

Üyeane maûgü: cuerpos femeninos en frontera, territorios de explotación en la Amazonía*

Üyeane maûgü: *corpos femininos em fronteira, territórios de exploração na Amazônia*

Üyeane maûgü: *female bodies on the border, territories of exploitation in the Amazon*

Ünägükü Taüchina** , Nathalia Forero Romero***
y Carolina Rodríguez Lizarralde****

DOI:10.30578/nomadas.n54a7

Las autoras de este artículo proponen una reflexión, desde la postura de las mujeres indígenas tikunas (magüta), acerca de la defensa de los cuerpos y los territorios atravesados por la explotación en la Amazonía. El escrito parte de un trabajo etnográfico realizado en los años 2017, 2018 y 2019, orientado a describir la lucha contra la trata de personas y la explotación sexual comercial de niñas, niños y adolescentes. Las autoras finalizan reivindicando la relación cuerpo-territorio-frontera y resaltando las voces de resistencia de las mujeres indígenas, especialmente la de una de ellas como autora del texto.

Palabras clave: cuerpo, territorio, mujeres indígenas, mercantilización, explotación, fronteras.

As autoras deste artigo propõem uma reflexão, desde a postura das mulheres indígenas tikunas (magüta), acerca da defesa dos corpos e os territórios atravessados pela exploração na Amazônia. O escrito parte de um trabalho etnográfico realizado em 2017, 2018 e 2019, orientado a descrever a luta contra o tráfico de pessoas e a exploração sexual comercial de crianças e adolescentes. As autoras finalizam reivindicando a relação corpo-território-frontera e ressaltando as vozes de resistência das mulheres indígenas, especialmente a de uma delas como autora do texto.

Palavras-chave: corpo, território, mulheres indígenas, mercantilização, exploração, fronteiras.

The authors of this article propose a reflection, from the position of indigenous Tikuna women (Magüta), about the defense of bodies and territories torn by exploitation in the Amazon. The paper is based on an ethnographic work carried out in 2017, 2018, and 2019, aimed at describing the fight against human trafficking and commercial sexual exploitation of children and youth in the area. The authors conclude by claiming their own meaning of the body-territory-border relationship and highlighting the voices of resistance of indigenous women, especially that of one of them as the author of the text.

Keywords: Body, Territory, Indigenous Women, Commodification, Exploitation, Borders.

* Este artículo emerge de la investigación financiada y desarrollada por la Red de Enfrentamiento de la Trata de Personas en la Triple Frontera y la Red Defensores de Vidas Colombia, entre el 2017 y el 2018, en las comunidades indígenas del municipio de Puerto Nariño en el Amazonas colombiano, cuyo objetivo fue identificar los factores de riesgo y protección frente a la trata de personas en niñas, niños y jóvenes indígenas.

** Integrante del colectivo de comunicación intercultural Agenda Propia. Mujer indígena del pueblo magüta-tikuna de la Triple Frontera Amazónica Colombia-Brasil-Perú. Egresada de la Escuela de Formación Política para los Pueblos Indígenas de la Amazonía (OPIAC) Colombia. Correo: amaleccindycl97@gmail.com

*** Integrante de la Red de Enfrentamiento contra la Trata de Personas de la Triple Frontera Amazónica. Investigadora social. Trabajadora social. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Correo: nath.forero@gmail.com

**** Docente investigadora de la Fundación Universitaria Monserrate, Bogotá (Colombia). Estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia; magister en Política Social; Politóloga. Correo: crodriguez213@gmail.com

original recibido: 19/11/2020
aceptado: 26/02/2021

ISSN impreso: 0121-7550
ISSN electrónico: 2539-4762
nomadas.ucentral.edu.co
nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 119~133

En las reflexiones del pueblo magüta¹ se entretrejen una serie de categorías (lo propio, lo ajeno, lo impuesto y lo apropiado) que se vienen diferenciando en sus prácticas y discursos, y que buscan discernir entre lo que hace parte de su esencia y su conocimiento tradicional, y lo que viene llegando y cumpliendo un nuevo rol en sus cotidianidades. Lo que determinan como *propio* es todo lo relacionado con el mundo indígena: territorio, cosmovisión, ley de origen, cultura, gobierno tradicional (autonomía), identidad, usos y costumbres, entre otros. Por el contrario, lo *ajeno* abarca el pensamiento occidental (personas no indígenas), que se reconoce como extraño y difiere completamente a lo propio. Por su parte, lo *impuesto* es lo que se instruye, obliga, desde un discurso y una práctica dominantes, muchas veces directa e indirectamente. Por último, lo *apropiado* se configura como lo que fue ajeno inicialmente, pero que con el tiempo empieza a ser parte de lo cotidiano resignificado; por tanto, llega a transformarse.

Para el pueblo magüta, la explotación sexual y las redes de trata de personas son consideradas lo ajeno – de hecho, no hay ninguna semejanza de traducción en su lengua materna–, y la única forma de hablarlo es el castellano, idioma impuesto y en la actualidad apropiado. Es común encontrar narraciones que mencionan la problemática, pero no trasciende de allí, pues “de eso no se habla”, porque las personas vienen y van, se habla un poco, pero de ahí no pasa. El no saber nombrarlo supone, desde el inicio, una brecha importante para reconocer estas dinámicas y prácticas sistemáticas, donde el cuerpo tiene un valor y se mercantiliza.

De acuerdo con el lenguaje internacionalmente reconocido para nombrar el fenómeno del que in-

temamos dar cuenta, el Protocolo de Palermo del año 2000 define que la trata de personas consiste en la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, con o sin uso de la fuerza, para fines de explotación. Entre las formas de explotación se encuentran la explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la servidumbre o la extracción de órganos, y por explotación sexual de niñas, niños y adolescentes (Escnna) vamos a entender “la utilización del cuerpo de un niño o niña o de su representación con fines de dominación, gratificación o lucro, a cambio de una retribución tangible o intangible, o de una promesa de retribución para el niño-a o para otra persona” (Fundación Renacer, 2021).

Así pues, este artículo emerge de las reflexiones del trabajo etnográfico realizado en el marco de la Red de Enfrentamiento de la Trata de Personas en la Triple Frontera Brasil, Colombia y Perú², y de la Red Defensores de Vidas Colombia³ en la triple frontera entre el 2017 y el 2019, involucrando a las comunidades ribereñas de los ríos Loretoyacu, Amacayacu, Atacuari y el Amazonas, para centrarse en el pueblo magüta (tikuna). El trabajo de campo consistió en la itinerancia entre ocho comunidades ribereñas, a las cuales las investigadoras llegaban a implementar propuestas de prevención con niñas, niños y adolescentes, y trabajaban de la mano con autoridades, docentes de las escuelas y mujeres indígenas, pero sobre todo compartían los ritmos cotidianos de dormir, bañarse en el río, cultivar, pescar, preparar alimentos y asistir a reuniones comunitarias. Fue así como nuestras trayectorias se cruzaron para caminar juntas, y una de nosotras, quien se reconoce mujer magüta, se unió a la elaboración de material pedagógico y el desarrollo de talleres.

Los relatos etnográficos emergieron en conversaciones cotidianas, y en diversas situaciones entre mujeres, en su relación con la naturaleza, el cuidado de hijas e hijos y la transmisión de la lengua materna. Por tanto, la investigación etnográfica requirió inversión de tiempo –de calidad–, principalmente porque el interés no fue extraer información o datos para denunciar casos de trata de personas y Escnna (aunque se dio), ni perseguir los delitos (como también ocurrió en la interlocución desde las redes de trabajo antes mencionadas), sino, por el contrario, la investigación buscó ir a lo profundo de los imaginarios y las representaciones sociales, los factores de riesgo y de protección desde los saberes ancestrales y comunitarios indígenas, los cuales potenciaron la puesta en marcha de la implementación de “un viaje a favor de la vida”²⁴.

