

Altergeografía del poder: construcción de espacios de paz en medio de la guerra y los monocultivos en los Montes de María (Colombia)¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.08>

MAYRA LUCÍA SÁNCHEZ MORA²

<https://orcid.org/0000-0002-1831-9015>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

mayrasanchezmora@gmail.com

Cómo citar este artículo: Sánchez Mora, M. L. (2021). Altergeografía del poder: construcción de espacios de paz en medio de la guerra y los monocultivos en los Montes de María (Colombia). *Tabula Rasa*, 38, 177-195. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.08>

Recibido: 05 de agosto de 2020

Aceptado: 01 de enero de 2021

Resumen:

Con base en los testimonios de vida de Angelina, Nevis y Denilsa, tres mujeres afro-campesinas de los Montes de María, este artículo explora la construcción de espacios de paz y de vida como formas de resistencia frente al despojo y la violencia desplegada sobre sus territorios (cuerpo, tierra, agua), mediante artefactos como la guerra y los monocultivos de palma aceitera. Desde un abordaje etno-politológico, el texto ofrece una comprensión de la política desde otros horizontes, es decir, desde prácticas cotidianas que están produciendo otros espacios de poder –una *altergeografía del poder*– trenzada desde la resistencia.

Palabras clave: altergeografía del poder, feminismos afro-campesinos, despojo, re-existencia, cuerpo, tierra, agua.

¹ Este artículo se desprende de la investigación concluida para la tesis doctoral titulada «Formas-otras de lo político: voces y luchas descolonizadoras de mujeres afro-campesinas en los Montes de María (Colombia)», dirigida por las Dras. Jussara Reis Prá y Diana Ojeda, presentada en la Universidad Federal do Rio Grande do Sul (Brasil) el 5 de agosto de 2019, y financiada por CAPES.

² Doctora en Ciencia Política por la Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Máster en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid y Máster en Gobernanza y Estudios Políticos por la Universidad del País Vasco. Investigadora del «Laboratorio de Saberes Mestizoinsurgentes» e integrante de la colectiva y proyecto editorial «MaquiWarmi».



Orangine
Leonardo Montenegro

An Altergeography of Power: Constructing Spaces of Peace Amid War and Monocultures in Montes de María (Colombia)

Abstract:

Drawing from the testimonies of life by Angelina, Nevis, and Denilsa —three Afro-descendent peasant women living in Montes de María, this article explores how spaces of peace and life are being built as forms of resistance face to looting and violence deployed on their territories (bodies, land, water), through artifacts, such as war and oil palm monocultures. From an ethno-politological approach, this article brings some insight of politics from other horizons, that is, from daily practices that are producing other spaces of power, that is, an altergeography of power, woven from resistance.

Keywords: altergeography of power, Afro-peasant feminisms, looting; re-existence, bogy, land, water.

Altergeografia do poder: construção de espaços de paz no meio da guerra e dos monocultivos nos Montes de María (Colômbia)

Resumo:

Com base nos testemunhos de vida de Angelina, Nevis e Denilsa, três mulheres afro-camponesas dos Montes de María, esse artigo explora a construção de espaços de paz e de vida como formas de resistência diante a expropriação e a violência desenvolvida nos territórios (corpo, terra, água), através de artefatos como a guerra e os monocultivos de palma óleo. Desde uma abordagem etno-politológica, o texto oferece uma compreensão da política desde outros horizontes, isto é, desde práticas cotidianas que estão produzindo outros espaços de poder – uma *altergeografia do poder* – tecida desde a resistência.

Palavras chave: altergeografia do poder, feminismos afro-camponeses, expropriação, re-existência, terra, água.

Introducción

Colombia arrastra una historia de despojo³ y violencia que viene desde mucho antes de los años álgidos del conflicto armado interno, entre las décadas de 1980 y 2000, y se agudiza con las concesiones que el Estado colombiano ha fomentado,

³ Entendemos por «despojo» la definición propuesta por Diana Ojeda según la cual hace referencia a un «proceso violento sostenido, ordinario y legitimado de reconfiguración socioespacial y, en particular, socioambiental, que limita la capacidad que tienen las comunidades de decidir sobre sus medios de sustento y sus formas de vida» (2016, p.21). Pero lo entendemos, además, más allá de la privación de la propiedad de los recursos y del entramado de relaciones socioambientales y ecoterritoriales, dado que extendemos la categoría al «cuerpo», entidad espacial implicada en una trama de relaciones de poder y dominación moderno/coloniales.

principalmente desde la última década del siglo XX, para dar paso libre a capitales nacionales y extranjeros con el fin de implantar proyectos extractivistas como los monocultivos, las represas hidroeléctricas, la minería y la extracción petrolera. Mi molestia o preocupación por la situación de nuestros pueblos y cómo estos se han confrontado a las estructuras coloniales de opresión, me ha llevado a explorar otros mundos posibles y a generar pensamientos críticos. En ese camino, fui buscando procesos de lucha que se vienen dando, principalmente desde las mujeres, contra las lógicas presentes del colonialismo: la violencia del despojo de cuerpos, tierra y agua. Entendiendo por colonialismo los mecanismos sociales y prácticas de dominación económicas y políticas afincadas en una inacabada historia de opresiones. Pero ¿por qué desde las mujeres? Porque son ellas las que están en el centro de esas luchas, han sido ellas las que han tomado la iniciativa de defender la tierra, el agua, el territorio y la naturaleza. Porque articulan la defensa de la vida, pero la vida articulada al territorio (Ulloa, 2016).

