**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

WALDOR FEDERICO ARIAS BOTERO

**Mulheres indígenas da “Çxhab Wala Kiwe”: Relações étnico-
raciais, gênero e sexualidade nos Andes colombianos.**

São Paulo
2016

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Mulheres indígenas da “Çxhab Wala Kiwe”: Relações étnico-
raciais, gênero e sexualidade nos Andes colombianos.**

Waldor Federico Arias Botero

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Antropologia
Social no Departamento de
Antropologia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Área de concentração:
Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra.
Laura Moutinho da Silva

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B748 Botero, Waldor Federico
Mulheres indígenas da "Çxhab Wala Kiwe": Relações étnico-raciais, gênero e sexualidade nos Andes colombianos.
"Çxhab Wala Kiwe" / Waldor Federico Botero ; orientadora Laura da Silva. - São Paulo, 2016. 138 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. mulheres indígenas. 2. gênero/sexualidade. 3. relações étnico-raciais. 4. indígenas nasa. 5. norte do Cauca - Colômbia. I. Moutinho, Laura, orient. II. Título.

Nome: Arias Botero, Waldor Federico

Título: Mulheres indígenas da “Çxhab Wala Kiwe”: Relações étnico-raciais, gênero e sexualidade nos Andes colombianos.

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Às “cacicas” e todas as mulheres e jovens que fazem parte dos programas de formação de lideranças para o processo do movimento indígena.

In memoriam das companheiras vítimas de feminicídios.

In memoriam do Padre Alvaro Ulcué Chocué.

AGRADECMIENTOS

Este trabalho não tinha podido ser feito sem a companhia e o apoio de muitas pessoas. É a elxs que quero agradecer. Em primeiro lugar ao Programa Mulher - ACIN, a todas as coordenadoras e ao Equipe de Acompanhamento e Seguimento (EAS) do Programa. Sem a oportunidade que elas me brindaram de participar, acompanhar e caminhar os percursos do Programa, nada disso aqui poderia ter sido escrito. A experiência de trabalho com o EAS foi fundamental. Seu carinho e acolhimento foi ainda mais valioso:

à Bertha Rivera pela sua coragem e decisão,

à doña Gloria Edilma Peña pela sua força para avançar,

à mayora Omaira Collazos pela sua guia espiritual e toda a força que conseguiu-me transmitir,

à Mausselem Zambrano pela sua convicção, fortaleza e apoio,

à Adilia García pelo o seu saber,

à Monica Yalanda pela sua força e orientação,

à Oneira Noscué pela sua fortaleza para caminhar dia a dia,

ao Nelson Pilcue Tenorio pelo caminho feito e por ter-me ensinado que o mais importante é escutar,

à Ilse Navia pelo seu espírito inagotável e sua vivacidade permanente, y à Ludivia pela sua persistência,

à Juli Calderon pelo seu compromisso e trabalho.

À Maria Ascenet, á Iris, á Paola, á Eliza, á Esneira, á Yuleni, á Fidelina, á Magnolia, á Blanquita, á Monica, á Amparo, á Carolina, á “doña” Gabriela, á Elizabeth, á Alba Ludivia, á Martha, á Luz Dary, á Adela, á Maria Catalina, á Adriana, á Luz Marina, á Leydi, á Alicia, ás coordenadoras locais do Programa, ás demais companheiras de registro, e a todas as mulheres e jovens que fazem parte dos programas de formação, pela sua fortaleza e perseverança para enfrentar todos os dias as situações comunitárias que demandam a sua intervenção para “melhorar a vida das mulheres dos territórios”

À mayora Omaira Medina e à mayora Ana Tulia Zapata, à mayora Irene Tenorio, á Emilsen Paz Labio, á Margarita Hilamo, à Celia Umenza, á Dora Villaquiran e á Ana María Ramos. Mulheres fortes, decididas e sabias.

a Janeth Bedoya e a Anita Linares meu agradecimento especial por apoiar minha participação no EAS do Programa. Elas são o mais magnífico exemplo das solidarias com o processo das mulheres. Como elas, muitas outras mulheres tem se aproximado do processo das mulheres indígenas com paciência e sentido de lugar, com humildade e convicção de trabalho colaborativo deixando de lado muitos dos seus preconceitos.

Em segundo lugar quero agradecer às pessoas e instituições que fizeram possível o desenvolvimento desse trabalho:

À minha orientadora Laura Moutinho. Pela sua ousadia de trazer um estudante colombiano ao PPGAS. Pela confiança que depositou em mim. Pela fortaleza que me deu em momentos difíceis. Pela orientação para questões e temáticas mais humanas e cheias de emoção. Muitas das formas como foram organizadas algumas ideias nesse texto devem muito ao seu olhar e ao jeito de me apresentar uns outros olhares.