Si bien los objetivos del proceso investigativo de entonces no contemplaron un enfoque de género, consideramos que, teniendo en cuenta el trabajo etnográfico y las experiencias vividas por las autoras desde sus cuerpos y en el territorio, es necesario buscar nuevas explicaciones de la explotación de los cuerpos femeninos. Esta explotación ha estado atravesada también por la clase y la etnia, a partir de la preocupación por las relaciones que soportan y reproducen violencias contra niñas y mujeres que, en algunas ocasiones, no se pueden identificar dentro de las comunidades indígenas, y que a la vez tienen injerencia en los territorios por la llegada de actores o grupos ilegales, con ofertas que pueden convertirse en oportunidades de generación de recursos, pero con base en la explotación de los cuerpos en términos sexuales y laborales.

La pregunta que guía nuestras reflexiones en el presente texto es: ¿cómo resisten los cuerpos femeninos y el territorio Magüta las dinámicas de explotación y mercantilización? Nos inscribimos en el pensamiento decolonial latinoamericano para pensar los delitos de trata de personas y explotación sexual comercial de niñas, niños y adolescentes, porque nos interesa mostrar las alternativas que las mujeres indígenas han encontrado para visibilizar y luchar contra estos delitos en el territorio, desde las categorías cuerpo-territorio-frontera, y que permitirán proponer el feminismo comunitario como encuentro y juntanza entre mujeres.

Para lograrlo, presentaremos la cosmovisión del pueblo magüta y el fundamento de lo femenino y las mu-

jes indígenas magütas (tikunas). Luego abordaremos la categoría cuerpo-territorio-frontera desde las dinámicas de mercantilización y explotación en un contexto de fronteras fluidas entre los ríos, que pasan por lógicas extractivistas y de explotación de la madre tierra, y se conectan en la relación naturaleza-mujer con los cuerpos femeninos, por medio de relatos de conquista y explotación. Así, se pretende intercambiar experiencias, poner nombre a lo innombrable, teniendo en cuenta que en lengua tikuna no hay una palabra para estos delitos, y mostrar los tipos de violencia y explotación presentes, que se fundamentan en lo patriarcal, colonial, racista y explotador. Finalizamos proponiendo el reconocimiento y la reivindicación de las luchas de las mujeres como formas de resistencia, que le apuestan al feminismo comunitario, aún en construcción, pero con mujeres que están-estamos poniendo el cuerpo.

Ngeûgü maiyugü magüta - Mujeres indígenas magüta (tikuna)

El pueblo indígena magüta ha emprendido procesos de reivindicación por recuperar su nombre tradicional e identitario, pues oficialmente es conocido como pueblo tikuna. En sus historias de origen, Yoí, el creador, pescó en el lago Eware (ubicado en la actual Amazonía del Brasil) hombres y mujeres a quienes les enseñó a realizar las diversas labores, fiestas, cantos y la forma de vida para sobrevivir y armonizar en el territorio. Por tanto, los magütas, que traduce “el pueblo pescado con vara por Yoí”, rodeados por el gran río Amazonas y sus afluentes, encuentran en sus aguas parte de su esencia y sustento en el día a día.

Como parte de esa reivindicación, en el presente artículo los reconocemos como magütas, y así denominaremos en adelante a la comunidad indígena tikuna, reconociendo que este último nombre ha sido impuesto. El pueblo magüta, que habita entre Colombia, Perú y Brasil en la denominada triple frontera amazónica, revela en su vida cotidiana y ancestral la no existencia de divisiones, las cuales fueron impuestas y fragmentaron parte de sus comunidades, familias y autoridades tradicionales. De ahí que los flujos por los ríos nos permiten hablar de lo transfronterizo, porque las fronteras entre los tres países son difusas, con movimientos permanentes de entrada, salida, pero, sobre todo, de compartir la vida cotidiana entre países y como pueblos indígenas.

No existe frontera para el pueblo magüta, el río no divide ni aleja, todo lo contrario, conecta y comunica entre hermanos del otro lado del río, con el mismo pensamiento. Para las personas “malhechoras” –narcos, entre otros–, sin embargo, esta es una oportunidad para la ilegalidad, pues tienen una pista fluvial y de ganancia para ellos. De esta manera, el flujo de personas y objetos en la triple frontera ha llevado a pensar en la ilegalidad, en la cual las actividades de sobrevivencia se asocian con economías extractivistas. Por ello, la triple frontera amazónica encarna la vida de generaciones que vienen siendo mercantilizadas de formas tan sutiles, naturalizadas e indiscriminadas como lo fueron la bonanza de caucho, las pieles, la madera, la cocaína y otras (todas en épocas y dinámicas distintas), y que reconocerlas le hacen un territorio excluyente y violento para los cuerpos femeninos.

La movilidad fluvial en la triple frontera hace más probable el traslado de personas y objetos sin restricción, transformando las dinámicas de las comunidades indígenas, debido a la llegada y el posicionamiento de actores y grupos que ofrecen negocios ilegales para la sobrevivencia y la subsistencia, asociados con la explotación de recursos naturales (principalmente de madera), tráfico de insumos para la producción de cocaína, tráfico de armas y drogas para la protección de laboratorios, trata de personas y explotación sexual. Esto va en contravía de la cosmovisión sobre el cuerpo humano y la vida en el pueblo magüta.

Las mujeres magütas perciben a los *na* (seres) como poseedores de cuatro principios fundamentales: *póra* (poder), *naē* (pensamiento), *mañ* (vitalidad) y *kug* (conocimiento). Para el *yuukü* (curandero), el cuerpo humano es una red de *tü* (hilos) de humo de tabaco (Santos, 2013). Los cuerpos están interconectados con *Naane* (territorio, cosmos) por intermedio de esos *tü*, que está puesta dentro del cuerpo; mediante los *tü*, las energías positivas y negativas entran y salen del cuerpo, y a través de ellos podemos ser víctimas de los *yuukü* maléficos y de los *ngogö* (espíritus). El cuerpo es un flujo de energía que está en constante reajuste, ligado íntimamente a la organización sociocultural del grupo. Las magütas deben realizar constantemente acciones y respetar prohibiciones para lograr esos ajustes, los cuales constituyen relaciones personales y colectivas con animales, plantas, fenómenos naturales y seres visibles e invisibles. Es ahí donde el acto del *yuukü* funciona

como un elemento de mediación para el equilibrio corpóreo individual y social.

Las magütas se conectan ancestralmente con la diosa Mowichina, creadora de Ngutapa, que a su vez creó a Yoí, quien pescó al pueblo magüta, por lo que se distinguen por su nivel de liderazgo familiar y comunitario en partería, elaboración de artesanías, consejería, chagra –siembra, cosecha, limpieza y preparación de la tierra– y pesca, así como son cantoras, sabedoras y curanderas. En una menor medida, su liderazgo se ha proyectado en esferas públicas, sin embargo, algunas comunidades ya han elegido a mujeres como curacas⁵, concejalas y coordinadoras. Esto significa que toda mujer está conectada con lo espiritual y lo terrenal desde la creación del mundo y la cotidianidad. Por ejemplo, en la gestación, el cuerpo es protegido espiritualmente por un *yuuku* (chamán, curandero, médico tradicional) y por una *íraaküēruü* (partera); los consejos de la partera y los del chamán son igual de importantes en la formación y en la concepción en el rol de la mujer magüta, que, en esencia, fundamenta la vida en comunidad.

