

Londoño Ortiz, N. E. (2015). Paisajes afrocaucanos: la caña de azúcar, la finca tradicional y los afectos alimentarios [Trabajo de grado]. Pontificia Universidad Javeriana.

Mina, M. (2011). Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca. Ediciones Uniandes.

Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes (Mincultura). (2024, agosto 13). La Hacienda La Bolsa, antiguo centro esclavista del Norte del Cauca, ya es un Bien de Interés Cultural Nacional.
<https://www.mincultura.gov.co/noticias/Paginas/la-hacienda-la-bolsa-antiguo-centro-esclavista-del-norte-del-cauca-ya-es-un-bien-de-interes-cultural-nacional.aspx>

Patiño Castaño, D., y Hernández, M. C. (2020). Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 57(1), 125162.
<https://doi.org/10.22380/2539472x.967>

Pérez Lugo, Y. A., y Díaz Escandón, L. G. (2017). Represa Salvajina: lejos del desarrollo, cerca del olvido. 1985-2016. *Controversia*, 285–316.
<https://www.javerianacali.edu.co/sites/default/files/2022-04/Represa%20Salvajina%20lejos%20del%20desarrollo%2C%20cerca%20del%20olvido.%201985-2016.pdf>

Tobón Giraldo, I. (2019). Territorio en movimiento(s): Ausencias y emergencias en torno a la finca tradicional afrocaucana. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Gago, V. (2019). Cuerpo-territorio, el cuerpo como un campo de batalla. En *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Verso Books.

Geller, A. J. L. (2020, agosto 27). La otra historia del Cauca: La Salvajina – Proclama del Cauca. Red de Medios Proclama Cauca y Valle Noticias. <https://www.proclamadelcauca.com/la-otra-historia-del-cauca-la-salvajina/>

Pérez Lugo, Y. A., & Díaz Escandón, L. G. (2017). Represa Salvajina: lejos del desarrollo, cerca del olvido. 1985-2016. *Controversia*, 285–316. <https://www.javerianacali.edu.co/sites/default/files/2022-04/Represa%20Salvajina%20lejos%20del%20desarrollo%2C%20cerca%20del%20olvido.%201985-2016.pdf>

Pérez, M., & Álvarez, P. (2009, diciembre 3). Deuda social y ambiental del negocio cañicultor en Colombia: Responsabilidad social empresarial y subsidios implícitos en la industria cañera. Semillas.Org.Co. <https://semillas.org.co/es/deuda-social-y-ambiental-del-negocio-ca>

Giraldo Díaz, Reinaldo. (2014). Reconfiguración del paisaje y agroecología en el Valle del Cauca, 1850-2010. *Luna Azul*, (38), 252-273. Recuperado en noviembre 04, 2024, de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1909-24742014000100015&lng=en&tlng=es.

Tsing, A. L. (2024). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.

Grupo Semillas. (2023). Infografía corredor afroalimentario. https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/infografia_corredor_verfinal.pdf

Patiño Castaño, D., & Hernández, M. C. (2020). Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 57(1), 125–162. <https://doi.org/10.22380/2539472x.967>



La vida en la isla. Componiendo barbul. Cosecha de yuca
playera, Ciénaga de la Zapatosa.

Fotografía de Daniela Sierra Navarrete, 2017.



3.

ANFIBIEDADES DULCES Y SALADAS:

ECONOMÍAS PARA LA ABUNDANCIA PASADAS POR AGUA

Les proponemos un viaje por geografías que navegan y por historias que parecen del futuro. Un viaje que nos mueve entre la tierra mojada y el Tiempo para abordar las anfibiedades como los mundos posibles que son, en donde pueblos del agua, desde hace muchas generaciones atrás, vienen incorporando el don de leer bosques que se inundan para así organizar la vida comunitaria. Aquí bogan,

el alimento para el autoconsumo

el conocimiento para sembrar, recolectar o transformarlo

el don de curar con lo que emerge de la intersección entre el monte, lo baldible, la troja o la riata y el patio

Una vida comunitaria hecha de economías para la abundancia, en la que

*fiestas
creencias
amores*

van a la deriva de puerto en puerto y son el vehículo de reproducción de la vida social y ecológica. Mundos entre agua, tierra y viento en los que el borde se deslíe. Mundos que encuentran puntos de intersección con mercados regionales e internacionales y puntos de inflexión con economías que, en viajes trasatlánticos y que atraviesan el Caribe, vienen despojando las tierras, aguas y conocimientos que de muchos siglos atrás y con mucho esfuerzo, estos pueblos del agua han coproducido con ríos y ciénagas.



Este viaje recurre a la memoria de andares previos. De encuentros con gentes cálidas y generosas que a través de la conversación nos comparten su propia comprensión de mundos tremendamente complejos. Y

con complejos nos referimos a las vastas interacciones ecológicas, climáticas, sociales e históricas que atraviesan y performan el escenario anfibio. Aquí queremos recurrir al profe Orlando Fals Borda (1979) para “definir” la *cultura anfibia* como

“

un complejo de conductas, creencias y prácticas relacionadas con el manejo del ambiente natural, la tecnología (fuerzas productivas) y las normas de producción agropecuaria, de la pesca y de la caza que prevalecen en las comunidades de reproducción de la depresión Momposina. Contiene elementos ideológicos y articula expresiones psicosociales, actitudes, prejuicios, supersticiones y leyendas que tienen que ver con los ríos, caños, barrancos, laderas, playones, ciénagas y selvas pluviales; incluye instituciones afectadas por la estructura ecológica y la base económica del trópico, como el poblamiento lineal por las corrientes del agua, las formas y medios de explotación de los recursos naturales, y algunas pautas especiales de tenencia de la tierra (Fals Borda, 1979, pág. 37).

”

Hay una idea complementaria -los *acuatorios*-, que conversa y actualiza la de *cultura anfibia*. Juan Carlos Gutiérrez (2016) define los *acuatorios* como “espacios de hábitat y relaciones simbólicas y productivas, determinados por la coevolución y adaptación de sistemas bioculturales anfibios, donde pescadores artesanales y poblaciones ribereñas han orientado el reconocimiento de la necesaria conectividad funcional del agua como soporte vital de especies y ecosistemas (Gutiérrez Camargo, 2016). Así, entendemos las *anfibiedades*, como una extensión de la *cultura anfibia* y los *acuatorios*. Una extensión geográfica que busca vincular a la comprensión de los pueblos del agua, diversidades amazónicas, pacíficas y del Caribe adentro.

En este viaje hablaremos de economías para la abundancia pasadas por aguas dulces.

Anfibiedades que se ubican entre el delta de la Magdalena en el Caribe continental y los ríos Magdalena, Cauca y San Jorge que se ombligan en esa región conocida como “La Mojana”. En nuevos capítulos, hablaremos también de archipiélagos Caribe adentro, de ríos amazónicos y de las costas pacíficas del sur. Por ahora, la conversación entre La Mojana y el río Magdalena nos permite acercarnos a economías culturales, populares y comunitarias del agua, a partir del trabajo cotidiano de las personas que siguen generando estrategias para sostener la vida aún en contextos con profundas brechas de clase, raza y género; contextos de conflictos socioambientales y conflicto armado; y contextos de disputa con economías del despojo de tierras y aguas, generadas por el capital.

Zarpemos.

Paisajes navegados

La montaña alcanza la altura de las nubes; ellas se posan en su cumbre y le dan su humedad. Mis pies se hunden en la tierra y quedan atrapados en cada paso, cuando logro sacarlos para avanzar, las profundas huellas se llenaron de agua. Así es el terreno que bordea la Laguna de la Magdalena en el Gran Macizo Colombiano. Todo está impregnado de humedad.

Gotas diminutas en número infinito se condensan en las hojas de los frailejones. El suelo absorbe el agua y ella se filtra a través de él para formar la laguna que rebosa dando origen a un arroyuelo que comienza a descender por la montaña (Ruiz, 2023).

A 3.500 msnm en el páramo de Las Papas nacen dos de los ríos que protagonizan este viaje. El Magdalena y el Cauca discurren desde el sur y en su bajada les dan borde a las cordilleras Oriental y Central (para el caso del Magdalena) y Central y Occidental (para el caso del encañonado Cauca). El Magdalena va bajando: es río de montañas. En su paso se encuentra con importantes tributarios, como el Suaza, el Páez, el Cabrera, el Saldaña, el Sumapaz y el Bogotá, y a la altura de Honda en el conocido “Salto de Honda”, después de un turbulento pasaje, empieza a explayarse, y cual diosa hindú, dibuja en el incipiente valle tímidos brazos. La primera extremidad en aparecer es la Posa de Guarinocito, y de ahí, departamento a departamento va formando rosarios de ciénagas en ambas orillas. En su avance va haciendo propios un caudal de agua, sedimentos y biodiversidad cada vez más imponentes. Tan grande se pone, que en el sur de Bolívar le sale un segundo brazo: el de Morales.



El valle del Magdalena entre Cundinamarca y Tolima.
Fotografía de Camila Cifuentes Quiroga, 2024.

A esta altura ya se ha mezclado con importantes ríos como el Carare, el Opón, el Cimitarra y el Sogamoso. Desde el Magdalena Medio, complejos de ciénagas como Barbacoas, San Silvestre, El Llanito, Canaletal, Simití, Juncal, Baquero, Morales, lo acompañan y le dan la fuerza que necesita para mantenerse vigoroso aún en las sequías más extremas. Al llegar a El Banco el río se encuentra con la majestuosa Ciénaga de la Zapatosa, cuya espina dorsal es el bajo río Cesar; allí, La Magdalena cambia por completo su naturaleza:



“

La cordillera Oriental se despide torciendo al nororiente, rumbo a Venezuela, mientras que la cordillera Central va perdiendo altura en la serranía de San Lucas hasta allanarse del todo. Sin un valle que lo acune en el fondo y le señale su recorrido, el Magdalena se ve enfrentado a una gran llanura, que le sugiere a su curso mil y un caminos posibles. Usualmente los ríos se abren de esta manera cuando intuyen la cercanía del mar. Los diferentes brazos tienden a formar un gran triángulo semejante a la cuarta letra griega Delta (Piedrahíta, 2019).

”

A partir de El Banco, la diosa hindú deja su timidez y se abre en dos imponentes brazos: Loba y Mompox, dando forma a la región conocida como “Depresión Momposina”. Aguas abajo de Magangué se vuelven a unir y a partir de allí la falda de los Montes de María hace un último intento por encausarlo, pero es corto este empuje. En Calamar se abre el Canal del Dique, antiguo brazo; y al frente, se distinguen los meandros que van dando forma a la Ciénaga Grande de Santa Marta custodiada al oriente por la gigantesca Sierra Nevada. El Canal del Dique, el propio río y la Ciénaga Grande son el antiguo delta. Uno que conectaba en cada extremo a las ciudades coloniales de Santa Marta al oriente y Cartagena al occidente. Después de más de 1000 km que recorre todos los días, alimentando a 11 departamentos¹⁴, llega La Magdalena al mar; llega impetuosa y brava.

En la Depresión Momposina, el brazo de Loba recibe a la altura de Coyongal al río Cauca. Después de cientos de kilómetros, los hermanos se vuelven a encontrar. Este delta interior que forman es alimentado además por el río San Jorge, que viene del Nudo del Paramillo al norte de la cordillera Occidental. Los tres forman la Mojana, entramado de ríos, ciénagas y caños como el Pancegüita que

recorre 18 corregimientos desde Magangué hasta Achí. Nace en el corregimiento de San Luis. O el Caño de Majagual que pasa por Sucre, Sucre, y conecta el sur oriente de la Mojana en donde discurren en paralelo a él, el río Mojana y el propio Pancegüita. El caño Pancegüita se cruza en Achí con río el Cauca y a partir de allí recorre Sincerín, los Nísperos, la Travesía, Córdoba, Concepción, Arboleda, Naranjal, Nariño, Sucre, Quita Sueños, Boca de los Higueros, Pampanilla, San Luis, Campo Alegre, Orejero, Fundación, y al llegar a la ciénaga de Orejero, se conecta con el río Magdalena. De allí se puede navegar a El Retiro, corregimiento de Magangué. Orejero es la parte más baja de la región.

Si viajamos desde San Marcos, que está ubicado al occidente de La Mojana y asentado sobre el río San Jorge, con rumbo hacia el oriente, vía Majagual, pasamos por el puente del río San Jorge, el caño Chupo, el caño de Las Malvinas y el caño Rabón. En el desvío a Sucre, Sucre, pasamos por la vereda Miraflores de Majagual en Bajo Pureza, Naranjo y Pueblo Nuevo. Todas las casas de Miraflores están sobre el caño de Miraflores, formando un paisaje de puentes de todas las dimensiones: cada familia elaboró uno para conectar su casa con la carretera pasando por encima del caño. Tan variopintos son que hasta los patos tienen su propio puente. En Miraflores puede haber tranquilamente 50

14 Huila, Tolima, Cundinamarca, Caldas, Boyacá, Santander, Antioquia, Bolívar, Cesar, Magdalena, Atlántico.

puentes. El caño Rabón, por su parte, recorre en un corte más perpendicular de La Mojana los pueblos de La Sierpe (Majagual), La Boca, Nueva Esperanza (Guaranda), Las Chispas (San Benito), La Plaza (San Benito), Remolino (San Benito), El Cauchal (San Benito). Nace en Achí en una estrella fluvial que se llama La Estrella formada por varias ciénagas que conectan el río Cauca con el río San Jorge. Allí convergen cuatro departamentos¹⁵. Desde Nueva Esperanza se puede llegar hasta San Jacinto del Cauca y si se sigue de largo hasta Caucasia, en el bajo Cauca.

La Mojana es región de la Tuna San Marqueña de la dinastía Piña, familia de la abuela Berla Piña que a los 107 años bailaba como una quinceañera. Tierra (mojada) de la Virgen de la Candelaria festejada en marzo. Tierra de

vallenato sabanero; de fandango; y de música de banda: la de los vientos. Tierra de históricas peregrinaciones, adornada y sostenida por cañaguates de flor amarilla; polvillos de flor rosada y camajones de concha. Fecundada por el Martín Pescador y custodiada del sol por árboles sombrilla como el Guacarí, el Caucho y el Suan. Tierra de la mancha amarilla (ceiba), orejeros y guamales que poblaron las orillas navegando.

Casas de bahareque. Orillas de pescadores. El mundo del bosque seco y del bosque húmedo. Tierra de zapales. Magdalena, Cauca y San Jorge comparten la naturaleza de la tierra mojada. Mojadísima. De ahí lo anfibio.

15 Antioquía, Bolívar, Sucre, Córdoba.

¿Cómo leen el mundo los pueblos del agua? Del conocimiento acumulado a las destrezas de río, ciénaga, playón, zapal y delta.



Las manos del calafatero¹⁶ del Piñón, Magdalena; la vida en palafitos, en el Morro – Sitio Nuevo, Magdalena. Fotografía de Daniela Sierra Navarrete, 2023.