En esas búsquedas, llegué a la subregión de Montes de María, en el Caribe colombiano. Allí, rápidamente la relación entre despojo de cuerpos, tierra, agua y los monocultivos saltó a la vista. Los paisajes de la palma de aceite –materia prima para la industria alimenticia, cosmética y también para la producción de biodiesel– en medio de un escenario de abundancia de agua, contrastan con la falta de este bien común en los hogares afro-campesinos. Las comunidades no solo no cuentan con agua potable, sino que luchan para evitar que las pocas fuentes hídricas a las que tienen acceso sean envenenadas por los fertilizantes y pesticidas que vierten las plantaciones de palma. El distrito de riego de María La Baja⁴, el tercero más grande del país, ha favorecido más a los empresarios y palmicultores que a las comunidades campesinas que siembran arroz y productos de pancoger; además de tener éstas limitado el acceso a la tierra, por la misma lógica de acaparamiento y despojo de bienes comunes, lo cual se agrava para las mujeres⁵.

La guerra y la imposición de la agroindustria en los territorios han generado impactos importantes en la vida de las mujeres. Además de sufrir la violencia armada en sus cuerpos, en ambos escenarios se dio una rearticulación de las relaciones de género; por un lado, reforzando los estereotipos de masculinidad hegemónica, y por el otro, subvirtiendo los roles genéricos en la lógica de lo femenino. Esto último como consecuencia de lo primero y se refiere a la búsqueda de cuidados, alimentación y sobrevivencia, lo que las lleva a construir una perspectiva propia en términos de alternativas y resistencias en defensa de sus vidas y de sus múltiples territorios.

⁴ María La Baja es uno de los 15 municipios que integran la subregión de los Montes de María, se encuentra en el norte del departamento de Bolívar, aproximadamente a 72 km al sur de la ciudad de Cartagena de Indias (su capital).

⁵ Según los resultados del Censo Nacional Agropecuario (2016) publicados por el DANE, las mujeres solo están a cargo del 26% de las «explotaciones» agropecuarias en Colombia, la mayoría de las cuales no supera las 5 hectáreas.

Una perspectiva en la cual los conceptos de autonomía y autodeterminación de los territorios cobran relevancia a partir de sus cuerpos. Esa lucha, en defensa de sus territorios (cuerpo-tierra⁶-agua), lleva a la transformación de los procesos históricos marcados por las diversas formas de dominación colonial, las cuales persisten por la incrustación, o internalización del colonialismo (Rivera, 2010).

En esas circunstancias, este artículo se centra en los testimonios de vida –narrados en sus propias voces– de Denilsa Julio Berrío, Angelina González Jiménez y Nevis Miranda Pueyo, tres mujeres afro-campesinas que, desde sus prácticas cotidianas, gestan una *altergeografía del poder* como manifestación de su resistencia, mediante la creación de espacios de vida y sanación en medio de la muerte. Resistencia, que en su sentido más radical debe ser entendida como un esfuerzo por la re-existencia (Porto-Gonçalves, 2006; Albán, 2013). Porque la resistencia no se trata únicamente de negar y oponerse a un poder opresor, sino también de crear cotidianamente formas de existir; lo que supone otras maneras de pensar, de sentir, de habitar, de conocer, de interactuar, de relacionarse y de ejercer el poder en un mundo donde se reafirma la vida, frente al mundo de la muerte moderno/colonial. Caminaremos, así, por el sendero de las resistencias, aportando algunas pinceladas sobre las luchas y experiencias políticas de Angelina, Denilsa y Nevis, quienes, desde la cotidianidad en sus espacios de vida, han creado horizontes políticos de acción que plantan cara a la racionalidad de la destrucción de la vida y transitan a la producción y reproducción de la vida, mediante la recuperación del sistema propio de los alimentos, el cuidado del agua, de la tierra, de las semillas, de la naturaleza y de los cuerpos. Esto inaugura una espiral de conflictividad, pero ya desde el pueblo, concretamente, desde las mujeres.

Re-existir en el campo desde geo-grafías reducidas

Los cuerpos más afectados por la lógica corrosiva de la estructura patriarcal y racista, sostenida por el capitalismo, son aquellos ubicados en el peldaño más bajo de la jerarquía de poder, es decir, los de las mujeres, pobres y racializadas (hooks, 2004). Por ello, son esos cuerpos los que buscan maneras diferentes de hacer frente a la matriz de dominación colonial que promueve el despojo de sus territorios-cuerpo, pero también de sus territorios-tierra-agua. Nos dice Silvia Federici (2019) que «una de las condiciones de la existencia de la sociedad capitalista es precisamente destruir lo más que se pueda las condiciones de existencia de las

⁶ Retomamos la categoría propuesta por Lorena Cabnal (2010) sobre el «territorio cuerpo-tierra», porque ésta supone no solo una herramienta clave en materia metodológica, dado que piensa el cuerpo como método para dar cuenta de cómo fue dándose la configuración del extractivismo a través del mismo; sino a nivel teórico y conceptual, al articular la lógica colonial del extractivismo –reconociendo que éste es una imposición colonial– y la expropiación de tierras, cuerpos y subjetividades que la misma encubrió, con el lugar subordinado y violento en el que fueron asimiladas las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas.

personas, el acceso a medios de reproducción autónomos para así poder someterlos a cualquier tipo de explotación»; es por ello que desde sus espacios habitados, desde esas geografías reducidas, dominadas y colonizadas en las que sus cuerpos han sido internados, mujeres como Denilsa, Nevis y Angelina han resistido, y en un sentido más radical, han re-existido, al construir perspectivas propias en términos de alternativas para la defensa de sus vidas, de sus cuerpos y de sus territorios. Cada historia de sobrevivencia, o de pervivencia, cada resistencia, cada creación, han sido atravesadas por lo que Francia Márquez (2018) ha nombrado «el amor maternal, para cuidar sus territorios como espacios de vida». Es así que sus cuerpos, sus espacios, sus prácticas de cuidado, sus quehaceres y su trabajo se politizan, porque cada práctica cotidiana de re-existencia es utilizada como una herramienta política –material y simbólica–, para subvertir los procesos históricos caracterizados por un poder y un saber colonial.