Naüne (cuerpo)-naane (territorio)-üyeane (frontera)

El cuerpo es habitado por nuestro ser y tiene dimensiones espirituales, físicas, emocionales y mentales, en conexión profunda con la madre tierra que es dadora de vida y sostenedora de los seres que llegan al mundo. *Tumarü pöpóra ngeü arü poú rü naane ngégümarüü ya naüne üüne* (el rol de la mujer indígena en defensa del territorio como cuerpo sagrado). Así es como el cuerpo/territorio de la mujer es la raíz del árbol que jamás se vence, significa “pueblo”: la comunidad, la familia, la conexión entre la madre tierra (naturaleza), los cuatro elementos, la ley de origen, el territorio de origen, la cosmovisión, la espiritualidad, la ancestralidad; es un ser de luz y pureza, territorio, sabiduría, memoria, resistencia, lucha, sujeto de derechos; es la que la define el ser mujer indígena y el buen vivir o el vivir bien.

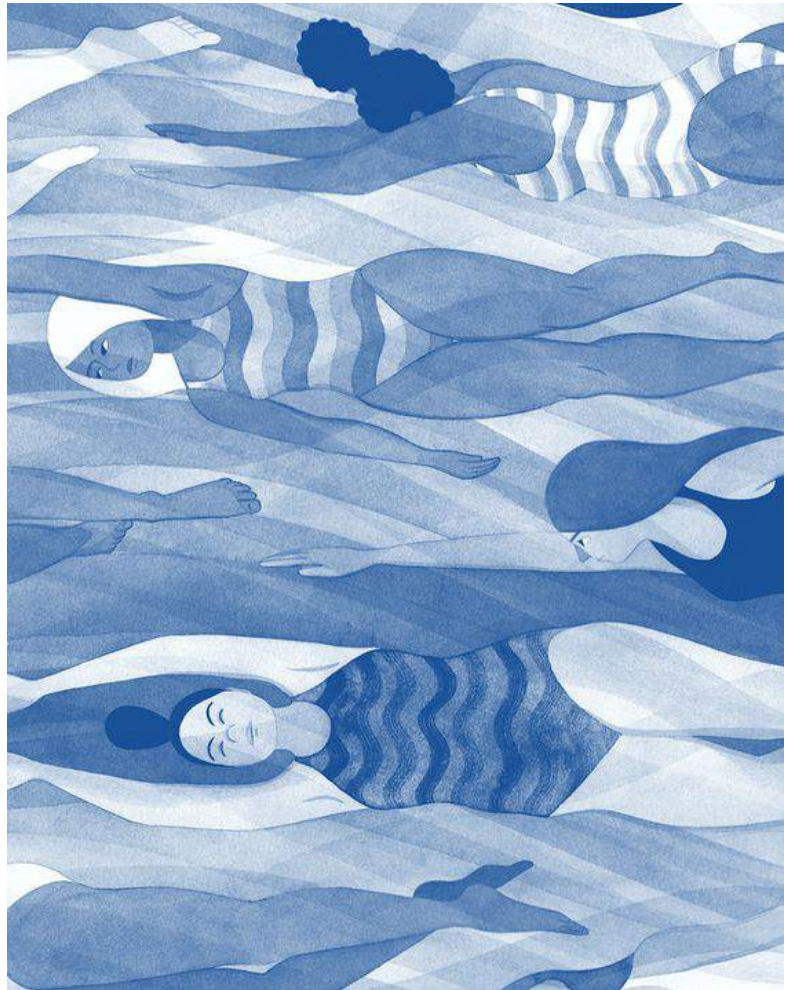
La materialidad del cuerpo se produce por un sinnúmero de relaciones e historias que se superponen simultáneamente. Para Latour (2004), hablar del cuerpo es aprender a ser afectado por entidades tanto humanas como no humanas y asumir que los cuerpos

están en construcción y flujo permanente entre articulaciones e intersecciones entre líneas, proposiciones (*position*, *pro-position* y *com-position*). El cuerpo es múltiple y está atravesado por distintos discursos (Mol, 2002) de género, etnia, o de clase, lo que nos permite observar, por ejemplo, “cómo las diferencias de género crean, refuerzan o cambian patrones de movilidad cotidiana” (Jirón, 2018, p. 75), por y en los territorios que habitamos y experimentamos. El habitar, como actividad que se realiza por movimientos, líneas y trazos cotidianos, confirma que la movilidad es “una experiencia vivida visceralmente” (Lazo y Carvajal, 2018a, p. 93), lo que implica ver la experiencia como un asunto social, material y sensorial en su cotidianidad con el espacio, los objetos y los afectos (Lazo y Carvajal, 2018b).

Nuestras experiencias de habitar los territorios están enlazadas directamente con el género y la etnia. Para el tejido que nos interesa, el cuerpo humano y femenino se conecta con el territorio. Entonces, se piensa “el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Cruz *et al.*, 2017, p. 7).

Ínanangeechi rü chieû yíema naane tatüwa (Extractivismo y explotación en el territorio amazónico)

Las economías extractivistas, como un modelo político y, por supuesto, económico, encuentran su raíz en mercantilizar y explotar los recursos naturales; la mayoría de las veces de forma desenfrenada, hasta obtener el último lucro posible. En América Latina, este modelo se ha profundizado a partir de la década de los noventa, debido al incremento de los



▪ New York, ilustración, 2015 | Autora: Eleni Kalorkoti. Tomado de: Eleni Kalorkoti

precios de algunos minerales en el mercado internacional, el agotamiento de las principales reservas en el mundo y el dinamismo del flujo de las inversiones de las empresas extractivas (Merchand, 2016). Esta situación hace del modelo extractivista una política de Estado.

En la región amazónica, la frontera extractiva se ha expandido rápidamente, generando presión sobre diversos ecosistemas estratégicos como las cabeceras de cuencas, la selva amazónica, páramos, glaciares, lagunas altoandinas, entre otros (Observatorio de conflictos mineros en América Latina [Ocmal], 2015). Estas fronteras, por su ubicación estratégica y la falta de gobernabilidad de los Estados en las regiones, son ocupadas como territorios de cultivos ilícitos y extracción ilegal, y operan como corredores fluviales y aéreos apropiados para la distribución de las mercancías.

En este contexto, es fundamental reconocer que, en sus diversas modalidades, el extractivismo opera mediante el saqueo y la

apropiación neocolonial⁶ (Acosta, 2012). El carácter violento del modelo extractivista se evidencia tanto en los impactos negativos que produce como en las distintas estrategias que emplean las empresas para imponerse en los territorios (Carvajal, 2016). Estas estrategias y modalidades pueden aliarse con la criminalidad (grupos armados, amenazas, corrupción, sobornos, apropiaciones) y facilitan la proliferación de economías ilegales como el narcotráfico, la minería ilegal no tradicional y el contrabando. Las miradas extractivistas, ilegales y criminales sobre la Amazonía representan una gran amenaza a un bioma único, una selva que vive de sí misma (Charity *et al.*, 2016); de ahí que este modelo contradiga las formas de vida ancestrales y originarias que han sabido mantener dicha armonía.