16 Quien arregla y hace embarcaciones.



Las *anfibiedades* de este viaje se inscriben en unas geografías específicas delineadas por la relación río-caño-ciénaga. En esta triada aparecen diversos hitos clave para las economías de los pueblos del agua. Orillas,

meandros, islas, playas, playones, zapales, bocas, monte se entrelazan para ser usados en la reproducción material y espiritual de la vida. Son hitos siempre surcados por el pulso del agua.

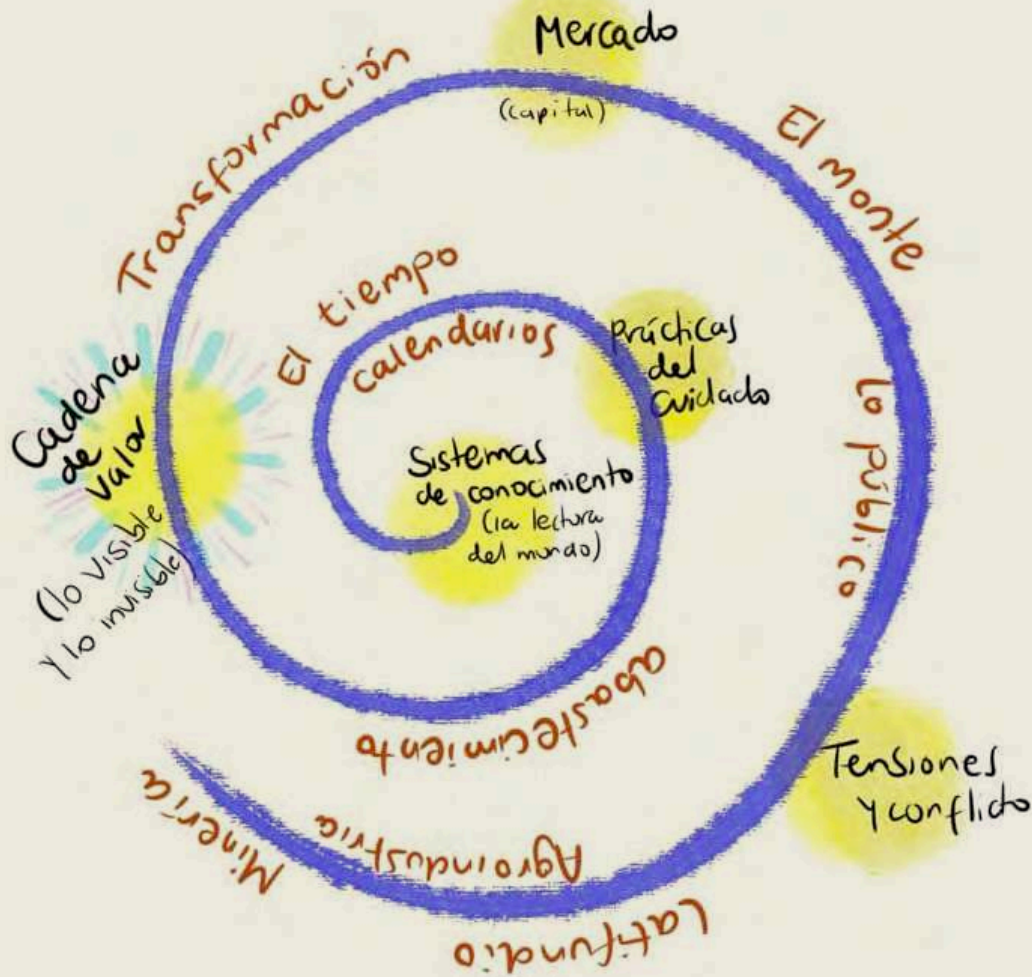


Ilustración 1: De cómo el conocimiento se deriva en prácticas y destrezas.

Aquí el *Tiempo* define el pulso del agua. En tiempos de lluvia, los ríos son vigorosos. Sin embargo, cuando deja de llover en las cordilleras, en la Sierra o en los propios bajos, los ríos se quedan sin fuerza. Si no fuera por las ciénagas del Magdalena, el Cauca y el

San Jorge, el mar hace rato se hubiera metido al continente. Esta dinámica de encuentro entre lo salado y lo dulce es posible por *las barras*, que son pasos naturales ubicados entre el mar y las ciénagas de borde marino costero, fundamentales para la reproducción

de la biología de agua. Por dentro, esta conexión está dada a través de los caños. Para comprender este complejo pulso, los pueblos del agua han venido diseñando unos calendarios propios que, a partir de la lectura del *Tiempo* y el agua, les permiten organizar la vida. Escribimos *Tiempo* con mayúscula, porque no estamos hablando del reloj. Hablamos del *Tiempo* que se ve en el cielo, que se huele y se siente, y que es motivo de lectura de la gente del agua para tomar decisiones prácticas en el día a día.

En el río Magdalena y en la región de La Mojana los calendarios están inscritos en la memoria de los mayores y se actualizan día a día, en el quehacer cotidiano de diversas economías y oficios practicados aún por distintas generaciones. Quienes navegan, pescan, siembran, cortan madera, pastorean, recolectan fibras y frutos del bosque, cazan, construyen botes, palafitos y hacen enramadas para el techo o para el descanso, toman decisiones dependiendo de la lectura del *Tiempo*, de la dirección e ímpetu de los vientos y del fluido entre los distintos elementos que se relacionan en el monte. *Tiempo*, viento y monte se entrecruzan en paisajes, ecosistemas, hitos geográficos, y la efectividad de su lectura es propia de quienes tienen incorporado el saber vivir ribereño, cienaguero o mojanero. Leen el *Tiempo* los cuerpos anfibios porque nacieron de las güevas del pescado.

La gente es capaz de sentir la humedad, lo que les permite reconocer el *Tiempo* en perspectiva de la distancia de un aguacero y tomar decisiones, pues entienden con certeza en qué momento se va a descolgar el agua desde el cielo. Se han acostumbrado a definir el *Tiempo* para la siembra, para el corte de la madera, para la recolección de fibras y frutos del bosque, para la caza, para la pesca y para la navegación.

En el río Magdalena y en la región de La Mojana los calendarios están inscritos en la memoria de los mayores y se actualizan día a día, en el quehacer cotidiano de diversas economías y oficios practicados aún por distintas generaciones. Quienes navegan, pescan, siembran, cortan madera, pastorean, recolectan fibras y frutos del bosque, cazan, construyen botes, palafitos y hacen enramadas para el techo o para el descanso, toman decisiones dependiendo de la lectura del Tiempo, de la dirección e ímpetu de los vientos y del fluido entre los distintos

El tiempo de la pesca costa adentro es entre noviembre, diciembre, enero, febrero, junio, julio, agosto, cuando va bajando el río. La bajanza de aguas está medida por los pulsos de los titanes. A veces gana el Cesar, a veces el Cauca. A veces el San Jorge. Pero la mayoría de las veces, el pulso duro es el de La Magdalena. Depende de dónde esté lloviendo, pues todos estos ríos arrastran las aguas de las tres cordilleras y de la Sierra Nevada de Santa Marta. Cuando bajan las aguas, se pesca bagre, blanquillo, bocachico, arenca, barbul, sábalo, pacora, doncella, coroncoro, zapatero, cucha.

La pesca en las ciénagas y en los ríos ha sido motivo de inspiración para el vallenato, la piquería, la cumbia y el fandango. Se componen canciones a la pesca por ser una proeza andar entre esos montes. Los viejos afirman *yo conocí fiero*, refiriéndose a las faenas en las que se enfrentaron a caimanes,



sábalos enormes y bagres más grandes que ellos mismos. Para pescar en las ciénagas es preciso usar el horario nocturno, utilizan un lucero que aparece en el cielo a las 3:00 am para medir el *Tiempo* y para ubicarse en el espacio, utilizan el resto de las estrellas.

Sube el agua, y luego hay subienda de peces. En el Cauca la subienda viene del Magdalena: cuando entra agua, en épocas de inundación, las ciénagas se llenan. La gente conoce el punto de equilibrio del agua. Por esta habilidad de lectura, logran ganar capacidad para anticiparse a la inundación y decidir. Cuando se inunda el mundo, a veces la gente se entamba, es decir, pone tablas y se trastea a un segundo piso temporal. Otras veces, cuando la casa no es de material (cemento, varilla y zinc) la mueven de lugar utilizando horquetas (en el Magdalena) u horcones (en La Mojana); esta hazaña se logra una vez los vecinos se ayudan, siguiendo la consigna: mano por mano¹⁷. Cuando entamarse no es opción, o trastear la casa está fuera del alcance del colectivo, la gente se muda temporalmente acudiendo a la solidaridad de familiares que viven en tierras más altas. Antes de la actual crisis ambiental todo ser bajero sobrevivía a la creciente. Hasta los palos de mango aprendieron a vivir con el agua a la rodilla.

El calendario de la pesca alterna con el de la agricultura de playón y el pastoreo de ganado. La gente dice que cuando la cosa se pone dura en el agua saltan a tierra para cultivar. La memoria de los sistemas hidráulicos de canales y camellones Zenú, está aún presente en hitos nombrados como

lomillos o *lomas* en La Mojana. A su vez, en el río Magdalena perviven prácticas de uso de la tierra baldible. Desde tiempos prehispánicos se vienen domesticando y custodiando semillas de batata, yuca, ñame, maíz, calabaza, palmas de lata –corozo, fríjoles, sandías, melones. Hasta coca hubo antes. En algunos pueblos ribereños del Magdalena se pueden encontrar aún espléndidos antejardines, que como membrana distinguen, pero conectan al río con el pueblo; antejardines constituidos por cultivos de variedades de maíces, yucas, fríjoles, ahuyamas, pepinos, todos de ciclo corto pues la cosecha depende del pulso del río: hay que recoger antes de que el agua vuelva a subir.

La mayoría de los pescadores son agricultores pues es sabido que uno no puede tener sólo un oficio.

El calendario de la agricultura depende del agua, ya sea por los tiempos de creciente y bajanza de aguas, o por el tiempo de lluvia. Cuando se siembra en el playón el pulso del río es fundamental, pues el riego depende de la cercanía del agua a la parcela. Si es en tierra alta, las gentes además del río manejan al dedillo la cercanía de las lluvias de abril y noviembre lo que les permite planear momentos de tumba y siembra entre febrero y marzo y agosto y octubre. A estos periodos de tiempo suelen llamarlos *verano* y *veranillo*, respectivamente.

Para el pastoreo funciona el mismo calendario, pero las actividades se suceden. A medida que baja el agua, se va metiendo el ganado playón adentro para que vaya pastando las gramíneas (primas del pasto)

17 Si tu me ayudas, yo te ayudo.

nativas que van germinando en el rico playón. En la retirada del agua, las ciénagas van quedando abonadas. Una vez pastoreadas, se trastean las vacas a otro playón y con la tierra aún húmeda, se parcela la tierra baldible. Es allí cuando ocurre la siembra de cultivos transitorios. Eso implica que el pastoreo es una actividad trashumante de movimiento constante, lo que la diferencia radicalmente del latifundio ganadero. Para que la trashumancia funcione es clave la comunicación entre gentes y animales. Para esto son usados los cantos de vaquería que son definidos en el Caribe como *grito de monte*. El canto, dependiendo del ritmo y el tono, indica:

Cantan para que se detenga el ganado o para que siga

Cantan para dar ánimo cuando les toca nadar

Jaaaaaa es el canto universal

Aoooooooooooo ao ao ao es el de la esperanza

Ay ay ay ay indica peligro

Apa apa apa imprime el trote

Cada ganado reconoce a su humano por la voz. Y el vaquiano sabe que sus animales están atentos una vez estos paran las orejas.

Finalmente, el **Tiempo del corte de la madera** depende de la luna, que afirman los constructores de embarcaciones, casas, palafitos y enramadas, siempre está en movimiento. Para estos oficios es necesario conseguir madera seca, pues cuando la madera no está lista la carcome el comején. Cuando la luna está delgada no se puede cortar madera; la luna seca es la luna creciente. Ese es el momento óptimo para

el corte. Los palafitos se hacen con madera sacada de los montes cercanos y la que es más usada para este propósito es la de mangle de tierra firme, mangle amarillo, guayacán y mangle colorado. Por su parte, la **recolección de fibras y frutos del bosque** dependen de los momentos de florecimiento y fructificación del bosque. Muchos momentos de florecimiento tienen relación directa con los momentos de aguas bajas. Las fibras y el corozo en todo caso parecen estar presentes todo el tiempo; su recolección depende de la destreza de quien conoce el monte y sabe andarlo estando inundado y estando seco.

Los calendarios son instrumentos de síntesis de información ecológica, climática y astronómica que tienen la función de ordenar usos, prácticas y maneras de vivir propias del río Magdalena y La Mojana. Son el resultado de la sistematización de la experiencia humana, compartida y heredada a través de la palabra y el trabajo. Constantemente están sometidos a la prueba misma de la experiencia, pues el hacer y el conocer son ejercicios tan dinámicos como los ríos, los caños y las ciénagas.

Entre lo visible y lo invisible: Economías de la abundancia en interacción con el mundo

En las economías para la abundancia se inscriben escenarios del trabajo que vinculan lo visible -lo que se comercializa-, con lo invisible -fases previas y necesarias para lograr sostener la vida desde las autonomías al mismo tiempo que generar las condiciones para la comercialización-. Estas economías vinculan escenarios domésticos, públicos, baldibles y del monte con ecosistemas del agua: ciénagas -caños- ríos habitados por bosques inundables.

En lo doméstico está *la riata, la troja y el patio*

El monte y lo baldible son los lugares productivos que se ubican entre orillas, meandros, islas, playas, playones y zapales

En lo público encontramos la vecindad, la plaza, la calle, el puerto, el malecón. Lugares de los pueblos que conectan lo doméstico con las orillas, y en donde tienen lugar, los mercados



Puerto Capulco, Gamarra. Archivo de María Benítez, S/F.



Ilustración 2: Diagrama de la cadena de valor en donde se vincula el monte –lo doméstico– con lo público.

Dependiendo del lugar, se vinculan actividades que van de lo íntimo y lo doméstico hasta el monte; y que se devuelven a espacios públicos en donde se distribuyen los dones obtenidos por el trabajo, ya sea para el abastecimiento de la familia; para circular a manera de regalo, favor, o intercambio con las comadres; y, finalmente, para la inserción de estos dones en diversidad de mercados que pueden ir desde lo local, hasta lo regional, nacional e internacional.