Aos numetes, minhas e meus colegas de núcleo de pesquisa no PPGAS. Com elxs conheci muitas coisas e aprendi a ler mundos novos. Explorei de forma indireta, mais próxima, muitos lugares e muitos “brasil”: Maria Isabel “Bel” Zanzotti, Rafael Noletto, Pedro López, Luiza Ferreira Lima, Marcio Zamboni, Izabela Nalio Ramos, Fernanda “Nanda” Kalianny Martins, Tulio Buchioni, Gleicy Mailly Silva, Valéria Alves, Izabela Venturoza e Milena Mateuzi,

Aos meus colegas de turma do mestrado com os que conheci um pouco da antropologia do Brasil a partir das discussões e leituras compartilhadas: o Fernando Fileno, Janaina Gomes, Marielli Bimbatti, Gabriel Coiso, Carlos Paulinho e o Lucas Keese.

À Jackelinne Moraes Texeira, à Denisse Pimenta, à Letizia Patriarca, à Thais Tiriba, à Yara Alvez, à Talita Lazarin, à Helena Manfrinato e à Mariane Pisani, mulheres valentes que me ensinaram dicas fundamentais da vida em SP e na universidade. Algumas delas também foram as minhas colegas de turma ou com quem tive oportunidade de conversar sobre a minha pesquisa e as minhas inquietações. Uma dúvida intelectual tenho com elas. Também uma profunda admiração.

Ao PPGAS pela atenção recebida e o acompanhamento nesse processo. Quero agradecer especialmente à profa. Fernanda Arêas Peixoto, ao prof. José Guilherme Cantor Magnani, ao prof. Marcio Ferreira da Silva, ao prof. Heitor Frúgoli Jr., ao prof. Marcelo Tavares Natividade, à profa. Ana Claudia Duarte, à profa Silvana de Souza Nascimento, à profa Lilia Schwarcz e à profa Heloisa Buarque de Almeida, a “Helo”. A Fernanda e especialmente a Helo, devo muito por que sempre estiveram atentas para me ajudar e estiveram sempre comprometidas com a chegada num bom porto para esse estudante colombiano e esse trabalho sobre mulheres indígenas. À Ivanete inicialmente e sobre tudo à Soraya, elas sempre estiveram prontas para me orientar nos caminhos da universidade.

Ao CNPq, e em particular ao Programa Estudante Convenio – Pós-Graduação (PEC-PG) por me dar o apoio financeiro para a minha estadia no SP por enquanto desenvolvia os meus estudos.

Ao “Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) pelo apoio a esta pesquisa baixo o incentivo dado para projetos em andamento. Sem esse apoio não viesse sido possível o trabalho de campo colaborativo que consegui desenvolver no “Programa Mujer – ACIN”. Esses apoios vêm sendo muito importantes para o desenvolvimento de pesquisas em Antropologia e áreas afins. Espero que o ICANH amplie muito a mais esse programa valioso para o conhecimento da Colômbia.

Aos meus queridíssimos amigos: Thiago Haruo Santos por ter-me ensinado tantas coisas duras do SP e por me mostrar que, ainda assim, “tem amor no SP”, sim; ao Hugo Prudente, por me ensinar com detenção histórias e etnografia do nordeste, cá em São Paulo e lá no nordeste, e da experiência dos nordestinos no SP; ao Leonardo “Leo” Vianna Braga pela sua amizade, sem a sua convicção pelo trabalho acadêmico e a sua sisuda leitura não seria o mesmo continuar investindo na

pesquisa de campo; ao Carlos Alberto Corrêa Moro quem com o seu espírito tranquilo me ensino coisa lindas do SP, e com a sua prosa delicada me mostro o maravilhoso que pode ser refletir sobre o jogo e o sorriso. Ao Lucas Carvalho, onde quiser que ele esteja, pelo seu empenho em produzir uma crítica feroz.

Ao professor Fernando Urrea-Giraldo, meu amigo e mestre, pela sua convicção de trabalho acadêmico e ética intelectual. Pelo seu convite para pensar. Sem a suas inquietações e as nossas conversas, muitas das interrogações e as estratégias desenvolvidas aqui não viessem podido ser levadas a frente. À professora Mara Viveros Vigoya, quem em momentos anteriores lio algumas outras reflexões que tinha feito sobre o problema que tenta abordar este texto e que tem orientado as perguntas desta pesquisa. Sempre recebi sua crítica acertada e cheia da cálida humanidade que caracteriza-lhe.

A Flor Delia Vitonas Bollocué, minha querida amiga e colega nessa caminhada. Sua ajuda sempre estive pronta para me fornecer seu cuidado e as suas interpretações. Foi ela quem me levou para “abrir os caminhos” dessa pesquisa. Ela com a sua alegria sempre me faz recordar porque é importante o caminho percorrido.