Así, un problema ambiental se entrelaza fuertemente con la problemática social y cultural. Por un lado, el despojo y la ocupación territorial conllevan la violación sistemática de los derechos humanos de las poblaciones, en tanto que “las actividades extractivas limitan y privan el acceso a tierra, agua y demás bienes comunes a las comunidades locales, impidiéndoles el desarrollo de otras actividades productivas y el ejercicio de su autodeterminación; la precarización de sus condiciones de vida es tan aguda que conlleva al desplazamiento forzado e incluso a la extinción de pueblos originarios” (Carvajal, 2016, p. 10).

La dicotomía central de la modernidad colonial radica en la jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano impuesta sobre los colonizados al servicio del hombre occidental (Lugones, 2010); se asienta en el racismo estructural que se manifiesta en el despojo de territorios ancestrales y la negación de prácticas culturales y formas de cuidado del medio ambiente de los pueblos originarios (Carvajal, 2016). Por ende, los pueblos originarios siguen siendo oprimidos y esclavizados por medio del pensamiento y el discurso dominante occidental, pues la economía ilegal extractivista se presenta como oportunidad laboral, de ocupación, que viene a satisfacer necesidades y formas de vida impuestas desde el modelo capitalista

neoliberal y consumista, cuya estrategia previa consiste en generar la dependencia de mercados externos.

Sin embargo, esta “oportunidad” de empleo, o forma de relacionarse con el territorio con un fin de lucro, precariza la mano de obra empleada, que es reducida, temporal, y casi exclusivamente masculina. Por tanto, lo femenino desempeña un papel en estas



■ *Bailarinas*, ilustración, Nueva York (Estados Unidos), 2015
Autora: Eugenia Mello. Tomado de: Eugenia Mello

dinámicas y es precisamente su reducción al “cuidado” de lo masculino, que afecta de manera particular su vida. Se puede inferir que estas economías se basan en una cultura patriarcal, con paralelos culturales, históricos y simbólicos entre las mujeres y la naturaleza, compartiendo patrones de dominio. El mecanismo utilizado para el dominio, en ambos casos, es el control y la explotación (Weinstock, 2014):

La Amazonía es un espacio geográfico que puede considerarse de importancia estratégica puesto que en él confluyen múltiples factores que hacen de ésta una de las regiones más codiciadas del planeta, al punto de configurarse progresivamente como una zona de disputa geopolítica en la que no sólo están interesados los países que la comparten sino otros que tienen especial interés en su riqueza. El espacio geográfico no puede ser entendido separadamente de los procesos humanos que lo producen, estos se encuentran mediados por relaciones de poder que tienen en el mismo espacio su escenario de desarrollo, los espacios geográficos adquieren entonces importancia, en función de los diversos intereses que en él se encuentran en juego. Estas consideraciones adquieren especial fuerza cuando hablamos de una región como la amazónica caracterizada –además de su extensión– por una inmensa riqueza hídrica, forestal, biológica y cultural. La región amazónica constituye un importante escenario de disputa geopolítica enmarcado en múltiples tensiones entre lo global, lo nacional y lo local, entre el extractivismo y la conservación. Son los diferentes intereses de los diversos actores presentes en la región los que configuran el contexto contradictorio en el que esta se desenvuelve. (Pabón, 2012, p. 194)

Hablamos entonces de extractivismo de recursos naturales y también de vidas humanas, y no humanas, cuando pensamos en la explotación que favorece a negocios capitalistas, sean lícitos o no. Por ejemplo, la ubicación estratégica de los dos principales municipios del departamento de Amazonas –Leticia y Puerto Nariño–, comunicados con Perú y Brasil, los hace atractivos para actividades comerciales, extractivas y turísticas. Precisamente, Puerto Nariño, como segundo municipio con mayor número de habitantes del departamento, con un 92% de comunidades indígenas, se posiciona como territorio clave en la región, por el impacto del turismo y el comercio, que movilizan los mecanismos de oferta y demanda laboral entre sus habitantes (Forero y Rodríguez, 2018).

Justamente, en este territorio fronterizo y pluriétnico se tejen una serie de complejidades que suponen desafíos/amenazas a la seguridad y al desarrollo de la región y de sus habitantes, por medio de imaginarios y prácticas que naturalizan situaciones de violencia, narcotráfico, explotación sexual y diversas actividades ilícitas. Por ejemplo, la tala y el comercio de madera ilegal son el resultado de factores complejos; en el departamento de Amazonas, la falta de control sobre el marco ambien-

tal existente no exige que las importaciones de madera tengan un origen legal, lo que permite que la madera peruana de contrabando se importe al país a través de Leticia. La corrupción y el clientelismo generan circuitos económicos, sociales y políticos que consolidan esas economías criminales.

En nuestro trabajo etnográfico encontramos narraciones que nos confirman que “sí es común que los jóvenes se vayan al Perú, pues buscan oportunidades y trabajo, sobre todo. A veces no se sabe mucho porque como es otro país no se puede llamar, solo esperamos que vuelvan bien”. Además, los cuerpos son explotados con relativa facilidad por los tratantes; los jóvenes son llevados por temporadas largas, las ofertas engañosas hacen el “gancho” perfecto para obtener algún ingreso en contextos de necesidades insatisfechas, en tanto que las imposiciones de dinámicas económicas ajenas se entretujan para vislumbrar como gran “oportunidad” o únicos caminos por emprender.

Aunque la ganadería y la agricultura han sido debidamente identificadas como las principales causas de los cambios en el uso del suelo, la tala comercial en los bosques naturales también impulsa de manera significativa la degradación forestal, especialmente cuando se lleva a cabo en forma ilegal y sin salvaguardar los ecosistemas o las personas. Por tanto, el comercio ilegal de madera no es un problema aislado, sino que está fuertemente ligado a otras dinámicas ilegales en la Amazonía, como el narcotráfico. De un lado, están los cultivos y la transformación de la hoja cultivada en pasta de coca; de otro, los laboratorios de clorhidrato y los puntos de embarque fluviales y terrestres fronterizos que, de manera ilegal, producen bienes y servicios para el intercambio clandestino (o a simple vista) sin control de las autoridades, o con el auspicio de estas: “La raspa es lo único que llega fijo aquí, y las temporadas buenas a veces son de cuatro meses. Cuando mi hermano volvió después de siete meses logró traer plata para su ropa, bolsón y lo que necesitaba para la escuela”, afirma una joven, quien explica la ausencia prolongada de su hermano menor, de catorce años, quien llegó a fin de año para proveer a su familia y cubrir parte de sus necesidades para continuar con sus estudios de primaria. Así, la cotidianidad de la “raspa” (actividad de recolectar la hoja de coca para su procesamiento) hace parte de las dinámicas normalizadas en las comunidades desde temprana edad.

Por otra parte, el vacío de gobernanza en la Amazonía colombiana trae impactos para el bienestar y la seguridad de las personas que la habitan, así como para los servicios ecosistémicos de este bosque irremplazable: la biodiversidad, la captura de carbono, la regulación del agua y el clima. Vemos cómo este modelo económico encuentra en el discurso patriarcal su fundamentación y en el soporte en los cuerpos de niñas, niños, jóvenes y adultos indígenas su reproducción, con diferencias por género, y en sentido étnico desde una exotización de los cuerpos como “salvajes”, “más fuertes y/o resistentes”, que cruzados con condiciones de clase social llevan al ofrecimiento de dinero u otros pagos en especie en los que vale la pena enfatizar.