«El lugarcito»: una línea de cultivo en medio de espacios colonizados

En los intersticios dejados por los enclaves y latifundios, Nevis nos enseña cómo su pequeño cultivo de pancoger hace creíble su propia existencia y la existencia de maneras-otras de vivir y habitar el mundo desde lógicas, poderosamente políticas, que hacen fisuras a la estructura patriarcal, colonial y capitalista que se empeña en someter a su dominio sus territorios cuerpo-tierra-agua.

En un pequeño espacio de tierra, al que ella denomina «el lugarcito», a orillas de la ciénaga de María La Baja y entre los estanques para la cría de peces del comité de pescadores de su comunidad, Nevis siembra plátano, yuca, ñame, maíz, ají, frisol, habichuela, pochocho, berenjena y hierbas aromáticas; una forma de agricultura racional, que no necesariamente debe considerarse opuesta respecto al capitalismo, en la concepción binaria capitalismo/no-capitalismo construida por el discurso económico, según argumentan Graham-Gibson (1996), sino que representa una práctica económica distinta, en su propio derecho: sus lógicas productivas se incorporan al mercado, produciendo «conocimientos que están en una frontera distinta a la comercialización de estos y de la naturaleza» (Albán & Rosero, 2016, p.30).

Aunque la parcela no sobrepasa los 200 metros cuadrados, su cultivo simboliza la re-existencia de la pequeña producción. Su cosecha contribuye al sostenimiento de la soberanía alimentaria de su familia, mediante prácticas inspiradoras de economía propia y solidaria, utilizando técnicas ancestrales y femeninas, que muestran una relación inextricable con la naturaleza; fomentando relaciones y prácticas no monetarias –intercambio campesino–; y rompiendo el imaginario de la mujer campesina «ayudante» del campesino «verdadero» trabajador de la tierra. Mientras caminamos por las orillas de los pozos hacia su parcela, y bajo el sol abrasador, Nevis intenta coger un melón y me cuenta, paralelamente:

Mi compañero hace la limpieza y yo cultivo, yo siembro. ¿Por qué nos dividimos así el trabajo? Porque a mí me produce más, lo hemos comprobado. Empecé a sembrar aquí desde principios de marzo de este año [2017]. Yo siento que hubo un antes y un después con esto, me he sentido bien, me relaja sembrar mi cultivo. En el Círculo de Mujeres, recibí un taller con una compañera que viajó al Amazonas. Decía que las mujeres teníamos que cultivar, porque como nosotras engendramos, los cultivos nos dan más. Más cuando tenemos la menstruación. Que la menstruación se podía sembrar con los cultivos, con ella se podía regar sus plantas. (Nevis Miranda, diciembre de 2017, vereda Puerto Santander)

Su línea de cultivo diversificado en medio del monocultivo de palma representa, además, un espacio material y simbólico de construcción de paz. Por un lado, porque cultivar la tierra es en sí un acto de resistencia en un país como Colombia, donde la violencia aniquila no solo a través de las armas, sino también a través del hambre y; por el otro lado, porque es el lugar que Nevis ha dotado de un lenguaje propio y especial: estar en él es hallar la paz que busca su alma y la cura para su cuerpo, su primer territorio. Así, su parcela se configura como la articulación entre los dos territorios, desde el que se piensa y se siente –el cuerpo–, y desde el que se es –la tierra–; y como la creación de un espacio que niega la violencia y la dominación, y refuerza las existencias negadas.

Mi lugarcito representa la experiencia vivida. Mi papá cultivaba, para mí tiene un significado muy fuerte y grande. ¡Lo que siento cuando nace una mata!... yo llego en la mañana a regar, voy a conseguir el alimento. Él nos abastece a dos y tres familias. Yo también veo mi lugarcito como un espacio de resistencia a todo. Yo siento una tranquilidad, me siento bien viniendo a trabajar en mi espacio. Porque el que cultiva alimento, cosecha paz. Yo ahí voy cosechando mi paz y mi alimento. Cultivo y cosecho mi paz. (Nevis Miranda, febrero de 2018, vereda Puerto Santander)

«Soy una mujer fuerte sin un arma en la mano»

Denilsa también cultiva alimentos, aunque lo hace con menos frecuencia, dadas las dificultades para trasladarse hasta la parcela comunitaria de su vereda, Cayeco, de la que fue desplazada forzosamente en el año 2000 por la violencia paramilitar. El desplazamiento forzado implicó para ella, en efecto, una transformación en la dimensión espacial: transitó de un espacio donde se podía cultivar y criar animales, a un pequeño patio cercado por la propiedad privada y las plantaciones de palma. Aun así, desde su geografía reducida, Denilsa cultiva hortalizas y cría cerdos en su pequeño trozo de tierra.

El peso de las violencias en su cuerpo –y el silenciamiento de las mismas–, la transformación de su dimensión espacial y territorial, así como de sus experiencias vitales, le dieron la fuerza para luchar por todo aquello que le había sido arrebatado. Los caminos que emprendió buscando la recuperación de su territorio-tierra –entendiendo éste como una construcción socio-espacial en donde confluyen la reproducción y la producción de la vida–, iniciaron en su propio cuerpo. Porque entendió que solo mediante su sanación y el perdón podría ayudar y acompañar a otras mujeres que han sufrido las mismas violencias, y podría aportar a la reconstrucción y fortalecimiento del tejido social –fragmentado por la violencia armada– en la comunidad a la cual ahora hacía parte. En ese proceso, Denilsa narra que volvió a nacer, se levantó, se fortaleció y resignificó su identidad como mujer sobreviviente de la guerra. Decidió desafiar las estructuras de dominación patriarcal y, desobedeciendo a las asunciones ideológicas de género, según las cuales las mujeres no podían participar en espacios organizativos, se unió al proceso que adelantaban miembros de su vereda –de la cual había sido desplazada– en torno a la lucha por la defensa del territorio-tierra. De esta manera, su resistencia comenzó en su propio cuerpo para luego prolongarse espacialmente mediante el contacto con otros/as.