El autoabastecimiento de dones y en lo doméstico la cura, la contra y la organización del trabajo

En lo doméstico la gente conserva el monte a raya. Es propio que la mayoría de las casas cuenten con patios en donde mujeres, hombres, viejos, viejas, niños, niñas, sostienen mosaicos de diversidad entre plantas que dan frutos, plantas de agricultura, plantas medicinales y plantas ornamentales. Con





Una casa mojanera, Sucre, Sucre. Fotografía de Daniela Sierra Navarrete, 2024

las maderas y fibras recogidas en el monte, entablan ranchos con techos tejidos de palmas que, en la mayoría de las ocasiones, hacen las veces de cocina. En el patio está el corazón de la casa

el fogón

Y es donde se mecen y remecen bebés, hombres cansados, mujeres paridas y viejos enfermos. El patio es uno de los lugares a donde saltan los pescadores cuando la situación se pone dura. Una alcancía en donde crían la liga, es decir, en donde engordan animales como gallinas, patos, marranos, conejos y cabras para comer

hay patios con galpón, hay patios con cochino

La gente adaptó a la vida lacustre semillas que en otros lados perecerían ante la inundación. Existen en el mundo anfibio jardines que flotan y marranos que saben nadar.

Las familias siembran en los patios

ciruelo

guayaba agria

guayaba

guanábano

mango de hilacha



mango dulce

mango manzano

mango chancleta

mango de menta

melón

melón criollo

aguacate

limón

ají

papaya

cachaco o mafufo

plátano

naranjito

yuca

ahuyama

fríjol

cerezo

palo de coco (palmera de coco)

mamón (mamoncillo)

naranjo

maíz

níspero

paragüito

corazón

toronjil

guiso (orégano)

guamo

veranera

caraña

coral

cola de caballo

Las calles suelen tener a lado y lado cercas de palito o muros a los que rebasa un monte interno cultivado con habilidad por la gente del agua.

En las zonas más bajas, los patios cuentan con *trojas*, en el caso del río Magdalena, o con *riatas*, en el caso de La Mojana. Ambas son estrategias de huerta casera que se eleva sobre el nivel del suelo utilizando andamios de madera, a manera de terraza. Hacen camarotes con madera para evitar que el sustrato sea inundado y que de esta manera la huerta pueda vivir. En las *trojas* y las *riatas* caben

el tomate

el cebollín

la cebolla

el cilantro

el culantro

el ají

los fríjoles

el ajo

la espinaca (de la que se enreda).



Guardan también las plantas medicinales que en tiempos de sequía siembran en el suelo del patio o en ollitas, botas, bacenillas que hace años se convirtieron en materas.

En los patios tienen lugar actividades que conectan el mundo del pueblo con la vida íntima. Se rolla y desviscera el pescado; se arreglan redes de pesca como atarrayas y trasmallos; se transforma lo cosechado en chicha de arroz, bolis, bollos y dulces para la venta. De patio a patio circulan favores; a veces el ganchito de una planta medicinal; otras veces las propias hojas o tallos. Lo que sea necesario para preparar las contras que sirven para aliviar reumas, resfriados, dolores y picaduras. Y la mayoría de las veces que sirven para prevenir de ponzoñas que puedan estar al encuentro una vez andado el monte. En los patios



se lava la ropa
se baña a los niños
se engordan las gallinas
se cura
se trabaja
se echa el chisme

Son fundamentales para la reproducción de la vida social y unidades que permiten que la familia se organice para el trabajo.

Del monte y la tierra baldible: el uso común

Las tierras baldibles son playones, playas e islas que el río quita y vuelve a poner: se distinguen de las orillas por ser las tierras más bajas; son conocidas también como aluviones. La gente afirma que es tierra del río y por ende no tiene dueño. En la medida que se va secando, van parando palos para demarcar



El bagre pesado en Calamar, fotografía de Daniela Sierra Navarrete, 2023. El antejardín de tierra baldible en Suan, fotografía de Santiago Rincón Leuro, 2023. Mi colección de semillas criollas y bajas, fotografía de Daniela Sierra Navarrete, 2023. Mi colección de semillas del bosque seco, fotografía de Daniela Sierra Navarrete, 2023.

las parcelas en donde, por unos meses, cada parcelero establece su cultivo. Existen espléndidos antejardines sembrados de

fríjol morado

fríjol negro

fríjol blanco

fríjol rojo

fríjol de cabecita

yuca florendera o de tallo rojo

yuca blanca

yuca negrita

yuca venezolana

yuca blanca mona

maíz ligerito

maíz pesado

maíz criollo

melón

melón criollo

melón de palito

patilla blanca

patilla rayada

patilla negra

patilla verdecita

ahuyama de pastelito

ahuyama grande

ahuyama de piquito

ahuyama de huesito

ahuyama banqueña

ahuyama bonga

arroz

ñame

sorgo

cebolla

cebollín

tomate

cañandonga

En las zonas más altas de estas tierras baldibles hay mosaicos de

plátanos

maufos

ceibas

acacias

mangos

Las parcelas son tierras cogidas que con el tiempo se van civilizando, dicen. Con excepción hay gente que ha contado con la voluntad del río de dejar como permanente una isla que, hasta hace pocos años, fue un mero trasegar de sedimentos. Es el caso de la isla ubicada frente a Sabana Grande nombrada por la gente como Puerto Libre; la dejó ahí el río hace como 30 años, cuando Barranquillita aún era parte de Sitio Nuevo. Puerto Libre está parcelada y la gente paga impuesto predial.

Las tierras baldibles se distinguen de las parcelas y fincas de tierras altas porque por lo general no tienen título. Ambas son tierras fértiles y fructíferas, pero el no título de las baldibles les da el carácter de lo común. La forma de organizar esta tierra es por parcelas que se miden en cabuyas: hay de media cabuya, de una cabuya, de cabuya y media. Poca gente tiene más de dos cabuyas. Las parcelas de las tierras baldibles no tienen cercas. Utilizan para la distribución del espacio *la contramano*, una especie de servidumbre que sirve para transitar y para distinguir los cultivos de cada parcelero. Así como la tierra, los favores son compartidos. Utilizan la figura de *una mano da la otra*, porque mañana en la tarde yo no tengo y usted sí. Nadie roba a los parceleros; los cultivos de playón son tan abundantes, que es común que haya gente que pida



comida regalada y que los agricultores, gustosos, digan “coja”. La relación entre semilla y abundancia es tan clara, que, en los centros de mesa, se encuentran calabacitos (ahuyamas bebés). Las doñas dicen que sirve para la abundancia.

la yuca playera es la más sabrosa

Como los playones y las semillas que se comparten y no tienen un dueño en particular, el *burro alambrero* cumple la función de conectar la parcela con el mercado. Muchas veces las parcelas están lejos de los mercados y al estar en tierras baldibles, se hace común el viaje del alimento. En La Mojana y en la Depresión Momposina la gente cosecha en tierras en donde las carreteras no existen o en donde se desmoronan en cada entrada de agua. El parcelero debe mover la cosecha hasta un bote que le permita navegar al mercado. Para mover la cosecha, entonces, se usa el *burro alambrero*; un burro de uso común, que se encuentra (o encontraba) en cualquier lugar del monte. Se enjalma el burro con motivo de mover específicamente la cosecha del momento. El burro tracciona el alimento por las servidumbres que conectan la parcela con el caño en donde seguramente está el bote a la sombra de un frondoso árbol. Se carga el alimento al bote, se navega al mercado, se comercializa y a la devuelta, vienen los enseres de lo que se compra en el mercado y que no se produce en la parcela

Aceite

Cerveza

Abarrotes

Jabones

Cosas de ferretería

Se vuelve a enjalmar el burro para cargar las compras hasta la parcela o la casa. Una vez

el burro cumple la función pública de cargar lo producido y lo comprado, el parcelero lo vuelve a dejar en donde lo encontró para que otras personas puedan empezar de nuevo el ciclo del *burro alambrero*.

Es de uso común,

La semilla

La tierra baldible

El burro alambrero

Y el playón para el ganado

Los playones de tres meses son usados para el ganado. En la trashumancia se pasta conjuntamente el ganado reunido entre todos los campesinos antes de parcelar la tierra baldible y empezar de nuevo con el ciclo de la siembra del ciclo corto y la roza para hortalizas. Con la siembra de la tierra baldible y la trashumancia se alterna la recolección de especies vegetales en el bosque, la pesca artesanal en ríos, caños y ciénagas y la caza en el monte.

Se recolecta palma zará para confeccionar sombreros de concha de Hobo. Es el caso del corregimiento de Cascajal en el complejo de Cascaloa en Magangué. O se recolecta bejuco de catabre para hacer cestos y canastos, como en el bajo Cesar. Se siembra Totumo en todas las riberas y con este se fabrican colecciones de chorotes para el sancocho, la chicha y el jugo de caña. Se recolecta palma para de iraca para tejer el techo de las casas y hacer escobitas. Se recolecta el fruto del corozo para el jugo y sus hojas para tejer las estructuras que sostienen el bahareque de las casas y para construir las varas con las que pilotean las canoas y los botes.

Se recolecta madera para el fogón, para los botes, los canaletes, los palafitos y las casas. Saben escoger la madera y convidan a los

vecinos para el corte, construcción y trasteo de palafitos y estructuras que sostienen sus casas entabladas por encima del nivel del agua o al ras de tierra.

En invierno se pesca y en verano se caza hicotea. Se pesca con canaleta, canoa, balsa, bote; se usan como instrumentos la atarraya, el trasmallo, la barredera, los anzuelos, la cometa, el chile, el chinchorro; y como técnicas, el corral de ocho, 10, 12 o 14 canoas, el perro y los hilos de anzuelos¹⁸. Se pesca por faenas que pueden durar una, dos semanas. Es el caso de las ciénagas de Pesquera y Barranco, el Caño del Hobo y de Corotito en San Luis, que logran conectar con las de Panceguita y Barbosa hacia Magangué. Un lugar que no se sabe si es del Cauca, el Magdalena o La Mojana: todas las aguas concluyen allí.

Se pesca después de crecientes de agua con las que suele venir la bonanza de pescado

Sábalo

Bocachico

Arenca

Blanquillo

Pacora

Nicuro

Coroncoro

En el delta del Magdalena, por ejemplo, para la pesca interpretan el viento. Usan un arte que ellos mismos inventaron y que bautizaron como “cometa”; consiste en atar un nylon que en el extremo inferior sujeta un anzuelo con carnada y en el extremo superior se descuelga de la cometa que fabrican allí

18 Todo el detalle de los conocimientos, prácticas y técnicas de la pesca artesanal se pueden consultar en el Plan Especial de Salvaguardia de Los Conocimientos y Prácticas Asociados a la Pesca Artesanal en el Río Magdalena elaborado en colaboración entre la Fundación Alma y organizaciones de pescadores artesanales del río Magdalena.

mismo usando bolsas plásticas. La pericia de este arte está en utilizar a favor el viento para mover el anzuelo aguas adentro del mar y pescar así peces de grandes dimensiones. La gente del tajamar ha categorizado los vientos dependiendo de la dirección y época en la que corren. Distinguen el viento Porteño, el viento Norte Franco, el viento de Afuera, el viento Norte, el viento Cataquero, el viento de Tierra y el viento de Solinilla.

En la pesca definen la dinámica del trabajo como una interacción entre “nylon, peso y cabeza”. El conocimiento -cabeza- para leer un sitio de pesca, la destreza de lanzar o poner el arte (anzuelo con nylon) en el momento adecuado, y la fuerza para saber jalar midiendo meticulosamente el pulso del pez; aplican la fuerza en una justa proporción para no reventar el nylon del que pende la vida del animal. La pesca de estas dimensiones es una batalla cuerpo a cuerpo entre hombres que parecen ballenas y peces tan grandes como hombres.

Flotas de carga que navegan y mercados que vuelan

Después de producir entre lo doméstico, lo baldible y el monte, ocurre el autoconsumo y el mercado. Los mercados conectan a los pueblos del agua con el mundo, y en distintas escalas, a través de espacios públicos como la vecindad, la plaza, la calle, el puerto, el malecón. Varios pensadores del río afirman que el río Magdalena es el río de la modernidad. La conexión a los mercados que permitió y permite el río, no se da sólo con la escala doméstica, familiar y comunitaria de los pueblos del agua. El río mismo es la arteria que permitió la conexión histórica





El Instituto de Mercadeo Agropecuario – IDEMA de Gamarra . Fotografía de Santiago Rincón Leuro, 2024.

de centros de poder (como Bogotá) con el mundo. Es por ello por lo que afirmamos que las *anfibiedades* han tenido **puntos de interacción y puntos de inflexión con el capital**.

En la historia que es posterior a la llegada de los ibéricos a nuestro continente, el río trazó el eje por donde se construyeron y reconstruyeron (sobre la traza indígena) los

caminos. Sobre este trazado, tiempo después, vino el proyecto ferroviario que generó una red de transporte eficaz y complementario al fluvial; en paralelo, también sobre el río, tuvo lugar la conexión aérea. El río, los caminos, los trenes, los cables aéreos (conectados al trazado ferroviario) y los hidroaviones se conjuraron para traer la modernidad a Colombia entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Todo se ombligó en las tierras bajas.

Entre las líneas de este conjuro moderno contrapuntearon economías para la abundancia que dependen directamente del río, las ciénagas y sus dones, con economías conectadas históricamente al mercado trasatlántico y del Caribe como lo son el tabaco, la caña, el arroz y el café. Este contrapunteo implicó un ir y venir en el uso de la tierra y la organización del trabajo.

De flotas mercantes

En la Mojana navegaron enormes botes como la *Reina del San Jorge* que conectaba Magangué con San Marcos y Ayapel a través del caño Rabón y el río San Jorge. La *Reina del San Jorge* llevaba los abarrotes y otros productos de origen, si se quiere, industrial, desde Magangué hasta Ayapel. Desde Magangué por estar conectado por tierra y por agua con el mundo a través de las carreteras que llegan de Cartagena y Barranquilla y de la propia navegación del Magdalena. Primero a San Marcos, que está al sur de La Mojana y desde donde se dio la colonización de las sabanas hacia el mar. Fue primero San Marcos que Montería. La flota partía de Magangué por el caño Rabón que se conectaba con el San Jorge; de allí su primer punto de encuentro grande era el mercado de San Marcos. Por el mismo San Jorge se puede navegar desde San Marcos hasta Ayapel ubicado aguas arriba del mismo cauce.

A San Marcos llegaba la producción bajera para ser vendida; se ubicaban allí los mercados de arroz, sorgo, yuca, plátano, todo de producción Mojanera. Producción que llegaba hasta San Marcos gracias al burro alambrero y a las embarcaciones de diversas envergaduras que lograban trasegar los alimentos por los innumerables meandros de

agua que conectan internamente a La Mojana. Se cargaba de arroz, sorgo, yuca y plátano la *Reina del San Jorge* y se descargaba lo que el mundo de afuera producía, lo que llama la gente “productos de primera necesidad”: abarrotes, aceite, sal, productos higiénicos, cerveza.

Las flotas de gran envergadura dejaron de funcionar hace aproximadamente 25 años como consecuencia de la construcción de la carretera. Este tránsito de productos agrícolas, pecuarios, pesqueros, entre Magangué, Ayapel y San Marcos se mantiene, pero se ha atomizado. Se sigue moviendo en embarcaciones de menor escala y ya no hay dispositivos que cumplan con la función del acopio ni que garanticen la comercialización. Las flotas eran un mercado seguro para la producción local.