Chieû yiema naünegü ngeûgü maiyugü (Explotación de los cuerpos femeninos indígenas)

Estas afectaciones a la madre naturaleza y al territorio indígena se reflejan en la asimetría de poder, que favorece la violación de los derechos de las niñas y las mujeres, como también la asignación de roles y prácticas culturales desiguales. Asimismo, algunas prácticas llevan al inicio temprano de la vida sexual de las niñas y justifican la violencia sexual sobre ellas, en tanto que los embarazos tempranos son un asunto que produce deserción escolar, lo que se suma a la escasa oferta educativa en las comunidades ribereñas de los ríos Amazonas y Loretoyaco. Por tanto, el cuerpo femenino es leído como un territorio de explotación y usufructo de diferentes actores, tanto legales como ilegales.

Esta desvalorización y opresión, que nos remite a “la semejanza entre mujeres y naturaleza [...] y tiene sus raíces en una estructura de pensamiento binaria, propia de una lógica occidental tanto colonial como moderna, [que] establece dicotomías jerárquicas entre sociedad/naturaleza, producción/reproducción, público/privado, razón/emoción y masculino/femenino, donde la segunda categoría del binomio es desvalorizada” (Sevilla y Zuluaga, 2016, p. 57), limita el rol de la mujer al de “cuidadora” (cocinera, enfermera, encargada de la crianza de los hijos e hijas) y la expone a violencias sexuales, violencia intrafamiliar, amenazas a la soberanía alimentaria y pérdida de su autonomía. En consecuencia, el extractivismo y la ilegalidad contaminante de los territorios se expresan de manera simultánea en el crudecimiento de la violencia patriarcal contra mujeres

y niñas, de un lado, y la exacerbación de las desigualdades de género, en el marco de la relación naturaleza/mujer, del otro lado.

La victimización de los cuerpos femeninos en estos contextos queda puesta de manifiesto en el reclutamiento forzado, la utilización y la explotación de niñas y adolescentes en cultivos de procesamiento de la hoja de coca para “raspar” o cocinar para los hombres que trabajan allí. Lo anterior lleva a que estas menores interrumpan sus estudios y se sometan a “enamoramientos”, bajo la figura de esposas o parejas de pequeños mafiosos o trabajadores de bajo rango en los cultivos o en las talas de madera.

En otros relatos etnográficos también encontramos que,

... aquí también viene cualquiera que se hace llamar doctor y uno nunca sabe, eso sí, se tiene que meter con alguna mujer aquí, generalmente las jovencitas, uno sospecha que tendrán esposas, porque cuando se van, muchas veces solos y no se vuelve a saber de ellos [...] a esas mujeres les decimos *las engañadas*, o sea, que quedaron con una barriga y solas, eso pasa con mucho que viene y se va como picaflor.

Estos hombres que “enamoran” a mujeres indígenas se aprovechan de sus roles o cargos, desde una postura de conquista (colonial) sobre los cuerpos de las jóvenes:

Yo tuve una relación con un instructor (SENA). Él pues hablaba bonito y me decía que le gustaba, fue mi primera vez, pero solo fue como mi pareja sexual, porque solo nos veíamos para eso, después supe que hacía lo mismo con otra mujer de otra comunidad y ahí me alejé para evitar problemas. Los instructores siempre terminan *conquistando* a una por lo menos en cada comunidad.

En otros casos, las niñas y las mujeres son engañadas y terminan en redes y rutas de trata de personas: “Yo me he ido, pero no a raspar, si no a cocinar, como a 100 hombres ahí, me quedaba con dos mujeres más, ya mayores, yo era la más joven, hacíamos la comida para todos, no me ha pasado nada, solo me daba un poco de miedo en las noches y pues sí algunos me molestaban, pero no más”, narra una adolescente de 15 años, quien junto con otros integrantes de su familia incurrió en

los campamentos de cultivo y procesamiento de hoja de coca, y estuvo expuesta a diferentes tipos de violencia en una dinámica de ilegalidad y los riesgos que ello supone.

Estas explotaciones trascienden fronteras, pues varias niñas y jóvenes, de origen colombiano, son movilizadas hacia Perú, donde mayormente se ubican los cultivos o campamentos de tala ilegal, o Brasil, para “satisfacer los deseos sexuales de patrones y trabajadores”. Por tal razón, el rechazo a la mercantilización de los cuerpos en las economías ilegales y extractivas que vienen apoderándose de los territorios por medio de la violencia, y en el caso de la triple frontera desde un discurso sutil dominante –occidental y colonial–, se convierte en una de las banderas más fuertes de las luchas de las mujeres indígenas en los territorios. Recordamos las palabras de una joven magüta en torno al rol y el significado de la mujer: “Queremos recordar que la mujer indígena amazónica es vida, es defensora del territorio y la cultura, la mujer tiene una fuerza ancestral que siempre ha estado con ella. Si las mujeres somos respetadas y seguimos siendo vida, la madre tierra perdurará por muchas generaciones”, en donde el cuerpo nuevamente conecta con el territorio habitado, en una forma de sentir y vivir la resistencia de la madre tierra y de las mujeres, siendo inter y transgeneracional.

La ley de origen es sagrada, es el reglamento interno del mundo indígena, la norma que tiene y que vela por los derechos de la organización del pueblo indígena; por tanto, el conocimiento propio ancestral no puede ser violentado, por el contrario, debe ser respetado. De esta manera, la trata de personas, la explotación sexual y la mercantilización conforman un pensamiento de afuera (de personas no indígenas) y no de adentro (territorios indígenas), es un pensamiento ajeno que va en contra de nuestra cultura y de la ley de origen (de la palabra sagrada que los ancestros(as) nos enseñaron y de nuestra espiritualidad-fe).

Por eso, toda palabra indígena es propia y la lucha de la mujer indígena consiste en visibilizar este tema y problemática, la cual viene de afuera y se ha filtrado de una manera silenciosa o poco evidente en los territorios indígenas, generando una violencia espiritual y territorial. Al mismo tiempo, si no sabemos sobre esta problemática en territorios indígenas, la trata de personas, la explotación sexual, la mercantilización y el



• Disco A3, ilustración | Autor: Egle Zvirblyte. Tomado de: Egle Zvirblyte

narcotráfico terminarán apoderándose del territorio y nuestras comunidades siendo aliadas de organizaciones ilegales y criminales.

Daigü meû legales (batallas legales), daigü naünegüma (batallas corporales)

El cuerpo es un campo de batalla, ¿por qué un campo de batalla? Simple razón, por ser cuerpo, por ser mujer, ¡por eso luchamos y resistimos!

Muchas niñas y mujeres de la Amazonía y sierra del Perú permanecen atrapadas dentro de su cuerpo, y sobre su piel se escriben historias de desigualdad basadas en el sexo, la raza y la apariencia corporal. Esta condición responde a la

continuidad histórica de patrones coloniales, que persisten con la dominación y arrojan a estos grupos de personas hacia el escalafón más bajo de la escala social. Según algunas investigaciones acerca de Trata de Personas, estos grupos identificados se encuentran mayormente expuestos a este tipo de delitos. (Ebrinta, 2013, p. 1)

Los flujos transfronterizos de explotación sexual que se reflejan en redes articuladas en la captación, el traslado, la acogida, la recepción y la explotación entre los tres países, reflejan prácticas sistemáticas hacia las mujeres indígenas, en las cuales las niñas y las mujeres, mediante el engaño y la manipulación, son captadas, coartadas en su libertad de movimiento y oprimidas en las cadenas de provisión y abastecimiento de cuerpos humanos. Visibilizar lo anterior ha supuesto diversas acciones de investigación, persecución de delitos, mesas trifenitricas, iniciativas de organizaciones de la sociedad civil y cubrimiento mediático, para poner en la agenda pública de los tres países la situación que viven las niñas y las mujeres indígenas en el territorio amazónico. Para el año 2020, pese al impacto del covid-19, se oficializaron varios operativos de capturas en Brasil y Perú. En Colombia se registraron también operativos importantes en los años 2016, 2018 y 2019.