En el momento que sufrí mi hecho, pensé que solo me había pasado a mí nada más. Pero ya después, cuando me desplazé, fue que me enteré que a otras mujeres también les había pasado. Lo más lindo, lo más hermoso es el haberme encontrado con tantas personas. En todos los escenarios donde estoy hay mujeres víctimas ¡sobrevivientes!, porque ya yo no me creo una mujer víctima. Yo me creo una mujer sobreviviente del conflicto, tras sufrir las diferentes olas de la violencia. Yo decidí participar en los espacios organizativos cuando me di cuenta de la discriminación que existe hacia nuestros derechos, por lo que habíamos vivido. ¿Por qué tenemos que irnos de nuestro territorio? ¿Por qué? Eso fue lo que me motivó, esa fue mi puerta. La defensa del territorio y de nuestros derechos como tal. En esa salida me encontré con ese otro montón de cosas que eran fundamentales para mi vida. (Denilsa Julio, noviembre de 2017, corregimiento de Matuya)

El encuentro con su cuerpo y los hilos tejidos con otras mujeres, cumplieron un papel en la desinstalación del dolor y el miedo. Reconocer y resignificar su cuerpo como un espacio político, la llevó a comprender que tal proceso era una condición necesaria para construir la paz en su territorio-tierra y para apoyar y acompañar a otras mujeres, cuyos cuerpos habían sido igualmente despojados. Es por ello que, más allá de buscar la verdad, la justicia y una reparación, Denilsa halló en la recuperación de su primer territorio saqueado, la cura para encarar un trayecto no como víctima, sino como protagonista de un proceso que busca subvertir los efectos de la violencia patriarcal, capitalista y colonial sobre sus

territorios. Porque, de acuerdo a lo enunciado por Lorena Cabnal, se recupera y se defiende el cuerpo expropiado «para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones» y, a partir de ahí, defender la tierra «porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia» (2010, p.23).

Su voz germinó y pronto fue reconocida como una mujer que nació de la resistencia, una lideresa que educa a los y las demás para continuar luchando por la dignidad campesina, es decir, por su permanencia en el campo cultivando. Esto significa para Denilsa resistir: permanecer en el territorio sembrando vida dentro de las olas de la violencia.

Cuando las tierras campesinas empezaron a ser encerradas por los cultivos de palma y el agua acaparada por los palmicultores, Denilsa, junto a líderes y lideresas de la comunidad de San José de Playón, bajo el lema «si no hay agua para la gente, no hay agua para la palma», se movilizaron y cerraron las compuertas de la represa de Playón, cuyas aguas surten los canales del distrito de riego y son usadas para irrigar, prioritariamente, los cultivos de palma. Compuertas que son abiertas solamente en épocas de verano –sequía–, cuando los canales están secos y las reservas hídricas para regar la palma se han agotado.

Es así que su resistencia se piensa no solo en términos culturales, sino ecológicos. Los nacederos de agua, los arroyos, las quebradas, la ciénaga, la represa, los canales, los caños y la lluvia, es el paisaje acuático en el que viven, trabajan y luchan contra los intereses de la acumulación de capital que conlleva su aniquilación. Esa «cultura anfibia» que evoca recurrentemente Fals Borda (2002a), es una lógica de vida que se inscribe sobre las relaciones que estos cuerpos campesinos han establecido con la naturaleza. La pesca, los bosques a la orilla de los arroyos, los canales, el transporte, los cultivos, las montañas y los caminos, ocupan un lugar vital en la geografía, la cultura y los medios de vida.

La educación: una herramienta política de resistencia y de apropiación de la identidad campesina

De la misma forma que Nevis y Denilsa, Angelina cultiva la tierra y además tiene cría de especies menores como cerdos, gallinas, patos, pavos y carneros. En 2017 fue elegida la Mujer Rural de los Montes de María, «no por joven y bonita», argumenta de manera apresurada, «sino por el amor que yo siento por el campo, por el orgullo que yo siento de ser campesina». Dotar al territorio de esos sentidos la han llevado a construir una identidad propia campesina que ha transmitido a sus estudiantes por medio de su trabajo como maestra comunitaria por casi cuatro décadas. Angelina considera que la herramienta política más potente para que el/la campesino/a no renuncie a su identidad –que es la tierra–, es el conocimiento.

Ella, como veremos, se reconoce y asume como política en su práctica pedagógica y comunitaria, dado que mediante su intervención crítica busca llegar a la concientización individual y colectiva de sus estudiantes por medio del auto-reconocimiento y la resignificación del ser campesino/a, para permanecer en el territorio, defenderlo y transformarlo.

En Camarón nadie sabía leer, nadie sabía escribir y había una cantidad de niños inmensa. Me doy cuenta que la mujer campesina es opacada, los jóvenes no estudian, la educación es un tabú, nadie en la comunidad reconoce que la educación es importante, hay mucha sumisión en el campesinado. Los adinerados, que eran como siete, en esa época eran los que tenían la vocería en la comunidad. A ellos no les interesaba que esta gente se preparara porque siempre necesitaban una mano de obra no cualificada, y querían tenerlos subordinados; por lo tanto, no les interesaba la educación. Ahí es cuando empiezo a hacer política desde la educación, pues la educación es la mejor herramienta para nosotros reclamar nuestros derechos. Un pueblo educado es un pueblo que tiene voz, un pueblo que tiene derechos, un pueblo que tiene oportunidades. (Angelina González, marzo de 2018, vereda Camarón)

Su existencia es un ejemplo de resistencia y re-existencia en una geografía devastada por la guerra⁷ y los proyectos desarrollistas. Angelina educa, pero desde su realidad, desde la memoria de su propio pueblo. Dado que han sido condenados/as a perder progresivamente la memoria, su historia, su identidad, Angelina enseña desde su realidad situada y encarnada; enseña a leer y a escribir desde la cotidianidad del campo, desde el amor, el arraigo, desde la dignidad del ser y el hacer campesino. Esa transmisión de conocimientos propios-campesinos-situados es, a mi modo de ver, una respuesta descolonizadora; una pedagogía capaz de hacer fisuras a la colonización del saber y del ser impuestas en sus geografías.