De acopios y cables aéreos

La plaza de mercado de Honda es una obra moderna. Denominada Plaza de Los Siete Soles, tiene inscrita la memoria de una dinámica productiva y comercial rica y abundante en el norte del Tolima y Guaduas: es síntesis de la conexión transversal que el río tiene con la cordillera Central y Oriental. A la Plaza sigue llegando aún la producción de Mariquita, Falan, Fresno, Líbano, Murillo, de las veredas Mesuno y Perico de Honda en el norte del Tolima y de Guaduas en Cundinamarca. Funciona como centro de acopio y distribución local y regional de la producción derivada también de circuitos locales y regionales. Es una plaza que puede prescindir de las centrales de abasto.

Es posible que su naturaleza de acopio y nudo de la circulación local y regional sea



un reflejo de cómo históricamente se han organizado los mercados en el norte del Tolima. Esta historia está atravesada por el proyecto de la red ferroviaria en Colombia, que construyó el ferrocarril de La Dorada, primero con un tramo entre Caracolí y Honda, y luego, con la prolongación entre Honda y Ambalema. En esta prolongación, uno de los puntos de parada fue Mariquita.

En este proceso de obras al norte del Tolima, que incluyeron edificaciones, talleres y paraderos de pasajeros, se empieza a consolidar la idea de construir un cable aéreo que permitiera la comunicación entre Manizales y Mariquita. Esta hazaña derivaba en la conexión de la cordillera Central con el río a través de la red ferroviaria. El cable aéreo Manizales – Mariquita permitió el transporte del café que para inicios del siglo XX se encontraba en auge. Su construcción se dio entre 1913 y 1922 y su operación fue otorgada a la firma The Dorada Railway Extension Co. Ltd., que durante 30 años se haría cargo de su administración y manejo.

Por su parte el Instituto de Mercadeo Agropecuario –IDEMA– fue una de las instituciones que se crearon y operaron entre las décadas del 50 y del 90 del siglo XX como servicios del estado en función de la política agraria. Con el IDEMA operaron la Caja Agraria (creada dos décadas antes), el SENA, el ICA, el INCORA, el Fondo Nacional de Caminos y los Institutos Técnicos Agrícolas –ITA–. El IDEMA llegó a todos los rincones del país siendo una estrategia nacional que, podemos decir, generó bienestar al garantizar el acopio y comercialización de la producción agraria y pecuaria campesina, incluyendo

como tecnologías de mercadeo los trueques, redes de tiendas, instalación de silos en centros de acopio y la construcción de cables.

Un ejemplo de la operación del IDEMA se dio en Gamarra en donde entre las décadas del 70 y el 90 del XX se acopió, truequeó, comercializó y transportó la producción agraria campesina del sur de Bolívar y del Magdalena Medio. De los bajos bolivarenses y cesarenses llegaba arroz, sorgo, plátano, maíz, fríjol, yuca, ahuyama a Gamarra y era vendido o truequeado por los productos de tierra fría, como mora, papa y hortalizas que bajaban por el cable desde Ocaña y Río de Oro ubicadas en la cordillera Oriental. El IDEMA de Gamarra tenía una infraestructura que combinaba la tienda de recepción y distribución local de productos, los silos para el acopio de lo no perecedero, y la estación del cable aéreo en donde se cargaban los productos de tierra caliente y de descargaban los de tierra fría, garantizando así la circulación de mercados regionales que vinculaban la escalaridad andina y que funcionaban en clave de transversalidad río–cordillera.

Los IDEMA fueron liquidados en el gobierno de Ernesto Samper (año 1994), misma época por la que la Caja Agraria se volvió Banco Agrario. Esa liquidación hace parte del declive que sufren las instituciones agrarias una vez entran las políticas neoliberales a Colombia desde principios de los 90. Hoy el Ministerio de Agricultura no tiene dentro de sus competencias la compra y comercialización de la producción agraria, pecuaria, ni pesquera. Es una función delegada a empresas privadas.

De la abundancia a la escasez: el despojo de lo anfibio y la inflexión con el capital

En paralelo a la modernidad ocurre el despojo. Muchas de las economías del Atlántico Norte que se anudaron en el río trajeron consigo su naturaleza de acumulación. Juan Carlos Gutiérrez Camargo (2016) habla del despojo de aguas retomando una noción propia de los pescadores artesanales de ASOPESAN, la que fuera una plataforma organizativa en la que se asociaron gentes de diversas orillas del Magdalena Medio. Se afirma que no bastó solamente con el acaparamiento sistemático de tierras para la instalación del latifundio ganadero, el monocultivo y la explotación de hidrocarburos.

En las últimas décadas asistimos también al acaparamiento de aluviones, lugares que pertenecen al río, declarados por la Ley 60 del 94 como baldíos, utilizados históricamente por las anfibiedades como tierras baldibles para establecer parcelas transitorias, hacer ganadería trashumante, pescar y recolectar. Las cercas que antes dividieron las tierras altas se han trasladado y ahora es fácil ver fincas de 1000, 2000 y 10.000 Ha. en el ombligo de una ciénaga. Con las cercas vino, por un lado, el taponamiento de caños, lo que impide la natural conexión ciénaga-caño-río y, por el otro, la desforestación para transformar el paisaje de antiguos bosques inundables (secos y húmedos) en amarillentos pastizales en donde de sol a sol languidece el ganado.

La presencia del capital del Atlántico Norte en el río es clara desde el siglo XIX a través de la instalación de empresas como las tabacaleras (siglo XIX), arroceras

y algodóneras (siglo XX) de Ambalema. Ya entrado el XX, a partir del Pacto de Chicoral y con la llegada de las políticas neoliberales, entra en franca caída la reforma agraria que tendría lugar entre los años 70 y 80, tiempo en el que el índice de concentración de la tierra fuera el más bajo que hemos tenido en Colombia. Las planicies del Magdalena dejaron de ser habitadas por campesinos anfibios, que por la fuerza de la guerra se vieron replegados hacia las cordilleras y esos antiguos paisajes de diversidad agrícola fueron reemplazados por los planos y monótonos de la palma. Resisten en los hitos del río como pueblos de ribera, islas, caños, meandros, playones, orillas, las matrices de la pesca artesanal que aún conservan prácticas de agricultura y recolección, pero al costo de la no tenencia de la tierra y del agua contaminada.

La Mojana por su parte tiene una tendencia a la sabanización. Del burro alambreiro no queda mucho. Ahora el paisaje de playones repletos de cultivos transitorios fue reemplazado por la presencia de los búfalos, que, dicen, son los únicos animales capaces de entrarle al zapal. Los zapales son ecosistemas de humedal únicos en el mundo por su alta biodiversidad. Son, algo así como nudos enmarañados de vida en la mitad del agua. Lugares gobernados por los animales mojaneros. Hoy están en riesgo por la pericia de los búfalos que, sin miedo a las espinas y a las ponzoñas, entran a pastar todas las deliciosas gramíneas nativas que se esconden allá. Por su parte, los sinvergüenzas dueños de los animales, privatizan la tierra y le ponen una cerca a lo que nunca tuvo alambre.



Tierras que eran antes playones de uso colectivo están ocupadas y corre el rumor de que, así como seco, “eso está peligroso”.

Con los búfalos vino la contaminación por las aguas negras que reciben el Cauca y el Magdalena de todo el mundo andino y ribereño. Pero más delicada aun, es la contaminación derivada de la minería de oro en la Serranía de San Lucas y en el bajo Cauca. Mercurio y cianuro ahora pueblan las aguas del río, y desde el 2010, las gentes empiezan a sentir el peso del veneno. Antes la gente se entambaba en la inundación, y una vez bajaba el agua, todo lo sembrado volvía a retoñar. Desde el 2010 los árboles se mueren y la gente se enferma.

El calendario general de estos ríos implica momentos en los que suben las aguas y momentos en las que bajan. Desde el 2010 la gente se pone nerviosa cuando sube el río y afirman que cuando el río crece, la tierra llora. En la memoria está fresca la inundación del 2010–2011; de hecho, los viejos tienen en la memoria cada una de las inundaciones que ha dejado una nueva cota marcada en los pueblos. La creciente del 75, por ejemplo, se llevó dos calles del Piñón. En la del 2010–2011 el único pueblo que no se inundó en el sur del Atlántico fue Suan y atribuyen el milagro a que la gente se organizó para poner velas en la muralla con la confianza de que “esto tiene que cambiar”, es decir, que el río tenía que empezar a bajar. Todos los pueblos alrededor de Suan en Atlántico sobre el Canal del Dique y La Mojana estuvieron inundados por más de cuatro meses.

Con la ruptura del dique de Care Gato en San Jacinto del Cauca en 2022, la gente de la Mojana estuvo inundada más de 30 meses. Derivado de este se generaron los asentamientos de la Sierpe y la Sierpita

sobre la carretera que lleva de San Marcos a Majagual: la gente ha estado viviendo en condiciones absolutas de precariedad. Esto no había ocurrido antes porque los ríos mismos se encargaban de regular la creciente y bajanza de las aguas. Al hacer obras de infraestructura como jarillones y diques (Estado y empresa privada) que cortan la conexión caño-río-ciénaga, los ríos pierden el gobierno para regular el caudal. El agua entonces, fiel a su memoria, irrumpe con la fuerza de años acumulados de contención, lo que termina perjudicando sin precedentes a la gente que antes lograba convivir con estos ciclos de creciente y bajanza, con la confianza de que los calendarios propios eran efectivos.

Pero los ríos han sido intervenidos y los tiempos han cambiado.

Dicen los viejos que los tiempos ya no son los mismos y que la naturaleza ha cambiado. En octubre del 2023 la gente repetía que en este año no habría creciente. Que el río estaba punteando, pero que no iba a crecer más.

Uno sabe.

También afirman que el pescado conoce más que uno por lo que se empala mientras cambia el tiempo. Espera en el monte y cuando vuelve a subir el caudal, continúa su travesía aguas arriba. Pero el pescado ya casi no está subiendo y para la gente es preocupante este cambio.

Cuando no sube el río, la gente y los animales sufren.

La gente dice que, a este cambio en el Tiempo, se pueden acomodar en tanto resuelvan el exceso de abono en las ciénagas y la deforestación. Tienen claro que una estrategia de regulación de las aguas está en liberar los



cauces del exceso de sedimento que se deriva de la erosión por minería y deforestación. Es por este motivo, que muchos de los pueblos del agua se han venido organizando para generar propuestas; mantienen viva toda su cultura festiva y sus conocimientos de los ciclos de la naturaleza, y estos hitos les permite seguir afirmando que su lugar está al lado del río y que es allí a donde pertenecen y quieren permanecer. La tarea aún es ardua,

pero vemos con sorpresa movimientos de jóvenes y mujeres de estos pueblos que aún les apuestan a sus tierras mojadas a través de la música, las danzas, las activaciones culturales y las acciones de cuidado como la restauración ecológica, el viverismo comunitario, la producción audiovisual, la construcción de circuitos de turismo comunitario, la gestión cultural, entre otras acciones afirmativas y de defensa territorial.

¿Qué preguntas quedan? ¿Qué otras anfibiedades nos interpelan?

Sabemos que la mayoría del territorio colombiano está delineado por los pulsos del agua. Es así como queremos seguir profundizando sobre las *anfibiedades* del Magdalena, precisando con más detalle sobre algunos de los circuitos de mercado

y las cadenas de valor que vinculan el río, las ciénagas y los caños con el monte, lo doméstico y lo público, en la reproducción de la vida. Para próximas versiones de *anfibiedades* tendremos:

- I. El detalle del circuito de la achira en el alto Magdalena;
- II. El funcionamiento y operación de la Plaza de Mercado de Honda y su dinámica de circuitos cortos y regionales que conectan montaña con río en el norte del Tolima;
- III. La cadena de valor de los areneros, en donde leemos una convivencia y complemento con la matriz de la pesca artesanal en el Magdalena Medio y que demuestra con maestría un conocimiento detallado sobre los sedimentos del río;
- IV. El circuito de la fiesta con un hito de enclave claro: las Gigantonas.
- V. La cadena de valor y producción artesanal basada en la recolección de fibras naturales como la palma sará, la palma de iraca, la concha de hobo, entre otras que ocurren entre la depresión Momposina y la Mojana;
- VI. Una comparación entre circuitos de la pesca artesanal a través de un diálogo de dos técnicas: la cometa en el delta del Magdalena y el corraleo con atarraya en el sur de Bolívar.



Para el caso de otras *anfibiedades* en Colombia nos planteamos las siguientes preguntas:

VII. ¿Cómo puja el mangle en Tumaco?

VIII. ¿Cómo definen el mundo los hijos del río-serpiente en Inírida?

IX. ¿Cómo lee el mundo del Caribe la diáspora raizal?

Bibliografía:

.....

Fals Borda, Orlando. 1979. Fundamentos de la cultura anfibia. In Mompox y Loba - Historia doble de la Costa (Segunda, pp. 16A-60B). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República & El Áncora Editores - Serie Maestros de la Sede.

Gutiérrez Camargo, Juan. 2016. Río Magdalena, Bien Común. De acuatorios y sistemas de producción en paisajes y geografías del agua. Disponible en: <http://hdl.handle.net/1992/4912>

Piedrahíta, Ignacio. 2019. Grávido río. En: Universocentro, 110, 8-9. Disponible en: <https://www.universocentro.com/NUMERO110/Gravido-rio.aspx>





La hoja de coca. Fotografía de
Miguel Varona.



4.

LA COCAMAMA Y SUS SABERES BIOCULTURALES.

MEMORIA SILENCIOSA DEL ALIENTO DE LA VIDA Y DEL CUIDADO EN EL TERRITORIO.

Este texto es un homenaje al abuelo José Suarez del pueblo Muinane que no hubo quien se sentará con él a recibir sus saberes. Esto es un recordatorio a las generaciones presentes; en algún lugar siempre hay un sabedor o sabedora esperando a vivir fascinado en los ojos del otro. Que su palabra silenciosa siga haciendo florecer las estrellas.

Sobre la relación de las plantas maestras y sus sistemas de conocimiento tradicional se ha investigado poco debido a la “amnesia cultural” fruto del prejuicio infundado por el prohibicionismo, el desconocimiento y la discriminación frente a las culturas que poseen estos saberes. En ese sentido, este artículo indaga los saberes de la planta maestra y sagrada de la coca (Cocamama) y los sistemas de conocimiento tradicional que giran alrededor de ella y que en su práctica contienen saberes medicinales y alimenticios, así como saberes rituales, ceremoniales y espirituales en relación al cuidado de la vida.