Ejemplo de lo anterior fue la captura por parte de la policía federal brasileña, en octubre del 2020, de Sobbi Fatouh, hombre de origen egipcio y libanés, residente en la Amazonía del Brasil, quien frecuentaba Perú e integraba una red transnacional de trata de personas compuesta por extranjeros (Leitao, 2020). De igual manera, en territorio peruano diversos medios de comunicación registraron alarmantes cifras de jóvenes y adolescentes reportadas como desaparecidas, especialmente en la zona de la Amazonía, durante la crisis por la pandemia, desde el mes de marzo del 2020 (Palomino, 2020).

Sin embargo, para las mujeres y las comunidades no es suficiente la captura de algunos integrantes de estas organizaciones ilegales, pues la presencia de redes de trata de personas, el narcotráfico y la tala ilegal son tan significativos que empiezan a volverse cotidianos. Incluso, estas prácticas de explotación y violencia sobre los cuerpos se han normalizado, al punto de tener dentro de las comunidades indígenas a los agresores. En el marco de nuestro trabajo etnográfico, fuimos testigo de capturas a más de cinco profesores de las escuelas ri-

bereñas por abuso sexual de niñas, de los cuales “por chisme ya se sabía, pero por fin se tomaron medidas”. Expresiones como esta son reiterativas, hacen parte de una de las realidades compartidas, donde las violencias sexuales están arraigadas en los escenarios educativos en comunidades que tardan hasta cuatro horas en bote para llegar al casco urbano principal.



■ *Impresión promocional*, ilustración, Países Bajos, 2017
 Autor: Esther Aarts. Tomado de: Esther Aarts

Estas batallas legales también hacen que los relatos de las niñas o las jóvenes no sean tenidos en cuenta cuando denuncian abusos dentro o fuera de las comunidades, así como en instituciones como la Fiscalía o Migración Colombia. En palabras de una mujer indígena habitante de Puerto Nariño,

... en el 2019 fue el escándalo del pueblo, se llevaron a los dueños de los principales negocios de supermercados de aquí, porque según se llevaban niñas y adolescentes de las comunidades al Perú y Brasil, para cosas malas, pero mire ahí están como si nada, como a los tres días ya habían vuelto, y antes van a contrademandar a la familia que denunció.

En este relato se pone en evidencia el miedo a la denuncia, así como el ejercicio de poder por parte de los poseedores de riqueza o injerencia sobre decisiones políticas, institucionales o económicas.

A lo anterior se suman los imaginarios sobre lo indígena de ciertos funcionarios estatales, quienes consideran a los pueblos amazónicos como “salvajes”, “ignorantes” y “violadores”. Aquí vale recordar cómo fuimos tratadas en algunas ocasiones por fiscales de la región, quienes desde una postura colonial se burlaban de prácticas ancestrales comunitarias y justificaban las violencias ocurridas en su interior “por ser alcohólicos y parranderos”. Esto refleja la batalla que se da contra la violencia institucional que atraviesa a los programas y los proyectos dirigidos a atender las demandas de las comunidades, así como la voluntad con la cual los presupuestos, los servicios y la atención llegan para garantizar el goce efectivo de los derechos.

Otras batallas también se inscribieron en nuestros cuerpos como investigadoras no indígenas (dos de quienes escribimos aquí no somos magütas), frente a cómo conciliar creencias propias y ajenas en temas como la menstruación, la desnudez, el tacto, el olfato y la mirada durante nuestro trabajo etnográfico y en los momentos de compartir la comida, las reuniones con mujeres indígenas, niñas y niños, las conversaciones con las autoridades indígenas, el silencio de las jóvenes en medio de una conversación, el lenguaje gestual, y demás formas de encarnar esas diferencias que nos acercaban desde un tema innombrable en lengua materna como la trata y la Escnna. Aquí resaltamos los vínculos de afecto y confianza que se lograron desde el acercamiento etnográfico a la cotidianidad del pueblo magüta,

que persisten hasta hoy y nos permiten escribir en caminos académicos, encontrando en los feminismos una apuesta epistemológica por construir conocimiento desde nuestros sentires y pensares, como diría el maestro Orlando Fals Borda.

Por esta razón, defendemos la necesidad de un enfoque que retome la trata y la Escnna, desde una perspectiva feminista y decolonial, para pensar los cuerpos de las mujeres indígenas, el territorio y las fronteras vivas. La idea del cuerpo como materialidad, pero también como construcción simbólica y discursiva, ha llevado a suponer que unos cuerpos importan más que otros (Butler, 2002), lo que se refleja en los tipos de explotación que recaen sobre los cuerpos femeninos, como lo vimos a propósito de las divisiones de género en negocios ilegales de explotación del territorio, los hombres y las mujeres indígenas, así como una reflexión con respecto a la feminización violenta de los cuerpos (Rodríguez, 2015) que pasa por la relación naturaleza-mujer, que aquí reivindicamos como el corazón de las luchas que damos en el territorio indígena. Entonces, desde una mirada decolonial:

Queremos rescatar la sabiduría de las ancestras que pensaban que nuestros cuerpos estaban llenos de sensibilidad, pues dan vida y tienen memoria. A través de los sentidos nos conectamos con los territorios: oímos lo que nos cuenta el río, hablamos con las chacras, las milpas, y reímos con los pájaros; es decir, los sentidos son los que nos conectan con los territorios. (Cruz *et al.*, 2017, p. 7)

Para los pueblos indígenas, “la defensa del territorio es un proceso de vida en devenir y con memoria ancestral, que no comenzó a inicios del siglo XXI. La visibilización que actualmente tienen sus luchas responde a la violencia cruenta que reciben del sistema capitalista, patriarcal y colonial” (Cruz y Bayón, 2020, p. 16), con lecturas desde la raza y la etnia. De esta manera,

No existen dudas de que fueron los pueblos en resistencia los que nos mostraron el camino, pero fueron y siguen siendo las mujeres quienes ponen en evidencia el arte de organizar la esperanza; aun así, las mujeres que defienden los territorios, de todas las edades, tiempos y geografías, son invisibilizadas, borradas y silenciadas. Aun cuando son ellas quienes reproducen la vida de la propia resistencia; cuando sus cuerpos son los primeros objetivos militares

para la desposesión; cuando son las cuidadoras de las generaciones venideras; cuando son las que tienen que hacer, además de una múltiple jornada, doble militancia (hacia fuera de sus comunidades y dentro de ellas). (Cruz y Bayón, 2020, p. 17)

La lucha feminista nos atraviesa, se encarna en nuestros cuerpos-territorios para pensar una realidad compleja entre las fronteras de los ríos y las culturas, entre delitos posicionados en el discurso occidental, pero manifestados en la vulneración de nuestros cursos de vida. Estamos buscando un reconocimiento en escenarios de la vida social, pública, privada e íntima para hablar del cuerpo (Pedraza, 1999), desde el cual las mujeres indígenas dejemos de ocupar un lugar subalterno, incluso en el ámbito académico, para reclamar espacios que nos permitan vivir bien en comunidad y no tener que defendernos de la lógica extractivista y explotadora.