En suma, desde estas prácticas de resistencia cotidianas, en donde se politizan el dolor, el cuerpo, el desarraigo, la tierra, el agua y el cuidado de mujeres afro-campesinas como Nevis, Denilsa y Angelina, he querido problematizar otras formas de entender lo político. Esta vez desde las márgenes, desde la periferia del poder, desde la resistencia, con otros lenguajes, otras gramaticalidades y otras lógicas en permanente conflicto con aquellas que la modernidad capitalista-patriarcal-colonial ha intentado imponer mediante la colonización de los territorios y los cuerpos.

⁷ A inicios de la década del 2000, Camarón, la comunidad de Angelina, sufrió un vaciamiento territorial producto de la implantación de un régimen de terror por parte de los grupos armados (paramilitares, guerrilleros y fuerza pública). Angelina se negó a abandonar su territorio y resistió junto a su madre, sus hermanas y cuñadas –porque muchos varones decidieron marcharse– trabajando en la casa, enseñando y sembrando; se cambió su nombre, como una forma de resistir a la muerte; y, finalmente, se enfrentó decididamente a los hombres armados que la buscaban acusándola de trabajar para la guerrilla o de proteger a los paramilitares.

Trenzando feminismos afro-campesinos

El despojo intentó –y continúa haciéndolo– separar a las mujeres campesinas de la esfera productiva. Hoy ellas ya no solo son amas de casa, sino que han ocupado espacios antes vedados poniendo en el centro la producción y la reproducción de la vida. Pero no solo han reclamado esos espacios, considerados públicos y políticos, sino que también han politizado el ámbito privado. En ese sentido, politizan el cuerpo (Ulloa, 2016) y la vida cotidiana. A pesar de la guerra y el extractivismo en sus territorios, ellas han conservado un espacio de poder mediante el cultivo de la tierra y la organización del ciclo doméstico. De esa forma, transforman la otredad y la marginalización del espacio doméstico en un quehacer político; por ejemplo, se separan de sus compañeros y dan contenidos nuevos a las relaciones de género en el hogar.

Al dotar de otros significados sus cuerpos y sus espacios habitados como mujeres negras y campesinas, están apelando también a un reforzamiento de su condición de «dadoras de vida», pues reivindican las prácticas cotidianas del cuidado asociadas a las mujeres y a lo femenino, como prácticas indispensables para el sostenimiento de sus hogares, de sus comunidades y sus luchas sociales y políticas. Desde esa perspectiva, van buscando una des-subalternización del trabajo de reproducción y sus quehaceres, mediante la politización de los lugares, del cuidado y de la protección de sus cuerpos, de sus hijos/as y de la tierra.

En sus relatos encontramos, permanentemente, cómo están siendo pensadas las relaciones de género y cómo las demandas de justicia por relaciones justas y libres de violencia tienen distintas raíces. Sentir el dolor del desarraigo, asumir la maternidad en soltería, sufrir violencia sexual, física y psicológica en el matrimonio, y sentir el confinamiento y la privación de ciertos espacios, como la calle, son marcas que quedaron inscritas en sus cuerpos, pero que de forma individual y colectiva fueron subvirtiendo de maneras distintas: ya fuese mediante la separación de sus parejas, el encuentro con otras mujeres o la participación en movimientos comunitarios.

Betty Ruth Lozano (2014), desde sus análisis del feminismo negro descolonial a partir de la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano, cuestiona el carácter colonial de las categorías de género y patriarcado al establecer éstas, de manera universal, lo que significa la subordinación de las mujeres y las posibilidades de su emancipación. Si bien es cierto que pueden resultar problemáticas para pensar realidades que logran escapar, de alguna manera, a los cánones de la modernidad occidental, no nos proponemos descartarlas; en su lugar, creemos que es posible repensarlas y dotarlas de nuevos significados desde los contextos y experiencias particulares, para no cometer la imprudencia de perpetuar los planteamientos universalistas del feminismo eurocéntrico, presupuestos estos a los que pretendemos hacer frente.

De esa forma, este artículo busca contribuir a los esfuerzos que se vienen haciendo desde los estudios críticos en pensar una categoría que parta de lo que el feminismo blanco euronorcéntrico ha negado y excluido. Pensamos así en un feminismo que surge desde las –sus– experiencias, aunque sin la necesidad exclusiva de nombrarlo o nombrarse así. En todo caso, hablamos de «formas de pensamiento tejido en la resistencia» (Lozano, 2014, p.336). A partir de sus luchas, sus dolores, sufrimientos, esperanzas y sueños, mujeres como Nevis, Angelina y Denilsa están construyendo lo que podría nombrarse como un feminismo-otro que camina junto a las luchas de las comunidades afro-campesinas, y que, en la práctica, demanda derechos como mujeres, como lo es tener un espacio político.

De esa manera, las historias de las luchas por la tierra en el Caribe colombiano, encarnadas en mujeres que son referente importante en las narrativas de los procesos de organización campesina y popular durante el siglo XX⁸, se actualizan en otros cuerpos y en otras representaciones de mujeres que con sus luchas continúan construyendo historia, no solo porque cada vez más van conquistando espacios antes dominados exclusiva o mayoritariamente por hombres, lo que supone una transformación interesante en la lógica de lo femenino a los paisajes campesinos compuestos por cuerpos y espacios masculinos; sino porque también están creando estrategias para resistir a las lógicas coloniales de dominación y explotación de sus territorios cuerpo-tierra-agua (lo humano-lo no humano) como una *altergeografía del poder*: creando espacios de vida y sanación en medio de la muerte y la destrucción, y resignificando la relación mujer-tierra.