Este artículo es una provocación inicial que se realiza a partir de una revisión bibliográfica sobre la planta maestra y sagrada de la coca. Al tiempo que propone una comprensión de su complejidad a partir de las conversaciones con varios abuelos en sus territorios. Aunque no obedece a un dialogo directo con ellos en el tiempo actual, lo que expone permite reflexionar sobre la profundidad de estos saberes, sus lugares ontológicos y epistémicos y su importancia como un nuevo paradigma para entender la vida y lo vivo en el centro de la existencia en nuestro planeta Madre Tierra. Desde el silencio de



los libros la palabra de los abuelos y abuelas nos invitan a sentir la vida como un tejido en este camino. Quitarle esos lugares es borrar la visión de mundo integral desde donde se gestan estos conocimientos.

Las plantas maestras y sus sistemas de conocimiento tradicional y ancestral

Las plantas maestras y sus sistemas de conocimientos tradicional y ancestral han sobrevivido hasta hoy gracias a las estrategias de cuidado, resistencia y pervivencia de muchos pueblos. Estas estrategias, amparadas por unas prácticas y unos saberes que se han actualizado y resignificado con el tiempo. En ellas, el proceso intelectual y cognitivo está asociado y expresado en la experiencia y es manifestado como saber. Este conocimiento es pensamiento concreto que en esta praxis lo denominamos sistema de conocimiento tradicional y ancestral.

Podemos decir que los sistemas de conocimiento tradicional y ancestral implican unas comprensiones ontológicas y epistémicas específicas para cada cultura, son colectivos y se transmiten de generación en generación y se enriquecen a partir de intercambios y aprendizajes con otros pueblos y de sus relaciones con el territorio. Poseen dos dimensiones que están conectadas e interrelacionadas.

La primera dimensión es experimental y la segunda es cognitiva o de pensamiento. La dimensión experimental puede ser dividida en tres ámbitos: el natural, que comprende la biodiversidad, agricultura, ecología, suelo, medicina y farmacia;

Los sistemas de conocimiento tradicionales y ancestrales mantienen vivo el acervo de saberes materiales, intelectuales y espirituales de una comunidad o de un colectivo, transmitidos de generación en generación por la palabra oral; mantenidos por la transmisión directa o indirecta y conservados en repertorios verbales, cotidianos, artísticos, estéticos, literarios, espirituales, y en sus saberes prácticos.

el tecnológico y arquitectónico, que comprende todas las técnicas, tales como la metalurgia, la elaboración de textiles, la cestería, el procesamiento de alimentos y la construcción; y el ámbito sociocultural, que incluye los saberes de gobernanza, la resolución de conflictos, el arte, la música, el bienestar social y los saberes de cuidado, entre otros (Odora-Hoppers, 2005. Pág.3).

La segunda dimensión, cognitiva o de pensamiento, que hace parte del repertorio de signos, símbolos, conceptos y percepciones de lo que se considera el sistema cognitivo tradicional, se evidencia en los repertorios verbales del sistema mítico, de los relatos, rituales, bailes, fiestas, refranes, chistes, dichos, juegos, cantos tradicionales, consejos, anécdotas, fábulas y leyendas entre otras. La dimensión cognitiva constituye un conocimiento abstracto que ha sido cocido y afinado lentamente por el pensamiento dentro de procesos históricos colectivos y comunitarios. Esta dimensión depende de procesos de larga duración que han logrado

decantar saberes inmateriales, fundamentales para el desarrollo de técnicas y para resolver problemas y dificultades de la vida cotidiana.

Dentro de esta dimensión se encuentran los conocimientos indígenas o conocimientos locales (localizados), creados por individuos o colectivos dentro de sistemas cognitivos culturalmente situados que buscan el beneficio de la comunidad. Su identificación y la reflexión sobre su pertinencia es importante pues esta clase de conocimiento es plural y representa opciones alternativas para entender la experiencia humana en su diversidad y abundancia.

Los sistemas de conocimiento tradicionales y ancestrales mantienen vivo el acervo de saberes materiales, intelectuales y espirituales de una comunidad o de un colectivo, transmitidos de generación en generación por la palabra oral; mantenidos por la transmisión directa o indirecta y conservados en repertorios verbales, cotidianos, artísticos, estéticos, literarios, espirituales, y en sus saberes prácticos. Su pervivencia se da a partir de la articulación de diferentes códigos, lenguajes y registros en la cultura material e inmaterial, y de esta manera, los conocimientos se transmiten a lo

largo del tiempo y se hacen evidentes y se refrescan en el aquí y el ahora. Estas formas de apropiación y generación de conocimientos son consolidadas y validadas durante siglos, y sus múltiples formas de expresión y realización definen unos legados culturales que son guardados en la tradición oral con la palabra, en el cuerpo y en el espacio. Dado que la cultura se impregna del aliento del lugar que habita, por eso las manifestaciones culturales y los conocimientos hablan desde ese lugar. Su transmisión obedece a formas de densificación, sedimentación y acumulación histórica de la experiencia colectiva, familiar y comunitaria, y está alimentada y transformada por la praxis individual. Su coevolución mantiene correspondencias con el mundo espiritual, natural y humano.

Esta decantación ocurre en contenidos o conocimientos dinámicos y holísticos no lineales, fruto de un aprendizaje en interrelación continua y en contraste pretérito con las experiencias colectivas de otros grupos humanos u otros seres vivos. Lo anterior permite refinar los saberes y, por ende, actualizar los contenidos heredados en su contexto específico. La manutención de estos saberes permite mantener el equilibrio entre los mundos donde se articulan sus creencias, conocimientos y prácticas.

“

Para llevar a cabo una apropiación correcta de los recursos locales, ha sido necesario contar con un sistema cognitivo pues, a toda praxis corresponde siempre un corpus de conocimiento (o a toda «vida» material siempre corresponde una «vida simbólica»). Por ello es necesario explorar ese corpus, es decir, la suma y el repertorio de signos, símbolos, conceptos y percepciones de lo que se considera el sistema cognitivo tradicional. «La existencia del corpus es real y su locus está en el conjunto de las mentes o memorias individuales; su registro es mnemónico y por lo tanto su existencia es implícita» (Barahona, 1987: 173). La transmisión de este conocimiento es pues, a través del lenguaje y, hasta donde sabemos, no echa mano de la escritura, es decir es un conocimiento ágrafo. Ello ha llevado a Barahona (op. cit., 172), a afirmar que la memoria es el recurso más importante de la vida tradicional. Siendo un conocimiento que se transmite, en el espacio y en el tiempo, y a través del lenguaje, éste se configura y responde a una lógica diferente: la de la oralidad (Toledo & Barrera-Bassols, 2018, pág. 74).

”

Los conocimientos tradicionales y la cosmovisión de los pueblos reconocen que todo está vivo y, desde su complejidad miran, viven, sienten y entienden la vida a partir de comprender que todo lo que existen es vivo y sintiente. En esa interrelación se reconoce a los seres de la naturaleza, visibles

e invisibles, como seres vivos, sintientes y pensantes con los cuales es posible comunicarse. Los conocimientos tradicionales y ancestrales evidencian esta comprensión al establecer relaciones de empatía con lo vivo y en el manejo sustentable de los ecosistemas locales.

“

Este conocimiento tiene un valor sustancial para clarificar las formas como los productores tradicionales perciben, conciben y conceptualizan los recursos, paisajes o ecosistemas de los que dependen para subsistir. Más aún, en el contexto de una economía de subsistencia, este conocimiento de la naturaleza se convierte en un componente decisivo en el diseño e implantación de estrategias de supervivencia basadas en el uso múltiple de los recursos naturales (Toledo & Barrera-Bassols, 2018, pág. 73).

”

El saber construido en la interrelación con la naturaleza es fraguado por los sabedores “mujeres y hombres que son autoridades espirituales de la comunidad”, a partir de acciones rituales en donde negocian con seres que habitan y cuidan la naturaleza. Estos seres, dueños míticos o espirituales, son también gente, forman comunidades y poseen cultura. Con ellos como representantes de los seres de la naturaleza se realizan alianzas, negociaciones y diálogos que permiten mantener equilibrios en los ecosistemas. Este saber constituido lo denominamos biocultural, pues reconoce una relación armónica con los otros seres y comunidades de esas otras dimensiones imperceptibles, con los que se establecen pactos de convivencia que buscan sostener la vida en un cuidado conjunto. A esto se le denomina Ley de Origen: Esta es una manera de cuidar y consentir, desde nuestras acciones materiales e inmateriales, el equilibrio de la vida y de lo vivo sobre nuestra Madre Tierra.



Vaso de la cultura Tayrona. Figura antropomorfa sentada mambeando. Museo Arqueológico de Bogotá. Foto del autor

Las interacciones entre los humanos y los seres espirituales en un territorio dan paso a unas formas de cuidado de la vida basadas en una continua redistribución de energía. En ese sentido, la economía en las tradiciones ancestrales busca la redistribución de la abundancia e implica un equilibrio con la vida, con el territorio y entre los seres humanos y no humanos. En este contexto, el desequilibrio se entiende como enfermedad. Plantas como la coca, el tabaco, el yagé o el yopo, entre otras, juegan un papel fundamental en la curación y en la búsqueda del equilibrio y de la armonía de la Casa Grande o Madre Tierra. Mediante su uso, los tradicionales, sabedores o chamanes se acercan, piensan y sienten los mundos materiales y espirituales: *sentipiensan* la creación hecha Ley de Origen que ordena el cosmos. Mediante el uso de las plantas el pensamiento se convierte en acción que refresca y equilibra: es pensamiento dulce.

Estas plantas, usadas por culturas ancestrales, son maestras. Al ampliar o aguzar la percepción, sirven al médico tradicional como mediadoras de lo espiritual, ya que le permiten comunicarse, conversar y negociar con los seres de los mundos o dimensiones invisibles imperceptibles. Son sagradas porque permiten comprender que todo lo existente está vivo y siente y por eso merece cuidado y respeto. Su uso ritual por parte de los sabedores y sabedoras permite profundizar en la comprensión de la vida sobre la faz de nuestra Madre Tierra.

La cocamama como planta maestra y sagrada

El uso de las plantas maestras y su papel en la comprensión del tejido de la vida es fruto

de un proceso de estudio y comprensión por parte de los seres humanos. A partir de la observación, el aprendizaje y la comprensión de las relaciones que otras especies tejen con ellas, los humanos también han podido darse cuenta que su ingestión puede provocar efectos como suprimir el apetito, aliviar dolores o estimular la actividad corporal y la mental pues mantiene estimulado el cuerpo y la mente, permiten la comprensión de factores que producen o pueden producir enfermedad y sus formas de sanación o facilitan la correlación de actividades cognitivas de los hemisferios del cerebro. Pero la relación con las plantas maestras no ha sido solo en su materialidad y como un campo de experimentación. Han sido primordialmente de tipo espiritual y religioso pues ellas, en la ampliación de la percepción, como ya fue explicado, re-liga de manera nueva y diferente el sentir la naturaleza y a nosotros dentro de ella en una sinergia que permite entender las relaciones íntimas con la vida.

De esa sinergia nacieron rituales, festivos y ceremoniales que, en sus contextos cotidianos y sagrados, se constituyeron como formas de pensar y hacer de las culturas. Ello dio paso a cosmovisiones y sistemas de pensamiento y de conocimiento tradicional y ancestral que han guiado, guían y marcan el camino de acción de cada pueblo. Históricamente, estas plantas están integradas a la vida, a las formas de pensar y de sentir en comunidad.



“

Por ejemplo, la planta maestra de yagé le sirve al pueblo indígena Tukano como adaptógeno a los ecosistemas de la selva pluvial. En la iniciación chamánica el aprendiz debe incorporar una serie de saberes sobre los sistemas de conocimientos tradicionales que se entienden como “una densa red de conceptualizaciones” del chamanismo que se relacionan con saberes de cuidado de los ecosistemas en el territorio. La gente, animales, plantas, accidentes geográficos, notables y acciones que conforman el corpus de la mayoría de textos chamanísticos, son sólo metáforas de una densa red de conceptualizaciones que constituyen las premisas esenciales de la visión chamanística del mundo, y se hace por consiguiente necesario establecer el valor cultural de cada una de ellas con el objeto de poder comprender la mencionada red conceptual (Reichel-Dolmatoff G. , 1997, pág. 121).

”

Esa red de saberes ligados a la cosmovisión de cada pueblo se expresa en los mitos, en los rituales y en los saberes chamánicos devenidos del uso tradicional y ritual de las plantas maestras como parte de sus normas de conductas adaptativas a los ecosistemas. Por eso, “las cosmologías y estructuras míticas de los aborígenes, junto con la conducta ritual derivada de ellas, representa, en todo sentido, un conjunto de principios ecológicos y que en estos principios se formula un sistema de reglas sociales y económicas de alto valor adaptativo en el esfuerzo continuo de mantener un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las necesidades de la sociedad” (Reichel-Dolmatoff G. , 2000, pág. 14).

De esta manera, la experiencia ritual del médico tradicional con estas plantas y en función de la cosmovisión posibilita el acceso y/o la profundización de conocimientos de tipo médico, ecológico, tecnológicos, agrícolas y espirituales como parte de un bienestar integral dentro de la comunidad. Ya se ha dicho que, al ser parte de la vida espiritual de las comunidades, permiten hacer perceptible lo sagrado y amplían la conciencia de las relaciones de los humanos con la naturaleza. Ellas son por excelencia

dueños espirituales del mundo vegetal y de la naturaleza y por eso son chamanes de esos mundos con los cuales se dialoga para mantener la armonía con la Ley de Origen. En ese dialogo y negociaciones entre mundos, desde la experiencia, se crean, profundizan y actualizan los conocimientos tradicionales y se crea o dinamiza la cultura. Ellas se encargan del equilibrio y el bienestar físico, emocional, espiritual, cultural y territorial de una comunidad.

Un caso específico es la hoja de coca, aquí nombrada como *cocamama*. Los usos ancestrales y los conocimientos sobre esta planta en nuestro continente son prehispánicos se remontan al año 8 000 (a.C) y ha hecho parte de la cosmovisión de varios pueblos en una amplia zona cultural extendida entre los Andes y la selva amazónica. La especie de coca más reconocida se identificó principalmente en los Andes Orientales y era llamada *mamosh coca*, *mamush coca* o también *mamas coca*. Fue denominada científicamente como *Erythroxylum coca*.

Su domesticación ha requerido siglos de experimentación y uso, y de intercambio de saberes entre diferentes pueblos e



Ilustración de Guamán Poma de Ayala. Crónicas de Buen Gobierno deste reino del Piru. Pago con coca

individuos que permitieron mejorar las prácticas de cultivo o de sus usos en alimentación, medicina y como mediadora de mundos y dimensiones. Los señores principales del Imperio Incaico “cogían (la planta) para el inga y para algunos señores en poca cantidad, porque no la alcanzaban todos los indios”, es decir, su consumo no estaba disponible para toda la población y se usaba principalmente en pagos rituales a los *apus* o cerros sagrados “echasen los cocahachos cocas mascados al cerro... *hachu* ‘coca mascada que echan de la boca’, *hachu catatha* ‘pegar coca mascada’ con las manos en la apachitas y mocaderos. Es grandísima superstición” (Pachacuti, [1630] 1995, pág.