Norü poräü yiema ngeügü maiyugü (Luchas de las mujeres indígenas). A manera de cierre

En América Latina, las luchas en defensa de la vida y en contra de la devastación ambiental y el despojo se manifiestan en acciones y demandas colectivas para la conservación de los recursos, que se oponen a la destrucción frenética y el consumo de la lógica capitalista. Las materialidades entre cuerpo, territorio y fronteras implican un enfoque de movilidad que comprende las experiencias de las mujeres indígenas en su trasegar por los territorios, las historias frente a su habitar cotidiano y sus experiencias en actividades asociadas con la legalidad y la explotación.

Las mujeres encarnan luchas que aún se encuentran invisibilizadas y subestimadas, especialmente en sus mismos territorios. Las mujeres indígenas han sido ejemplo de lucha, pues sufren la doble opresión de ser mujeres y además indígenas. Sus luchas y resistencias se han situado en la chagra y la pervivencia de las lenguas y las culturas propias. Sus caminos están precisamente en esas resistencias que siguen presentando los pueblos indígenas de la Amazonía. No es accidental que se conserven más de 400 pueblos y de 300 lenguas. Esa es la máxima de las resistencias con rostro de mujer.

Nuestras luchas diarias como mujeres indígenas en nuestros territorios son complejas, debido a la vulneración de nuestros derechos y el derecho hacia la madre naturaleza (tierra), simplemente por ser mujeres. Somos vulnerables de muchas formas: social, cultural, económica, espiritual, en salud, educación y política. En este entorno se ha sumado la trata de personas y la Escnna en territorios indígenas fronterizos de forma estratégica. No obstante, nuestras luchas como lideresas y mujeres siempre han estado allí, pero no han sido visibles debido al racismo, la colonización y la civilización agresiva que ha causado mucho daño en el interior de las comunidades indígenas.

El proceso que tenemos que seguir las mujeres indígenas en nuestro territorio es combatir con todo lo que nos excluye. La fuerza, la resistencia, la valentía de las ancestras y los conocimientos originarios (*lo propio*) se conectan con la espiritualidad ancestral, los valores y el respeto hacia la madre naturaleza, y se reflejan en las mujeres indígenas fronterizas del pueblo magüta, quienes son lideresas por naturaleza, garantes de nuestras luchas contra la sociedad machista, racista, patriarcal y colonizadora. Esto nos impulsa a luchar aún más por nuestra futura generación, por las comunidades, los niños, las niñas, los y las adolescentes, desde nuestra “posicionalidad encarnada” (Pereira, 2019).

Esta iniciativa y proceso en el territorio, que se ha trasladado a la escritura de este artículo, comenzó por un tema que no se tiene en cuenta, o no se conoce en los territorios indígenas: “la trata de personas”, “la Escnna”. Queremos resaltar la importancia metodológica de emplear la etnografía como forma de acercarnos de otra manera a los aprendizajes ancestrales y comunitarios, sin afanes ligados a las lógicas institucionales u organizativas que se encargan de denunciar y perseguir estos delitos. Si bien se acompañaron casos durante los años de trabajo, primero fue necesario pensar de manera pausada, ganar confianza en medio de relaciones e interacciones diarias, para así entender e incorporar en nosotras estas visiones, desde las cosmovisiones. Pocas veces esto se permite en las investigaciones sobre dichos delitos, pues los recursos humanos y económicos se dedican a rendir cuenta del número de denuncias, capturas, capacitaciones, entre otros. Por eso, celebramos la autonomía permitida en las redes que financiaron y apoyaron la investigación, pues este proceso no hubiese sido posible de otra manera.

Empero, esto no es un asunto acabado. El empoderamiento que se está dando en las comunidades, y en especial en las mujeres indígenas, nos motiva a seguir trabajando y luchando. Por ello, surgen preguntas frente a cómo identificar las violencias, lo que se puede/debe hacer, qué rutas escoger, y cómo integrar los saberes indígenas con los institucionales en el interior de las comunidades. En el camino, con nuestra trayectoria por la triple frontera amazónica y en territorios indígenas, estamos visibilizando el tema de la trata de personas, la explotación sexual y la mercantilización, creando redes para hacer procesos en las comunidades fronterizas y unirnos por una misma *causa*, teniendo en cuenta con qué nos estamos enfrentando. La voz colectiva se está multiplicando más con los procesos de articulación y acción en defensa y resistencia del cuerpo-territorio. Es hora de echar raíces, de abrir caminos para seguir visibilizando y que no nos sigan invisibilizando nuestros derechos como mujeres indígenas en nuestro propio territorio.

Ahora estamos siendo visibles por el logro que acuerpamos como hermanas, uniendo nuestras voces en esa misma causa. Aunque no es fácil, tampoco es imposible llegar a un punto fijo y poder visibilizar y concientizar con respecto al fortalecimiento del ser mujer indígena y sus derechos, hablar a nuestra propia gente con un lenguaje único que pueda entender y que nosotras mismas entendamos lo que estamos transmitiendo; esa es la lucha que como mujeres magütas seguimos dando. Apostamos al *wogü da ngeügü yiema ñanekawa* (feminismo comunitario) como posibilidad de encontrarnos entre mujeres para hablar en nuestra lengua madre, compartir nuestros saberes y proponer formas de nombrar lo que debe nombrarse como desigualdad e invisibilidad de nosotras en el territorio.

Destacamos este ejercicio académico de juntarnos para leer-nos, escuchar-nos y (re) escribir-nos, porque ha sido un proceso transformador para nosotras tres el encontrarnos en las voces de unas y otras en los apartados del documento, hacer las traducciones, elegir las fotografías, recordar los relatos y narrarlos aquí. Todo esto nos permitió pensar el territorio en y desde nuestros cuerpos, derribar las fronteras de ubicación geográfica y seguir construyendo la utopía de que la academia se abra y fluya de manera horizontal entre los saberes de las comunidades. Este ejercicio, que también consideramos decolonial⁷, es un agradecimiento inmenso a la Amazonía, a la madre naturaleza, a sus pueblos, a su gente y a las mujeres indígenas que día a día resisten y luchan, por ser luz, amor y guía permanente.

La lucha comienza en nosotras mismas, y con el tiempo, en el proceso, vamos creciendo y nos aliamos con otras mujeres indígenas (o no indígenas) que vienen luchando con este sistema. La lucha está en todas, la manifestación está en todas, la pervivencia está en todas. Vamos a resistir para vivir, para re-existir, para llevar a cabo la apuesta por lo que Boaventura de Sousa Santos entiende como *descolonizar el pensamiento*, permitiéndonos abrir mente y corazón para aprender de cada una y aportar a la construcción de otras epistemes.

Sea esta una invitación no solo a la academia a seguir conectando-nos, sino también a las instituciones, las organizaciones de la sociedad civil y a las autoridades de la triple frontera a leer-nos desde los cuerpos, las resistencias que estamos ejerciendo, y a visibilizar la trata de personas y la explotación sexual comercial de niñas, niños y adolescentes en los territorios amazónicos, para *nunca más* ser leídos como mercancías, sino desde el respeto profundo por lo humano y no humano que habita en nuestros territorios.