Desde sus propias voces, veremos cómo sus cuerpos y sus relaciones con el espacio se han ido reinventando a partir de experiencias particulares y cómo esas luchas vividas en su primer territorio se han expandido hacia otros cuerpos y otros espacios, como ejemplo de resistencia, de re-existencia y de creación; pues son cuerpos que se niegan a ser narrados desde subjetividades victimizantes, en su lugar se nombran «sobrevivientes», como un proceso de deconstrucción de la consciencia de opresión y violencia instaladas sobre los mismos. De esa manera,

⁸ Por ejemplo, mujeres como Juana Julia Guzmán, a quien apodaban «la robotierra», fue cofundadora, en 1917, del Centro de Emancipación Femenina en Montería, de la Sociedad de Obreros y Artesanos de Córdoba en 1918 y dirigente del Baluarte Rojo de Lomagrande. Felicita Campos fue una mujer negra campesina que resistió a los embates del terrateniente Rafael Prieto en la década de los veinte. Lideró la recuperación de la tierra en San Onofre, organizando a negros, cimarrones y palenqueros, y soportando 30 detenciones en la cárcel y un viaje a pie a Bogotá en 1929 para protestar ante el entonces presidente Miguel Abadía Méndez (Chalarka Grijales, 1985; Fals Borda, 2002b). Gilma Gómez fue la mujer que organizó la resistencia popular hacia 1973 y quien denunció a los medios nacionales la represión de la fuerza pública contra las luchas campesinas en Cereté, Córdoba (Fals Borda, 2002b). En los espacios públicos construidos al calor de la movilización política campesina de los años de la Anuc, destaca la figura femenina de Catalina Pérez, mujer que ha dedicado su vida a la lucha por la tierra. Hizo parte de la toma de tierras a inicios de la década de los setenta en el departamento de Sucre y creó la Asociación de Amas de Casa Rurales de Sucre, espacio que dio voz a los reclamos de las mujeres al ser excluidas en la toma de decisiones sobre las recuperaciones de tierras y en la adjudicación de las mismas.

como menciona Lorena Cabnal, estas mujeres afro-campesinas se convierten en «sujetas políticas, pensantes y actuantes, desde una visión individual pero también colectiva» (2010, p.20).

Yo me pongo a pensar y yo me veo como una mujer que ha traspasado límites, que ha roto barreras. Entonces, yo busco que otras mujeres tengan la capacidad de poder romper todas esas barreras, todos esos límites. Con mi hija también lo hago. Me gusta hablar con ella, encaminarla a seguir mi camino, a que sea una mujer libre, no una mujer esclava, sino una mujer autónoma, que ella misma pueda tomar sus propias decisiones. (Denilsa Julio, febrero de 2018, corregimiento de Matuya)

«Yo he sido escritora de mi propia historia y ejemplo de supervivencia para las mujeres campesinas», dice Angelina mientras relata que las mujeres de la comunidad acuden en búsqueda de su sabiduría y ella les transmite todos los valores y conocimientos que sus experiencias vitales le han dejado. Al llevar sobre sí la imagen de una mujer que ha traspasado la frontera, que «ha roto barreras» en palabras de Denilsa, en un contexto que difícilmente da cabida a ese tipo de transgresiones –ser madre soltera, lideresa, propietaria de su tierra–, Angelina, en ese hacer entre-mujeres (Gargallo, 2014; Tzul, 2017), comparte sus esfuerzos por hacer de la mujer campesina una representación distinta a la construida y muchas veces aceptada: cuerpos sumisos, callados, víctimas, sin poder de decisión.

Todos los días de mi vida hago política en mi vida cotidiana. ¿Sabes cuál es una de mis principales políticas? Que me gusta que la mujer campesina tenga un rol igual al del hombre. Anteriormente, a las mujeres campesinas no se les reconocía un lugar, no se les reconocía su espacio. Yo a pulmón me lo gané. En mis programas radiales siempre les digo que ellas no son un mueble más, una propiedad privada del hombre; sino que ellas son seres humanos, tienen autonomía, son seres importantes, que también tienen un espacio en la sociedad y que nosotras mismas somos las que debemos ganar y defender ese espacio. Que dejaran de decir «la parcela de mi esposo», o «el trabajo de mi esposo», «la puerca de mi esposo», «todo de mi esposo». Que dijeran «mi parcela», «mi marrana». Recuperamos mucho el autoestima de las mujeres, las levantamos, descubrieron la importancia de su rol en la sociedad y yo como mujer también me fortalecí mucho. (Angelina González, marzo de 2018, vereda Camarón)

El camino de las luchas por reivindicar sus roles en el hogar, en la parcela, en la comunidad y en los procesos organizativos del campesinado es aun pedregoso, pese a que sus voces «incómodas» y desobedientes han hecho eco y han logrado que se reconozcan cada vez más sus aportes, su trabajo productivo y reproductivo y sus prácticas políticas y cotidianas.

Yo, como mujer campesina, he decidido asumir los tres roles: irme al campo a hacer las labores del campo, llegar a la casa a hacer el trabajo en la casa e irme al evento de la comunidad. Porque ajá, si no lo hacemos ¿quién lo hace? Yo creo que asumirlos me ha llevado a que los procesos tengan un sentido, porque no es hacer por hacer, sino que hay una razón y un sentir. (Denilsa Julio, febrero de 2018, corregimiento de Matuya)

Yo digo que el patriarcado es aquel que quiere mandar en todo en la casa, o sea, el hombre. Se dice que el hombre es el que manda, pero no tiene que ser así, porque ¿si trabajamos ambos? Nosotras trabajamos y ¿quién nos paga el trabajo, lo que uno hace? Muchas compañeras se dejan sumisar de los esposos y yo a veces me les meto:

–¡No, pero no es así!–

Ese machismo está duro. De los compañeros, muy pocos son colaboradores. Muy machistas, la comida no la hacen hasta que llegue la compañera; no recogen la ropa. Yo en la casa digo que tenemos que tener igualdad, esos tiempos ya pasaron de que yo hago lo tuyo y tengo que hacer todo. ¡No! tú haces una cosa, yo hago otra, pero trabajamos los dos por igual. Él me dice que me estoy poniendo muy incómoda. (Nevis Miranda, febrero de 2018, vereda Puerto Santander)

Después del 2010, o sea, después de la violencia, por las capacitaciones que hemos recibido, por el ejemplo que he dado, ya la participación de las mujeres es más notoria y ya el hombre no las manda a callar, ni las manda a la cocina a lavar los platos. Me encanta que los hombres han analizado la participación de las mujeres, han analizado que cuando una mujer habla casi siempre da soluciones y que no es como ellos, que todo lo solucionan con rabia, con pelea. No, nosotras las mujeres solucionamos las cosas dialogando, con amor y con razones, con argumentos, justificaciones. Cuando hay reuniones donde la mayoría son hombres, yo aprovecho para decirles a las mujeres que se apropien de esos espacios, de nuestros roles; que nosotras sí podemos participar, que no hay un solo oficio que se diga que es exclusivamente para los hombres o para las mujeres. (Angelina González, marzo de 2018, vereda Camarón)

Es así como sus prácticas cotidianas de resistencia, –desde lo más íntimo de su territorio– entendidas como otra forma de política, distinta a la estadocéntrica, suponen una confrontación concreta contra el sistema de valores coloniales, patriarcales, capitalistas y racistas representados por el Estado moderno/colonial, la empresa/capital y la sociedad. Nuestra propuesta es cerrar este artículo pensando en cómo se articula el género con el cuidado de la vida humana y no humana; en porqué y cómo las prácticas del cuidado se asocian a la construcción de espacios

de vida; y porqué hablamos de una resignificación en la relación mujer-tierra. ¿Qué hace que mujeres como Angelina, Nevis y Denilsa estén decididas a luchar por sus territorios?

Las mujeres campesinas y la Tierra

En el campo, todo sale de la tierra. Las mujeres, al ser las encargadas del cuidado en el hogar y de criar a sus hijos/as, establecen una relación muy cercana y cotidiana con la tierra. Tan cercana, que cuando eso que da sustento a la vida se encuentra bajo amenaza, son ellas las que se han levantado en su defensa, exigiendo respeto por sus formas de vida. Además, la defensa de la tierra cobra sentido para ellas en tanto que ésta, además de brindar las condiciones materiales para su existencia y la de sus familias, es la que define su identidad y subjetividad. De esa manera, la conciben no desde la propiedad o desde el mero hecho de «estar» o habitarla, sino del sentido que ésta les da a los cuerpos que la sienten, la viven, la tocan y la labran. Es decir, habitar la tierra o el campo no hace a un cuerpo por sí mismo campesino; lo que hace a éste viene determinado por la relación que establece con la tierra.

La tierra es nuestra resistencia, ella nos sostiene de pie para alimentarnos. Yo quisiera ser la tierra para poder resistir. A pesar de los malos tratos que le hemos dado, ella sigue dándonos alimentos. Ella es la naturaleza. Y la naturaleza es la relación que tenemos con las plantas, con los animales, es la relación de armonía con lo que uno cultive. Ella es la fuerza, es la vida. Por eso la relación que tenemos las mujeres con la naturaleza es una relación de cuidado: cuidar la matica que está naciendo, evitar la tala de árboles. Yo siento que hay una conexión entre nosotras: ella tiene ovarios como nosotras, nos da sus frutos, y yo me siento como un árbol: con muchos frutos para dar. Entonces yo la veo como una madre (Nevis Miranda, febrero de 2018, vereda Puerto Santander)

La tierra es comprendida no solo como el espacio horizontal usado en los sistemas de producción campesina, sino como la Tierra, que a su vez se entreteje con el concepto de «territorio» el cual engloba, además de la capa superficial de la tierra, las profundidades de la misma, el agua, el bosque y los cerros.

La tierra es la vida, es la Pachamama. Es ese ser que me tiene aquí viva, porque yo sé que debido a lo que ella nos aporta y lo que yo siembro en ella puedo vivir. La tierra es todo. Cuando pienso en ella me imagino la vida. (Denilsa Julio, febrero de 2018, corregimiento de Matuya)

Dado que su destrucción implica la aniquilación de sus propios cuerpos, al defender la vida, imaginan formas alternativas de desarrollo para sus territorios –puestas al paradigma hegemónico impuesto por el capital extractivista– que

dan cabida a la re-existencia, al mejoramiento y sostenimiento de los múltiples espacios que habitan (hogar, comunidad, organización, cultivo, tierra, agua). Recuperar la tierra, los valores, las prácticas y los conocimientos campesinos significa para ellas alcanzar la autonomía que sus comunidades demandan, pero también significa recuperar todo aquello que ha garantizado la existencia por tanto tiempo, y que ha sido despojado por la modernidad capitalista-patriarcal-colonial. Para cerrar este texto, nos gustaría referir esas otras visiones de desarrollo que mujeres campesinas como Denilsa, Nevis y Angelina se están pensando desde sus territorios cuerpo-tierra-agua, visiones que dotan de politicidad las emociones, los sentidos y los lugares.