202) y en otros rituales andinos por ejemplo “Sacrificauan los yndios questauan fuera de la montaña llamado Haua Anti; adorauan al tigre, otorongo. Dizen que le enseñó el Ynga que él mismo se auía tornado otorongo y ancí le dio esta ley y sacrificauan con sebo quemado de colebra y mays y coca y pluma de páxaros de los Andes; los queman y adoran con ella a los otorongos (Poma de Ayala, [1936] 1992, pág. 271).

La popularización de la hoja de coca estuvo a cargo del Incanato que promovió el cultivo de hoja coca y su consumo para la población en general y para intercambios. Así lo señala el cronista indígena Guaman



Poma de Ayala quien, haciendo referencia a la descendencia de los Incas, dice que el sexto Inca Ynga Roca, al casarse con Mamacoca Coya¹⁹, permitió que ella impulsara el cultivo de coca en el imperio incaico: “este dicho Ynga comensó a comer coca y la prendió en los Andes y acá le enseñó a otros yndios en este rreyno” (Poma de Ayala, [1936] 1992, pág. 32).

Fue a la llegada de los españoles a esos territorios que el consumo de la hoja

de coca se masificó, pues vieron en su comercialización un negocio lucrativo. Por fuera de su valor ritual, el uso de la hoja de coca servía para incentivar la explotación de la mano de obra indígena tanto en la esclavitud de las minas en la mita, como en el trabajo del campo o encomienda. Estas instituciones y sus formas de explotación, asociadas al uso de la hoja de coca, se mantuvieron hasta principios del siglo XX, y sirvieron para mantener el control sobre indígenas, negros y campesinos. Así lo referencia el campesino Herney Ruiz:

19 La palabra Coya de la lengua quechua significa princesa.

“

Entender porqué el campesinado tiene el conocimiento tradicional de la coca. Pero también esa conflictividad la hemos heredado. Solo para anotar, por ejemplo, la cuenca del río San Jorge tributaba anónimamente en el año de 1550 la hoja de coca y eso se siguió porque la cuenca del río San Jorge, en la parte caliente, ha sido tradicionalmente cultivadora de la hoja de coca desde mucho antes de la conquista. Y no solamente la cuenca del río San Jorge sino el macizo colombiano y toda nuestra cultura del Cauca, nasa y yanacona y hoy mestiza y campesina. Entonces, entender eso nos basamos que desde ahí está para la memoria nuestra el huevo de coca que se le daba a los trabajadores esclavos, entre afros y ya comenzaban a ser mestizos campesinos indígenas en las minas de la Concepción de Almaguer que están muy cerca del territorio de Lerma. Es por eso que a veces cuando nosotros hablamos decimos que en el municipio de Bolívar, pero también en territorio de Mercaderes tenemos comunidad afro, que al igual que nosotros también mambean nuestra sagrada hoja de coca (Ruiz, 2024).



”

En el caso de Colombia los usos tradicionales de la planta de coca (como alimento, medicina y guía espiritual) han sido resguardados por los pueblos en los Andes centrales, en la Sierra Nevada de Santa Marta (antiguamente su uso era común a casi todos los pueblos de las cordilleras) y en la Amazonía. Los pueblos que contemporáneamente la siguen usando de forma tradicional²⁰ mantienen

sus sistemas de vida y de conocimiento ancestrales ligados al cuidado del territorio y la planta es parte fundamental de su matriz histórica de conocimiento ancestral. Así lo señala Fabiola Piñacue:

20 Aquí nos referimos a la especie de hoja pequeña que se encontraba en los andes colombianos y norte del Ecuador denominada por los incas ttupa coca. Fue registrada científicamente por la Expedición Botánica de José Celestino Mutis que, en marzo de

1784 en su paso por Mariquita, medio Río Magdalena, la denominó *Erythroxylum novogranatense*, en honor al territorio de la Nueva Granada (actualmente Colombia). Los pueblos del macizo colombiano la conocen como 'pajarita caucana'. Para los pueblos amazónicos hacemos referencia a la especie de hoja más grande, ya referenciada en los incas como *mamas coca* (*Erythroxylum coca*). Su presencia en el ecosistema amazónico es posiblemente una adaptación de la planta de coca andina.



“

La coca es de los pueblos ancestrales. Nosotros hablamos de la hoja de coca como alimento y llevamos este conocimiento de forma milenaria. Hemos cuidado, mejorado y domesticado nuestra hoja de coca para ponerla en el presente de otras formas como bien para la humanidad. Pero aún nos tiene en el mercado de forma marginal pues nos prohíben innovar con nuestros saberes de la hoja de coca. Si no nos dejan innovar nuestros hijos ya no van a reconocer por ejemplo, la hoja de coca como lo que era; medicina, moneda [de intercambio ritual] en algunos lados [como] en la Sierra [Nevada de Santamarta] por ejemplo que es un elemento muy importante para la espiritualidad [para los pagos rituales con el territorio y los lugares sagrados], para la amazonia normalmente es para la medicina y para nosotros en el pueblo Nasa normalmente ha sido moneda porque hasta donde yo tengo memoria siempre habíamos hecho trueques con hoja de coca por sal, ceras de laurel... vivir en este planeta tierra con todo el conocimiento que nosotros tenemos, el cuidado del agua, el cuidado de los árboles. Nosotros hablamos de la cueshquiue de nuestra tierra porque nosotros hacemos parte de ella.

Finalmente, el conocimiento, el poder del conocimiento alrededor de la hoja de coca, como otros elementos nos pertenece y podemos vivir de esto con dignidad... Hemos sido o somos los milenarios usadores, cultivadores, protectores de la hoja de coca. Si nosotros los pueblos no hubiéramos protegido la hoja de coca no existiría al sol de hoy, y aun así, nos persiguen por usarla y comercializarla. Cuando nos dejen usarla podemos hablar de biodiversidad e interculturalidad. Nuestros conocimientos son milenarios y válidos (Piñacue, 2024).

”

Para estos pueblos las plantas maestras tienen espíritu y son gente, sabedores del mundo vegetal. En ese sentido la mamacoca ‘tiene espíritu’, es un ser; el abuelo tabaco tiene espíritu, su aliento de vida respira

y enseña, su palabra de consejo permite comprender la vida. Ella enseña una forma de sentir, caminar y entender el mundo y, por eso, es pura palabra de consejo anidada en la palabra de los abuelos y de las abuelas.

“

Nosotros hacemos pago con la hoja de coca para refrescar, para poder tener armonía con el uno, con el otro, armonía con los cerros, armonía con los ojos de agua porque esas fuentes de agua normalmente tienen sus espíritus; todo lo que tiene esta tierra tiene espíritu, la coca tiene el espíritu, todas las plantas tienen sus espíritus. Una cosa es que nosotros no podamos entender esos lenguajes porque esos lenguajes los entienden los médicos tradicionales (Ibid. Piñacue).

”



La cocamama, palabra de consejo para la humanidad

En los sistemas de conocimiento de los pueblos del Cauca la cocamama aparece como un elemento sagrado que permite en los rituales de refrescamientos las intermediaciones entre mundos posibilitando la comunicación con los espirituales de los lugares y sus saberes. Para los sabedores de los pueblos indígenas del Cauca, sus conocimientos tradicionales propios y profundos y sus narrativas y prácticas giran alrededor del agua y han sido históricamente contruidos en el diálogo con la mamacoca. De hecho, en varios mitos se hace referencia al origen de estos pueblos en el agua, como parte de una matriz común andina en donde la coca acompaña sus sistemas de conocimiento, sus cosmovisiones, su espiritualidad y su identidad cultural y social. En este sentido la cocamama hace parte de las concepciones comunes que comparten los pueblos indígenas de esta región sobre el territorio a partir de la convivencia conjunta e intercultural. Estos saberes determinan sus relaciones con su territorio y en extensión con el cuidado de la Madre Tierra.

La planta sagrada de la coca es alimento espiritual y de pensamiento de los sabios o chamanes. El aprendizaje de su uso y de sus saberes requiere de cuidados y dietas, tanto físicas como espirituales, que les permiten interactuar con los mundos espirituales para cuidar de las personas, la comunidad y el territorio. En este sentido, la coca tiene un valor inmaterial que está ligado a una continua redistribución de energía entre mundos materiales e inmateriales en ecosistemas específicos. Por eso la cosmovisión de cada pueblo expresada en sus rituales, fiestas y ceremonias se relaciona con ecosistemas concretos.

En el caso de los pueblos del macizo colombiano, por su interacción con los ecosistemas de páramo y de alta montaña, sus conocimientos condensan prácticas alrededor de los sistemas acuíferos y del cuidado del agua. Por ejemplo, los indígenas Misak ponen de manifiesto el manejo espiritual de las aguas con los espirituales de las lagunas, de las cascadas o de los cerros altos, que son considerados lugares bravos. Para ellos, son los *morowik*, soñados o sabios, los encargados del manejo de las lluvias y por eso, cuando las lluvias no llegan en el momento que corresponde, suben a los lugares sagrados e invocan al aguacero. Para esto realizan rituales de refrescamiento y armonización en los que la mamacoca hace de puente o mediadora ritual entre los mundos.

Los Misak permanecen ocho días en estos sitios usando jigradas de coca. Primero hacen un refresco para atajar al viento del páramo, para que no salga a detener las nubes del aguacero. Hacen remedio de tachi, hembra y macho, y de bejuco de monte; lo envuelven con la sombra del viento y lo colocan en cuatro sitios de la laguna, dejando la jigrada de coca a la izquierda. A los cuatro o cinco días va calmando el viento (Dagua Hurtado, Aranda, & Vasco, 1998, pág. 80).

Allí, la mediación de la cocamama entre los humanos y los seres espirituales del aire y de los mundos acuáticos, propiciada por el *morowik*, es fundamental. Mediante su uso, los Misak reestablecen el equilibrio y traen beneficio a la comunidad, pues la lluvia que regresa refresca la tierra y los ecosistemas.

En el mundo Nasa estas plantas maestras y sagradas hacen parte del conocimiento profundo y por eso solo pueden ser manejadas por el *thë' wala* (médico



Morowik Misak hablando con los espirituales de la lluvia. Aparte de pintura en vinilo de Juan Bautista Ussa. Foto del autor

tradicional o chamán) quien, como autoridad espiritual, establece las negociaciones y permisos con esos mundos. Las plantas maestras permiten la transacción entre los dueños espirituales de los recursos biológicos y las autoridades espirituales de los Nasa, y por eso “son utilizadas en todos los rituales de refrescamiento o armonización, en las curaciones y ofrendas a los espíritus sobrenaturales del universo Nasa” (Sanabria Diago & Quinto Huetocué, 2022, pág. 498). Ahora bien, en el mundo Nasa, el thë' wala se encuentra permeado por esos mundos desde su nacimiento y tiene facilidad de percepción y comunicación con los espirituales.

“ Los medico tradicionales en el pueblo Nasa no se hacen, y van formándose a través de las visiones con los cerros sagrados, con las quebradas, con las fuentes de agua, en fin, todo eso es conocimiento. Los pueblos nativos debemos comenzar a desarrollar de lo que tenemos, de la cotidianeidad, de lo que vivimos, de lo que sabemos hacer, de lo que tenemos como conocimientos. Nuestro pueblo anteriormente sembraba agua a través de la hoja de coca, pero hoy ya hemos perdido esos conocimientos... (Ibidem, Piñacue, 2024) ”



Ilustración 1 Morowik Misak viajando sobre el páramo para hacer pago. Aparte de pintura de Juan Bautista Ussa. Tomada por el autor.



La experticia del chamán y su conocimiento en el uso de la planta maestra de la mamacoca le permiten sentir las señales (signos e indicios) en su cuerpo físico y, a partir de ellas, entiende y diagnostica las enfermedades de las personas, de la comunidad o del territorio, así como el malestar sobre el cual se debe proceder para hacer refrescamiento. Las plantas maestras son “las encargadas de sentir, comprender y decodificar los mensajes de los espíritus de la naturaleza mediante diferentes señales que solo el médico o sabedor espiritual puede interpretar y, por ende, informar a la comunidad sobre las representaciones o predicciones de acontecimientos tanto del colectivo como del territorio” (Citado en Sanabria y Argueta 47 y 48).

En el caso del médico, su sistema de conocimiento se basa en una percepción ‘alterada’ que al afinarse con la planta maestra de la coca siente los pequeños movimientos soterrados y desapercibidos por la norma. Se trata de un sistema más fino y menos detectable por otras categorías y sistemas de conocimiento, pero que el médico tradicional sabe leer en las señales de desequilibrio o desorden que emanan de los cuerpos humanos, culturales, territoriales y ecosistémicos. Esto se hace perceptible en el influjo del mundo onírico que a partir de los sueños y las ensoñaciones presienten y predicen el malestar sobre el territorio. Cuando estos desequilibrios son fenómenos y situaciones de larga duración, manifiestos sobre un territorio, el chamán puede percibir durante más tiempo las alteraciones que se producen en los ecosistemas y que expresan un cambio y desorden mayor. En mediación con las plantas maestras, el chamán estudia las interrelaciones entre ecosistemas y seres de la naturaleza, y entiende desde su territorio los ciclos de vida de la tierra.

Por eso, entiende los desbalances y desequilibrios como enfermedad.

Es el caso de los desequilibrios detectados en el macizo colombiano a partir de la destrucción de los ecosistemas por la agroindustria, o por la devastación de los ecosistemas en los cursos medios del territorio, algo que puede afectar al territorio de forma general e interconectada. Una consecuencia directa de la devastación y ocupación de la tierra para el monocultivo es el desplazamiento de los pueblos indígenas hacia las partes altas de la cordillera en donde están los lugares sagrados. La ocupación de los lugares sagrados como páramos y lagunas (lugares bravos) causan un desequilibrio general, pues afectan y disminuyen los sistemas acuíferos, es decir, la regulación de las aguas para el buen vivir en todo el territorio.

Un caso concreto de las alteraciones de los ecosistemas en el tiempo largo es el fenómeno de los ríos voladores²¹ señalados por las tradiciones indígenas desde hace bastante tiempo. Sobre este tema los sabedores del pueblo Misak hablaban ya hace mucho tiempo de esta forma: “El agua es vida. Nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar. Y se devuelve, pero no por los mismos ríos sino por el aire, por la nube. Subiendo por las guaicadas y por los filos de la montaña alcanza hasta el páramo, hasta las sabanas, y cae otra vez la lluvia, cae el agua que es buena y es mala” (Dagua Hurtado, Aranda, & Vasco, 1998,

21 “En 1992, los meteorólogos de California acuñaron el término Aerial Rivers [Ríos Voladores] cuando describían los vientos concentrados que llevaban gran cantidad de vapor y generaban lluvia e inundaciones. En 2004, el científico José Marengo describió esos flujos para América del Sur, llamándolos chorros de bajo nivel. En 2006, él mismo los volvió a denominar Ríos Voladores, cuando armaron con el aviador Gerard Moss el proyecto que adoptó ese nombre” (Nobre, 2018).