Nota

1. Los magüitas o tikunas son un pueblo indígena de la Amazonía, ubicados en Perú, Brasil y Colombia; ancestralmente, a lo largo de la triple frontera-Trapezio Amazónico. En Colombia, 13.842 indígenas se reconocen como tikunas según el censo del 2018. Su sistema económico se basa en la agricultura, la cacería, la pesca, la recolección de frutos silvestres, y, en menor escala, el comercio, la artesanía y en los últimos años el turismo. Como organización político-organizativa, existe la figura del curaca, que tiene a su cargo la gestión, la coordinación y la relación con las instituciones, las organizaciones y otros pueblos o comunidades. Los abuelos y las abuelas cumplen el rol fundamental en la transmisión de costumbres y tradiciones; a su vez, los adultos, a través del consejo a niñas, niños y jóvenes, les enseñan a sustentar la vida en el territorio y promover la relación armónica y en equilibrio con la naturaleza.
2. Red conformada por voluntarias y voluntarios de los tres países que se encuentran comprometidos con la lucha contra la trata de personas. Sus integrantes pertenecen a organizaciones de la sociedad civil, instituciones públicas o eclesiales que diseñan y desarrollan acciones de prevención, defensa y denuncia en el territorio. La Red se originó en Brasil, por el Movimiento “Un Grito Pela Vida” que, después de realizar acciones itinerantes en la frontera, dinamizó la consolidación de una red en el territorio que articule situaciones, reflexiones y acciones preventivas contra la trata de seres humanos.
3. La Red Defensores de Vidas fue creada por la Compañía Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl en el 2009, al reconocer la problemática de la trata de personas como la esclavitud del siglo XXI, y la cual asume rostros culturales diversos con especial impacto en zonas fronterizas. Esta red se organiza por nodos de intervención e investigación en diferentes territorios de Colombia.
4. Este viaje consistió en la implementación de una cartilla de prevención frente a las formas de explotación de NNA en la Amazonía, adaptándose a los saberes y las cotidianidades de las comunidades, pues su aplicación implicó la transformación de la mayoría de los contenidos diseñados desde Bogotá. Después de haber hecho el diálogo en las comunidades y las escuelas de primaria (grado cuarto y quinto), se crearon talleres dirigidos a niños, niñas, jóvenes y adultos sobre la protección del cuerpo, el territorio y la defensa de la vida. La intención fue trabajar el tema con un lenguaje propio étnico-territorial. Así, se compartieron aprendizajes desde lo propio, con mirada diferencial, generando alarmas. Este proceso ha contribuido a que las personas hagan demandas con esta problemática, a no quedarse en silencio, y manifestando que se tiene derecho a acudir a las autoridades tradicionales e institucionales. De esta forma, se va visibilizando dentro del territorio el tema de la trata de personas, la explotación sexual, la mercantilización, y se empodera más la protección del cuerpo-territorio en comunidad.
5. Nombre asignado a la autoridad de la comunidad elegida democráticamente y encargada de gestionar y representar los intereses comunes.
6. Por este término se alude a nuevas formas de control, sin que se ejerza un control político directo de las potencias coloniales que, por lo general, anteriormente dominaban ciertos territorios. En términos contemporáneos, es posible situar en estas dinámicas a empresas multinacionales y consorcios para explotación de la tierra, seres humanos, plantas y animales.
7. Pensamos aquí también en las barreras idiomáticas para producir algunos textos en lengua madre magüita (tikuna), haciendo uso del alfabeto de los computadores y los celulares, que hace que se distancien los saberes ancestrales de los requisitos académicos, más en publicaciones indexadas.

Referencias bibliográficas

1. ACOSTA, A. (2012). Extractivismo y derechos de la naturaleza. En B. Sousa Santos y A. Grijalva Jiménez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 157-177). Quito: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg.
2. BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites y materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
3. CARVAJAL, L. (2016). *Extractivismo en América Latina: Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio*. Bogotá: Fondo de Acción Urgente de América Latina y el Caribe. https://fondoaccionurgente.org.co/site/assets/files/1175/extractivismo_en_america_latina.pdf
4. CHARITY, S., Dudley N., Oliveira, D. y Stolton, S. (2016). *Amazonía Viva - Informe 2016: Un enfoque regional para la conservación en la Amazonía*. Brasilia y Quito: Iniciativa Amazonía Viva de WWF. http://awsassets.panda.org/downloads/amazon__spanish.pdf
5. CRUZ, D. T., Vázquez, E., Ruales, G., Bayón, M. y García-Torres, M. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
6. CRUZ, D. T. y Bayón, M. (coords.) (2020). *Cuerpos, territorios y feminismos: compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Grupo de

- Trabajo de Clacso, “Cuerpos, Territorios y Feminismos”. <https://cutt.ly/7nIkLHty>
7. EBRINTA, E. (2013). *Atrapada dentro de un cuerpo*. https://ebintra.files.wordpress.com/2017/03/ebintra_resumen_ejecutivo.pdf
 8. FORERO, N. y Rodríguez, C. (2018). *Imaginario y prácticas frente a la trata de personas en la triple frontera amazónica*. Bogotá: Red Defensores de Vidas Colombia.
 9. FUNDACIÓN Renacer (2021). *¿Qué es la ESCNNA?* <https://cutt.ly/LnOYJfw>
 10. JIRÓN, P. (2018). Lugarización en movimiento. En D. Zunino, G. Guicci y P. Jiron (eds.), *Términos clave para los estudios de movilidad en América Latina*. Buenos Aires: Biblos (pp. 87-94).
 11. LATOUR, B. (2004). How to Talk about the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2-3), 205-229.
 12. LAZO, A. y Carvajal, D. (2018a). La movilidad y el habitar chilote. Cambios, rupturas y continuidades en las prácticas de movilidad cotidiana de los habitantes del archipiélago de Chiloé en el Sur austral de Chile. *Chungará*, 50(1), 145-154.
 13. LAZO, A. y Carvajal, D. (2018b). Habitando la movilidad: El viaje en lancha, los objetos y la experiencia de la movilidad en el archipiélago de Quinchao, Chiloé. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (33), 89-102.
 14. LEITAO, M. (2020). *Polícia Federal prende traficante internacional de pessoas no Acre. Brasil*. <https://cutt.ly/enIk8Yq>
 15. LUGONES, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
 16. MERCHAND Rojas, M. A. (2016). Neoextractivismo y conflictos ambientales en América Latina. *Espiral*, 26(33), 155-192.
 17. MOL, A. (2002). *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
 18. OBSERVATORIO de conflictos mineros en América Latina (OCMAL) (2015). *Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión. Estado de situación en 2014*. <https://cutt.ly/cnllleyp>
 19. PABÓN, N. (2012). Inseguridad y perspectivas de cooperación en la región amazónica. En A. Vargas (coord.), *El prisma de las seguridades en América Latina. Escenarios regionales y locales* (pp. 193-216). Buenos Aires: Clacso.
 20. PALOMINO, M. (2020). *Las niñas y mujeres desaparecidas en Perú ni cuentan ni busca, Perú*. <https://cutt.ly/jnllsLw>
 21. PEDRAZA GÓMEZ, Z. (1999). Ámbitos. En *Cuerpo y alma visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
 22. PEREIRA, M. M. (2019). Boundary-work that Does Not Work: Social Inequalities and the Non-performativity of Scientific Boundary-work. *Science, Technology & Human Values*, 44(2), 338-365.
 23. RODRÍGUEZ LIZARRALDE, C. (2015). Del cuerpo social al cuerpo femenino callejero: una mirada de las políticas sociales en Bogotá. *Revista Papel Político*, 20(1), 101-125.
 24. SANTOS, A. A. (2013). *Percepción tikuna de Naane y Naiine: territorio y cuerpo*. [Tesis de maestría], Universidad Nacional de Colombia, Leticia. <https://cutt.ly/tnllEDG>
 25. SEVILLA Guzmán, E. y Zuluaga Sánchez, G. P. (2016). Una aproximación al ecofeminismo desde distintas voces. *Revista En otras palabras*, (17), 49-64.
 26. WEINSTOCK, A. M. (2014). Aportes del feminismo a la lucha socioambiental. *Revista Estudios Feministas*, 22(2), 647-655.