Yo quiero que en mi territorio se siga cultivando. Pero que se gestionen proyectos con los campesinos, porque cuando el campesino tiene proyectos, tiene alimentación y, por tanto, tiene vida. Y respecto a la palma, que no se siembre ni una más, ni una más. Y que nosotros como seres humanos tengamos derecho al agua. (Denilsa Julio, febrero de 2018, corregimiento de Matuya)

Me gustaría que aquí hubiera políticas donde se respaldaran los cultivos del campesino y que las semillas nativas que nosotros tenemos se respetaran, que se garantizara su permanencia. Que lo que nosotros produzcamos pueda ser transformado, que tenga un valor agregado. Por ejemplo, del cacao, que se haga chocolate, se saque el vino, se saquen las pasticas. Del maíz, del ñame, que se procesen. Pero además que nuestros jóvenes se enamoren del campo, que no emigren a la ciudad. Mi lucha es porque Camarón se conserve como está. Que no le quiten nada de lo que tiene. Me gustaría verlo con agua potable, con luz y con vías, pero sin cortar los árboles que están en los alrededores. También me gustaría una universidad con carreras universitarias enfocadas en el campo; por ejemplo, agronomía, veterinaria, ingeniería ambiental, todo enfocado a mantener y mejorar nuestro territorio. (Angelina González, marzo de 2018, vereda Camarón)

Para mí vivir bien es tener una vida libre de conflictos, de violencia, es sentir la libertad. Yo quisiera que se pudiera despegar todo eso [plantaciones de palma], hacer nuevos cultivos, porque Montes de María era un emporio natural, de riqueza natural, con sus cultivos, tradiciones, mujeres que laboraban sus pollos... yo quisiera que volvieran a cultivar, a coger sus territorios. Quitar eso que dicen que es un trabajo. Con esos trabajos que tienen ellos [jornalear en la palma] van a comer lo que sacan de la tienda, mas no de la tierra. Yo espero que mis nietas consigan un mañana, un futuro que no sea tan cruel. (Nevis Miranda, febrero de 2018, vereda Puerto Santander)

Consideraciones finales

A partir de los testimonios de vida narrados en las propias voces de Angelina, Nevis y Denilsa, tres mujeres afro-campesinas que habitan en los Montes de María, subregión montañosa del Caribe colombiano, hemos analizado cómo desde sus prácticas cotidianas resisten al despojo y a la violencia exacerbada desplegada sobre sus territorios (cuerpo, tierra, agua) debido a la guerra y a los monocultivos de palma aceitera. Esto como resultado de los procesos históricos marcados por las diversas formas de dominación patriarcal, racista, capitalista y colonial. Desde esta perspectiva, propongo el concepto de *altergeografía del poder*, entendida como la manera en la que las mujeres construyen espacios de vida trenzados desde la resistencia.

En su condición de campesinas, sobrevivientes, desplazadas, despojadas, madres que buscan la protección de sus hijos, entre muchas otras situaciones que se ven obligas a soportar en tiempos de guerra y paz neoliberal, logran reunir esfuerzos y crear escenarios de resistencia para transformar los escenarios del dolor y la muerte, en espacios de paz, sanación y convivencia social. Ello permitió no solo su recuperación emocional y la recuperación de su cuerpo despojado, al ser también un territorio en disputa, sino que hizo que se constituyesen en actoras de cambio, educando, cuidando, acompañando y liderando las luchas que han emprendido sus comunidades por la defensa del territorio, mediante la recuperación de la tierra y el agua, las cuales son las condiciones materiales esenciales para su existencia.

Así, se re-apropian de lo expropiado: del cuerpo, de la tierra y del agua. Porque la tierra y el agua son tan suyas como su propio cuerpo. Por eso, al defender al mismo, defienden la tierra y el agua, que son los que resguardan y hacen posible la vida de ese cuerpo. De esa manera, defienden la vida: politizando lo cotidiano, las vivencias y necesidades concretas, los saberes, los haceres, los sentires, los cuidados y los espacios. Así, sus vidas y sus territorios, cercados por el monocultivo –entendido como una forma de poder, más que como una plantación– re-existen en lo más íntimo de sí y del cuerpo, porque se niegan a desaparecer. Van gestando, de tal forma, una *altergeografía del poder*, porque su resistencia no se concreta en la negación y oposición a ese poder opresor, sino que teje otras formas de pensar y ejercer el poder, desde sus palabras, ritmos y lugares, poniendo en el centro el cuidado de la vida humana y no-humana, en un mundo que impone territorios de muerte.

Referencias

- Albán, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh. (Ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir*. Tomo 1 (pp.443-468). Quito: Ediciones Abya Yala. <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>
- Albán, A. & Rosero, J. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas*, 45, 27-41. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a2>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En Acsur Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp.11-25). <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Chalarka Grijales, U. (1985). *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*. Montería: Fundación del Sinú.
- Fals Borda, O. (2002b). *Historia doble de la costa. Retorno a la tierra*. Tomo IV. 2. ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/2996/01PREL01.pdf?sequence=5&isAllowed=y>
- Fals Borda, O. (2002a). *Historia doble de la costa. Resistencia en El San Jorge*. Tomo III: 2. ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/2995/01PREL01.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Federici, S. (2019). Entrevista a Silvia Federici sobre el concepto de reproducción de la vida, realizada por el proceso artístico y político «La Herejía». <https://www.youtube.com/watch?v=a9NrMYPrYD0>
- Gargallo, F. (2014). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.371-382). Popayán: Editorial Universidad del Cauca. https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/01_tejiendo.pdf
- Gibson-Graham, J.K. (1996). *The End of Capitalism (as we knew it): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford: Blackwell.
- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En b. hooks, A. Brah, C. Sandoval & G. Anzaldúa (Eds.). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp.33-50). Madrid: Traficantes de Sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Otras%20inapropiables-TdS.pdf>
- Lozano, B. R. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.335-352). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Márquez, F. (2018). Discurso pronunciado por Francia Márquez Mina en el Goldman Environmental Prize. <https://www.youtube.com/watch?v=xBvBvOacAp8>
- Ojeda, D. (2016). Los paisajes del despojo: propuesta para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 19-43, <https://doi.org/10.22380/2539472X38>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2006). A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. En A. Ceceña. (Ed.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (pp.151-197). Buenos Aires: Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2818.dir/cecena42.pdf>
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tzul, G. (2017). Formas de gobierno comunal indígena y deseo por la tierra de las mujeres indígenas en Guatemala. En curso virtual «Feminismo descolonial: aportes y debates», Glefas.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>