La experticia del chamán y su conocimiento en el uso de la planta maestra de la mamacoca le permiten sentir las señales (signos e indicios) en su cuerpo físico y, a partir de ellas, entiende y diagnostica las enfermedades de las personas, de la comunidad o del territorio, así como el malestar sobre el cual se debe proceder para hacer refrescamiento.

pág. 52). Recientemente se ha adelantado la investigación científica sobre la interrelación entre los ecosistemas de diferentes territorios y, en este caso, sobre los “ríos voladores” de la selva amazónica²², que no son otra cosa que flujos aéreos masivos de agua en forma de vapor. Se trata de un fenómeno natural que mantiene y regula el equilibrio hídrico en amplias regiones y ecosistemas interconectados y, en este caso, se produce cuando las nubes viajan transportadas por los vientos desde el Atlántico a través de la atmósfera, se nutren de la humedad de la selva y provocan lluvias a miles de kilómetros de distancia; en el caso Latinoamericano en las montañas andinas que son barreras naturales retenedoras de nubes-lluvia.

En ese sentido, la presión del hombre sobre la selva a partir de procesos de deforestación, y la degradación de los suelos, quemados intensivos y sequías, cada vez más

prolongadas, contribuyen a que haya menos proceso de transpiración del bosque, que emite una menor cantidad de humedad a la atmósfera, algo que afecta la regulación de las lluvias en las montañas de los Andes.

Las irregularidades en los microclimas en la selva les permiten entender y sentir a los chamanes los efectos y alteraciones producidas por la devastación de la amazonia. En esta vía, los sistemas de conocimiento tradicional en el cuerpo y la palabra del chamán han diagnosticado los efectos y desequilibrios del planeta (cambio climático, disminución de la capa de ozono) a partir de las transformaciones que ellos detectan en sus ecosistemas cercanos. Desde antiguo, los chamanes, en su diálogo con los seres espirituales y materiales de la selva y el páramo, ya pronosticaban los cambios producidos por lo que la ciencia occidental ha denominado Antropoceno. Tuvimos que esperar muchos tiempo para que la investigación científica nos descubriera lo que los sabios indígenas como el abuelo Abelino Dagua del pueblo Misak ya habían dicho y pronosticado.

Estas interpretaciones tienen como base las cosmovisiones de estos pueblos que han sido comprobadas por observación y contrastación experiencial a lo largo de los siglos y que saben algo sencillo que nosotros recientemente estamos entendiendo y es que “todo está conectado con todo”²³. El conocimiento tradicional de los Thë’ wala

22 Concepto reapropiado por el científico brasileño Antonio D. Nobre en 2014 para explicar este fenómeno en la selva.

23 Como aparato conceptual integral se relacionan y tienen resonancia contemporánea con las teorías redescubiertas por la teoría de sistemas formulada inicialmente en el mundo académico por Bateson (Bateson, 1998) (la primera publicación es de 1972) a partir de estudios antropológicos, de cibernética y de teoría de las comunicaciones o por otra parte la teoría de Gaia propuesta a inicios de los 70’ por James Lovelock y Lynn Margulis que habla sobre la influencia del hombre sobre los cambios generales de la naturaleza.



a lo largo del tiempo les ha permitido mantener y mantenerse, a pesar de los problemas sociales y políticos, como sujetos cuidadores del territorio y de la Madre Tierra. Este fortalecimiento, está ligado al cuidado de la biodiversidad pues sirven de modelos de cuidado del territorio y de la armonía con la naturaleza y, en ese sentido señalan “Mediante una convivencia permanente con los espíritus, los Nasa mantienen un orden interior en el páramo y exterior en su universo, cuyo eje son los rituales practicados entre el sabedor y las plantas rectoras” (Ibid., 498). Sin este conocimiento brindado por la profundidad del uso de la planta maestra de la cocamama los desequilibrios en el territorio habrían sido mayores. Para nosotros la palabra del abuelo y del sabio es pedagogía, pues enseña desde la práctica a cuidar y equilibrar el territorio y la vida en el día a día.

Así mismo y a partir del pensamiento de los pueblos en su entendimiento de la naturaleza, de su reciprocidad y complementariedad, la mamacoca fue comprendida como ‘planta que camina’²⁴. Llevada desde los Andes y adaptada a otros ecosistemas, en un proceso de experimentación alquímica que trajo mayor potencia y calor en las labores de pensamiento y curación espiritual, fue refrescada por los pueblos amazónicos al presentarla en su punto justo con otras plantas. Este saber alquímico proveyó los equilibrios para sus usos rituales, para pensar el bienestar de forma integral, sin que sus excesos llegaran a ser enfermedad. Esta apropiación fue mejorada por las poblaciones

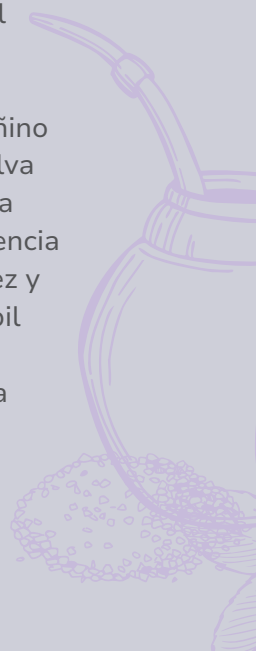
locales a lo largo de los siglos y en su apropiación se ha creado un sistema cognitivo o sistema simbólico que lo sustenta y soporta.

Plantas maestras y sagradas. Aliento de vida para pensar el porvenir

Para los sistemas de conocimiento de varios pueblos del centro del Amazonas colombiano las plantas maestras como la coca ‘hecha mambe’ y el tabaco ‘hecho ambil’ son el fundamento de la tradición y, en complementariedad con la yuca como saber hacer femenino, son clave para el ordenamiento y los equilibrios de la vida sobre el territorio. De acuerdo a la tradición, el ambil o esencia de tabaco inspira la palabra, el mambe le da vitalidad al cuerpo y al espíritu para mantener despierto al sabedor y a la comunidad y la manicuera (bebida de yuca endulzada con frutas) enfría o endulza la cabeza y el corazón. Por eso los abuelos y tradicionales recuerdan:

Para muchos de estos pueblos de la Amazonia la tarea fundamental de quien usa la coca de forma ritual y como conocimiento está en su capacidad de aprender a transformar una sustancia potencialmente enfermiza en alimento para el cuerpo y el espíritu, es decir “hacer coca” (Echeverri & Pereira, 2010). En la tarea, aprende a procesar un espíritu que es caliente y dañino para endulzarlo, refrescarlo y que se vuelva alimento para el cuerpo y el alma. La coca mambreada es acompañada de ambil (esencia de tabaco) que es el que da la embriaguez y otorga la conexión con la palabra. El ambil o el tabaco es por excelencia el espíritu que conecta con la palabra de consejo. La una y la otra son complementarias pues

24 El concepto lo refiero en función de la obra del artista Harold Bolaños que en su proceso de investigación etnobotánico y como parte de su proceso con los indígenas Nasa y sus The' Wala y población afrocaucana. En la conversación con ellos le señalan que esto hace parte de su pervivencia biocultural, y en ese sentido estas plantas, como muchas otras, caminan los territorios para sembrar su saber como semilla que camina.



Cuando el padre creador creó el mundo, creó primero el universo denominado finalmente la tierra. Todo se construyó, y de ahí apareció el hombre, el hombre murui con costumbre ritual, dicen que somos de origen con los hermanos muinane somos dos hermanos que surgimos juntos. Ahí el Padre Creador nos entrega la mata de coca, la mata de tabaco para cuidar el territorio, para cuidar toda la biodiversidad que en ella [la tierra] existe, para el cuidado de la vida. El mambe es el elemento sagrado con el que nosotros construimos todo, por eso nosotros hablamos sentados, nosotros los tradicionales no podemos hablar parados para no perder la conexión con nuestra Madre Tierra. Nuestros mayores dicen que esto es a cada coca, a cada ambil y todo se paga. Nosotros pagamos a la espiritualidad por eso preparamos un ambil como pago al Padre Creador porque con eso nosotros invocamos y hacemos conexión con Él. Porque lo hemos dietado ahí estamos, ahí lo estamos sosteniendo. Dios a nosotros nos dice que debemos tocar y que no debemos tocar. Ahí está el necio hombre de occidente toco lo que Dios dejó prohibido. El padre creador nos dice a los mayores que una vez Él creó el universo, dos veces no [lo va a crear] (Agga, 2024).



permiten mantenerse despierto y centrado en el camino de aprendizaje y de escucha de la palabra antigua, aprendiendo a sentir y a pensar con los otros. Es en la palabra de

consejo del abuelo en donde la coca toma su espíritu nutritivo y benéfico. El mambeadero es una tecnología material y espiritual que le ayuda a las personas a mantenerse afinadas con la vida desde la cultura.

“ El mambeadero es el espacio a donde se aprende, a donde se recibe consejo, a donde usted tiene que pensar qué va a hacer. Porque todos los días y años tras años es un mambeadero que sirve, eso no se acaba, la palabra no se acaba, el pensamiento que dejaron nuestros abuelos no se acaba. Esa palabra y ese camino, eso es lo que nosotros traemos, no porque alguien nos lo contó ayer, eso viene desde la creación, esa palabra viene desde allá y a cada uno de los que está aquí presente y no todos nosotros como grupo indígena, no todos tenemos ese poder esa inteligencia pa’ poder llegar hasta allá porque es mucho sufrimiento, nosotros decimos mucha dieta y por eso son, aquellas personas que uno lo mira sentado es porque ha pasado mucho sufrimiento, mucha etapa, son gente muy escogida para eso igualmente nosotros venimos para poder llegar a eso (Agga, 2024). ”

Las plantas maestras tienen un valor de sociabilidad dentro de las culturas. Ofrecen un aprendizaje moral, ético y espiritual y se vuelven formas de comportamiento y de vida. En el mambeadero, las plantas maestras exigen un aprendizaje corporal, experiencial y de disciplina y comportamiento social que está ligado al cuidado e integra a los sujetos en unas relaciones más amplias de comprensión de la vida. Desde la palabra de consejo, sus prácticas y saberes les sirven para pensar y repensar los conflictos y les ayudan a resolver la dificultad.

Las diferentes bonanzas económicas que ha vivido la región del trapecio amazónico en las caucherías, en las cacerías de animales para la extracción de sus pieles y de la explotación maderera configuraron unas formas comerciales que en los tiempos recientes han sido útiles para el procesamiento y comercialización de la coca para convertirla en cocaína. El dinero que ha circulado a

“manos llenas” fruto de las bonanzas instaló en la región un estilo de vida que se centraba en la riqueza y que se hacía visible en el afán de ostentar productos que se consideraban de valor para la sociedad mayoritaria; entre ellos casas de material, electrodomésticos, motos y carros, todos obtenidos con rapidez y que poco a poco fueron transformando los valores de los pobladores de esta región, sus nociones de tiempo y de espacio pero sobre conceptos culturales tan importantes como la abundancia como valor distributivo centrada en la riqueza como soporte de la vida individual. Sin embargo, esto no operó de la misma forma para todos los pueblos amazónicos. La diferencia estuvo en la forma como algunos pueblos entendieron e interpretaron estas economías, teniendo como fundamento su memoria cultural ligada a sus tradiciones espirituales.

En la maloca urbana de Leticia se celebró una asamblea en el 2010 para discutir

diferentes problemáticas de los resguardos y las comunidades de la región. Uno de los temas era la ocupación de la tierra por parte de blancos y terratenientes que se dedicaban al monocultivo de la coca para su procesamiento como cocaína. En esta reunión, los líderes más jóvenes proponían recuperar estas tierras a la fuerza pues, como lo dijeron, eran sus tierras ancestrales. Sin embargo, en medio de la discusión un mayor indígena hizo la siguiente reflexión: “Nietos y parientes ¿para qué queremos la tierra si ya no sabemos hacer chagra, si no la queremos para cultivarla y para cuidarla? Si vamos a hacer lo mismo que los blancos, monocultivo, pues nos vamos a convertir como ellos. ¿Para qué nos sirve tener tierra si ya no sabemos cuidarla?” (Agudelo, 2012).

La reflexión es importante pues pone el énfasis en los cambios de hábitos en la región y en la perspectiva generacional. El llamado de atención no era sobre la tierra como un bien material, que puede traer riqueza, de acuerdo con su aprovechamiento. La pregunta era sobre la palabra de abundancia, es decir, sobre la tierra como valor espiritual para el cuidado de la vida. “Son canastos diferentes”, dirían los mayores. Si la planta de la coca se usa para conseguir dinero y adquirir riqueza,

al tener la planta su propio espíritu y su propio manejo ritual, al desviarse su uso se puede volver *ukube*, enfermedad que calienta (ella en esencia es caliente) y puede quemar la casa de saber, causar guerra y violencia y de eso, de ese espíritu enfermizo, saben mucho las bonanzas.

Si la coca es abundancia, es alimento de vida y proporciona trabajo para el buen vivir, ofrece autonomía alimentaria, solidaridad y crecimiento colectivo. Por eso, “alejados de la *jibina*, ‘nuestra coca’, el canasto toma una forma diferente a la cultura y causa enfermedad” (Walter Agga). De ahí que el uso inadecuado de la coca ha traído conflictos, hambre y destrucción. Por eso y en el contexto de la maloca urbana fue recordada la palabra de mambeadero como palabra de vida, palabra dulce, amiga, palabra de paz, pues la palabra caliente no es permitida allí. En el mambeadero esta palabra se refresca con el aliento de vida en el consejo del abuelo para que se enfríe en el pensar dentro del corazón que, embriagado de tabaco, lleva el friaje a la inteligencia del pensar, y con ello ocurre el acto de curar el pensamiento, para que no resuene más el sonido de la guerra en la palabra. En ese sentido la palabra del abuelo recuerda:

“

Para eso Dios crea las malocas, nuestros centros espirituales, nuestros centros rituales, nuestros centros de formación, nuestro centro medicina. Desde ahí nosotros formamos al individuo para poder gobernar, para ejercer y ser médico tradicional, para ser buenos ambientalistas. Por tanto, nosotros nos denominamos conservadores del bosque, de la naturaleza. Es por eso que a través del mambeo, del consumo de nuestro ambil, que hoy en día estamos compartiendo con nuestros compañeros [los blancos], estamos digamos para escucharnos porque es el paradigma de la vida de nosotros. Desde acá cuando existen diferentes dificultades nosotros los maloqueros pues hacemos rituales, con eso limpiamos el planeta, nosotros con eso estamos limpiando y cuidando (Ibidem, Agga, 2024).

”



En esta vía, los sistemas de conocimiento tradicional y ancestral devenidos de las plantas maestras, en este caso de la cocamama en forma de mambe, y el ambil, les han permitido a los pueblos retomar los caminos antiguos en el presente y en función del porvenir.

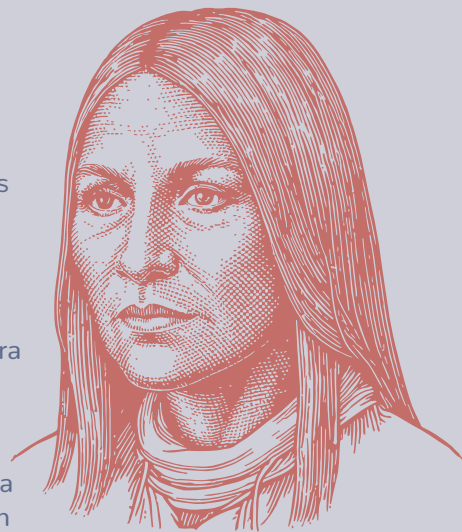
Las plantas maestras y la cocamama. Un camino de abundancia para la humanidad

La comprensión y posicionamiento de los sistemas de conocimiento ancestral y tradicional y sus correlaciones orientadoras desde las plantas maestras son un tema fundamental que le puede aportar a una ecología de los saberes (de Sousa Santos, 2017) puesto que la práctica de estos

sistemas de conocimiento tradicional encierra fundamentalmente conocimientos bioculturales. Entender los elementos culturales que permiten la transmisión y recreación de la cultura para su pervivencia y como modelo de salud integral es alimentar un camino de la pervivencia con perspectiva de actualización y bienestar. Estos sistemas de conocimiento plantean una relación diferente con las otras especies y seres de la naturaleza, por ende, se trata de un pensamiento que piensa y siente desde la diversidad en función del cuidado de la vida. Esa diversidad se expresa en la palabra de los pueblos en cada cosa que vive. Por ejemplo, hablando del aire, la palabra de los mayores/as nos recuerda que todo respira desde sus diferentes formas de aliento y ese hálito vital diferente contribuye a la respiración común en el acto de nutrir el aire y brinda una posibilidad de equilibrio entre quienes son diferentes. Así lo nombra Agga,

“

El mambe y el ambil es el que regula digamos, el aire puro que nosotros respiramos. Entonces eso tiene la interrelación entre el pensamiento creador de los indígenas para manejar el cosmos. Entonces por eso nosotros decimos, la hora ya está tranquila, en la noche cuando ya estamos mambeando, se conecta con el aire puro que respiramos y la coca es la que da vida. Entonces cuando alguien se nos desmaya, allá invocamos, a ese espacio, para que regule con la que nosotros respira porque la persona se le va el espíritu y muchas veces el espíritu de ella lo lleva para allá. Ese aire que hoy en día necesitamos para volver a reconstruir, digamos el mundo necesita de volver a conservar todo el equilibrio de la diferente biodiversidad en los cultivos ya que hoy en la mayoría se utiliza monocultivo y esa es la que nos está acabando la falta de biodiversidad. Con la diversidad de cultivos nosotros construimos energía, cuando uno llega trae energía, cuando otro indígena llega trae energía y eso lo depositamos en la cuidad y decimos - “ojalá ellos lo moldeen bien, lo revisen y sigan consultando (Ibidem, Agga).



”

En una vía intercultural de lo que se trata es de entender los beneficios de estos saberes y de estos sistemas de conocimiento tradicional que forman parte de un sistema de cuidado de la vida que puede permitirle a nuestras sociedades rehacer un puente entre la comprensión cultural del fenómeno y su posible solución. Es una relación inversa, pues entiende que estos saberes ancestrales, con siglos de preservación, nos pueden servir para abordar un problema de forma novedosa pero ya comprobada por la misma tradición. Es decir, se propone la construcción de un nuevo *ethos* que dialogue con los sujetos que encarnan estos saberes.

En Colombia, a pesar de que en los últimos años el uso del mame y del hayo han llegado a las ciudades, fuera de su contexto territorial, pero en muchos casos como parte de sus usos rituales, no se han hecho estudios, entre muchos otros faltantes, sobre la relación entre la mamacoca y sus usos tradicionales, rituales y terapéuticos, ni dentro de las comunidades y mucho menos por fuera de ellas. Esto no ha impedido que se dé una creciente revaloración de los saberes tradicionales alrededor de las plantas maestras, iniciada por el uso ritual del yagé que comenzó a implementarse en rituales en las ciudades desde los años 90 del siglo anterior. Asimismo, se ha vivido un creciente uso medicinal y terapéutico de estas plantas en el mundo. En ese sentido, no son pocos los retos y desafíos que enfrentan las plantas maestras en la globalización, dado su enorme potencial en el tratamiento integral y holístico de adicciones y otras enfermedades psicológicas.

La nuestra es una reflexión sobre la experiencia de los pueblos como parte de la experiencia de la humanidad y de lo humano en sus diferentes formas de existencia y de comprensión de lo vivido. Es una reflexión sobre el pluralismo epistémico y ontológico que quiere escuchar y comprender la experiencia del otro como parte de una historia común de la humanidad. Estas experiencias se presentan como alternativas para enriquecer las perspectivas sobre lo vivo y las diversas formas de relacionarnos con los ecosistemas y los seres sentipensantes. Las experiencias de los pueblos presentan formas esperanzadoras de aprender a relacionarnos con el todo, en la necesidad del cuidado de la vida y de lo vivo dentro de la Madre Tierra. Para nosotros, la esperanza está, silenciosa y calma, en los intersticios del alma. Debemos entenderlo como una siembra para el porvenir, que en nuestros contextos es aquí y ahora.

Estos saberes ancestrales, con siglos de preservación, nos pueden servir para abordar un problema de forma novedosa pero ya comprobada por la misma tradición. Es decir, se propone la construcción de un nuevo *ethos* que dialogue con los sujetos que encarnan estos saberes.



Bibliografía

.....

de Sousa Santos, B. (2017). Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Madrid: Morata.

Agga, W. (23 de Octubre de 2024). Mambeadero Las plantas maestras y la palabra de consejo para curar la humanidad. (E. Agudelo, Entrevistador)

Agga, W. (24 de Octubre de 2024). VI Simposio del observatorios de cultura. (E. Agudelo, Entrevistador)

Agudelo, E. (2012). Informe para Conocimiento Indígena Intercultural - DAPRE.

Bateson, G. (1998). Pasos hacia una ecología de la mente. Argentina: LOHLÉ-LUMEN.

Britto, L. (2020). Historia Doble de la Coca. OPCA N° 17 (Observatorio del Patrimonio Cultural y Arqueológico), 10-16.

Cáceres, B. (2019 [1901]). La historia de la Coca de W. Golden Mortimer. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.

Candre-Kinerai, H., & Echeverri, J. Á. (1993). Tabaco Frío, Coca Dulce. Santafé de Bogotá: Colcultura.

Dagua Hurtado, A., Aranda, M., & Vasco, L. G. (1998). Guambianos: Hijos del aroiris y del agua. Santafe de Bogotá: CEREC/Los Cuatro Elementos.

Davis, W. (2020). Sobre la coca y la cocaína. OPCA N° 17, 19-32.

Echeverri, J., & Pereira, E. (2010). Mambear coca no es pintarse de verde la boca': Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica. En M. Chaves, & C. del Cairo, Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea (págs. 565–594). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH & Universidad Javeriana.

Franco Valencia, M. H., & Valero Carvajal, L. N. (06 de 08 de 2024). Thul Nasa: huerto casero tradicional, modelo de desarrollo alternativo en el resguardo indígena de yaquivá. Obtenido de https://transformemos.com/fuentes_secundarias/thul-nasa-huerto-casero-tradicional/: https://transformemos.com/fuentes_secundarias/thul-nasa-huerto-casero-tradicional/

Ginzburg, C. (1989). Mitos, emblemas, indicos. Morfología e historia. Barcelona: gedisa.

Guarin, H. P. (2000). El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, Guambianos, PAeces, Yanacocnas. Popayán: Universidad del Cauca.

Henman, A. (1981). Mama Coca. Bogotá: El Ancora editores.

McKean, T. A. (2003). . (2003). Tradition as Communication. En 49-50. Oral Tradition,, 49-50.

Nobre, A. (16 de 04 de 2018). Antonio Nobre: el científico de la Amazonia. (K. Miotto, Entrevistador) Recuperado el 20 de 08 de 2024, de <https://believe.earth/es/antonio-nobre-el-cientifico-de-la-amazonia/>

OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual). (2001). CONOCIMIENTOS TRADICIONALES: NECESIDADES Y EXPECTATIVAS EN MATERIA DE PROPIEDAD INTELECTUAL (informe de la OMPI sobre misiones de investigación). Ginebra: OMPI.

Ospina, P. A. (2020). Los usos ancestrales de la hoja de coca como patrimonio cultural inmaterial de Colombia: un reconocimiento pendiente. OPCA 17, 50-60.

Pachacuti, J. d. ([1630] 1995). Relación Antigüedades de este Reino del Perú. Perú: Fondo de Cultura Económica.

Piñacue, F. (26 de Septiembre de 2024). Conocimientos tradicionales y territorios bioculturales. (M. Guzmán-Hennessey, Entrevistador)

Poma de Ayala, G. ([1936] 1992). El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. México: Siglo XXI.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997). Chamanes de la selva pluvial. Bogotá: Themis Books.

Reichel-Dolmatoff, G. (2000). Cosmología como análisis ecológico: Una perspectiva desde la selva pluvial. Visión Chamánica, 13-22.

Ruiz, J. H. (3 de 10 de 2024). Narcotráfico y cambios culturales en el Cauca. (N. E. Londoño, Entrevistador)

Sanabria Diago, O., & Quinto Huetocué, V. (2022). Cosmovisiones asociadas a la conservación biocultural de las plantas medicinales en Tierradentro, Cauca. En O. Sanabria Diago, & J. Tobar, Diversidad epistémica y bioculturalidad (págs. 497-535). Popayán: CLACSO; Universidad del Cauca.

Toledo, V., & Barrera-Bassols, N. (2018). La Memoria Biocultural. LA importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Popayán: Universidad del Cauca.

Toledo, V., & Barrera-Bassols, N. (2018). La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Urbina, F. (2004). Diijoma: el hombre erpiente-águila : mito uitoto de la Amazonia. Bogotá: Convenio Andres Bello.


Wasson, R., Kramrisch, S., Ott, J., & Carl A, R. (1992). La búsqueda de Perséfone: los enteógenos y los orígenes de la religión. México: Fondo de Cultura Económica.



VITRINA DE PROCESOS DE ECONOMÍA CULTURAL, POPULAR Y COMUNITARIA

Iniciativa 1: Hayu-Guas

 **Instagram:** @Hayuguas_


 **Descripción:** Cultivo diversificado de hoja de coca y productos derivados como harina de hoja de coca, galletas, tortas, cancharina, té de coca y cocina tradicional en hoja de coca.


 **Contacto:** José Herney Ruíz - hayuguas@hotmail.com - 3215209851


 **Ubicación:** Lerma, Bolívar, Cauca.

Iniciativa 2: Expoindígenas

 **Instagram:** @expoindigenas


 **Descripción:** Productos elaborados a base de hoja de coca, como aromáticas, harina de coca, chocococa, mezcla andina (maca, chontaduro, borojó y hoja de coca), mambe y productos medicinales: jabón de coca, pomada de coca, esencia de coca, labial de coca y aceite de coca.


 **Contacto:** Luz Amalia Acuña - expoindigenas1@hotmail.com - 3112183616

 **Ubicación:** Punto de distribución en Bogotá. Trabajan con la comunidad Toez del Cauca.

Iniciativa 3: Agroarte


 **Instagram:** @agroarte_artesantias


 **Descripción:** Prendas teñidas con pigmentos de hoja de coca como chales, bufandas, vestidos, ruanas, kimonos, cinturones, ponchos, guayaberas, blusas, pañoletas, accesorios (pulseras, aretes, gargantillas) y bolsos. También tapices, cuadros y tela para diseñadores.


 **Contacto:** Anyi Ballesteros - agroarte2012@gmail.com - 3126887992


 **Ubicación:** El Tambo, Cauca.

Iniciativa 4: GlasRosh


 **Instagram:** @glas_rosh


 **Descripción:** Cosmética capilar a base de hoja de coca, incluyendo acondicionadores, shampoo, termoprotectores y tónico capilar.

 **Contacto:** María Gladys Guzmán - magla06266@hotmail.com - 3122784995

 **Ubicación:** Suárez, Cauca, Vereda Betulia.


Iniciativa 5: Asociación Mujeres Innovadoras de Cascajal


 **Descripción:** Productos tejidos con fibras naturales como bolsos, monederos, abanicos, tapetes, individuales, cestos organizadores de todos los tamaños, sombreros, viseras y canastos para mercar.

 **Contacto:** Norelis Jiménez García - norelis.jimenez@hotmail.com - 3145480329

 **Ubicación:** Magangué, Bolívar.


Iniciativa 6: Federación de Pescadores Artesanales y Ambientales del Departamento del Cesar

 **Descripción:** Productos tejidos en crochet, macramé y fibras naturales (palma de cera, palma de sará). Ofrecen trajes de baño, blusas, vestidos de bautizo, balacas, aretes, zapatos de bebé, ajuar de bebés, chalecos, mochilas, manteles, tendidos para camas, bolsos de todos los tamaños, flores, bisutería en crochet y mostacilla, hamacas, mecedoras, sillas de descanso, bolsos para celulares, cuadros, cortinas, portavasos, correas, estuches; además de muñecos de Navidad, maquetas, peluches, guadua tallada y lapiceras en bambú. También tejido de atarrayas.

 **Contacto:** Libia Ester Arciniegas Liñán - tripoli150174@gmail.com - 3014579729

 **Ubicación:** La Gloria, Cesar.


Iniciativa 7: Juntanza Fogones al Parque


 **Descripción:** Artesanías como bisutería en fique, pedrería, maderas, totumos, porcelanacrón, productos ecoreciclables, mochilas, crochet y macramé.

 **Contacto:** María Eugenia Artunduaga Taborda - fogonesalparque@gmail.com - 3124205949

 **Ubicación:** Barrancabermeja, Santander.


Iniciativa 8: Arte con Totumo


 **Descripción:** Productos elaborados en totumo para decoración del hogar y utensilios de cocina.


 **Contacto:** Diana Lucía Isaza Valencia - laprofedí@hotmail.com - 3202963510

 **Ubicación:** Cantagallo, Bolívar.

Iniciativa 9: Memorias Colombia

 **Instagram:** @memoriascolombia

 **Descripción:** Emprendimientos de firmantes de paz, organizaciones sociales y sobrevivientes del conflicto armado en Colombia que hoy son emprendedores de paz. Ofrecen alimentos, bebidas, arte, literatura, turismo, confección, cosméticos, lugares de memoria, oficios y servicios.

 **Contacto:** Paola Carvajal - memoriascolombiafundacion@gmail.com - 3112121294

 **Ubicación:** Tienda en Bogotá, Calle 10 #4-10





Culturas