À Elvira Cucha Yonda, minha amiga. Sua tenacidade é um exemplo vivo da resistência e de convicção que o caminho para seguir é a luta e que as mulheres têm um importante lugar nela. Seu exemplo me faz ver a vida de uma outra maneira.

À Patrícia Bollocué Paví, minha amiga e companhia em muitas noites em Santander de Quilichao. Sempre estive pronta para me falar as coisas que devia procurar e os cuidados que devia ter no território e com a minha saúde. Para ela meus mais carinhosos agradecimentos, seus cuidados foram vitais. A Yamileth, sua irmã, pela sua amabilidade e carinho, mais uma vez, “gracias”.

À minha amiga Nery Becca, porque sempre me fiz perguntas muito importantes sobre a minha experiência de trabalho etnográfico e sobre tudo por a sua permanente visão crítica das coisas fáceis que são enxergadas desde “fora”. À Nancy Jeanny Velasco porque sempre me motivou para continuar com essa pesquisa. À Magaly Gualiche, quem conheci faz pouco tempo, e quem admiro pela sua vocação de trabalho e compromisso comunitário.

À Kelly Gabriela, à Jeimy Esther Valencia, e a mãe delas, Mabel Calmbas, meus mais sinceros agradecimentos pela sua ajuda nos meus dias em Santander de Quilichao e por ter aportado a minha visão do norte do Cauca desde a sua perspectiva.

A Liliana Pillimué Salamanca pela sua ajuda e acompanhamento critico nesta pesquisa.

A Zhally Hernandez Lacera, ao Hans Valero Ochoa e ao Paú, porque me ensinaram a “outra” Santa Marta.

A Katherine Aguirre pela sua amizade e apoio em Bogotá. A Fabio Ruiz pela sua hospitalidade e mirada atenta sobre a situação do país.

Ao Jairo Alexander Castaño, meu grande amigo e colega, pelo convite amavel e decidido para fazer parte do projeto de trabalho que vem desenvolvendo na assessoria dos “Planes de Vida” do norte do Cauca, e pela sua convicção por pesquisar a realidade, motivo de nossas discussões. E ao Diego “Alex” Valencia, quem me ajudo muito durante a minha permanência em Santander de Quilichao, e quem foi chave para encontrar solução a situações que o precisaram. Pela sua

imensa amizade –à qual devo muitos sorrisos e abraços faz pelo menos uns 20 anos- e o seu espírito aventureiro e cúmplice, “gracias parcerero”.
Um especial agradecimento devo a minha mãe “doña” Nelly e ao meu irmão Mauricio pelo seu apoio e confiança.

E à Aura ... pelo seu amor, companhia intelectual e solidariedade, nesse, o nosso conto.

RESUMO

BOTERO, W. F. A. **Mulheres indígenas da “Çxhab Wala Kiwe”: Relações étnico-raciais, gênero e sexualidade nos Andes colombianos.** 2016. 138 f. Tese (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo

Este trabalho busca compreender as ações das mulheres indígenas Nasa da Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN, que visam melhorar as condições e situações de vida das mulheres nos territórios de resguardo Çxhab Wala Kiwe. A partir da análise de relatos de mulheres que são líderes locais, dos documentos escritos produzidos pela própria organização e relatos etnográficos, tentamos descrever a maneira como surgiu o Programa Mujer da ACIN, como as mulheres vem enfrentando os desafios para tentar eliminar a violência contra elas (em particular a violência sexual), e a maneira como estabelecem relações com organizações de mulheres externas ao mundo indígena. Na análise, o processo de subjetivação das mulheres se choca com o contexto de guerra da região do norte do Cauca. É demonstrado como as mulheres através da história da organização indígena foram consolidando ferramentas e formas de organização no interior do mundo indígena não só para promover a visibilidade do trabalho das mulheres nas comunidades, como para exigir o fim da violência contra as mulheres e seus direitos particulares, promovendo a formação para a participação ativa nas ações coletivas da comunidade. Essas atividades são desenvolvidas a partir da posição comunitariamente assumida de não participação no conflito armado. Apesar disso, o estudo também mostra como a guerra termina por afetar essas comunidades.

Palavras chaves: mulheres indígenas, gênero/sexualidade, relações étnico-raciais, indígenas nasa, norte do Cauca – Colômbia.

ABSTRACT

BOTERO, W. F. A. Indigenous womens of the “Çxhab Wala Kiwe”: Relations of race and ethnic, gender and sexuality on the colombian Andes. 2016. 138 f. These (Master) – Faculty of Philosophy, Letters and Human Science, University of São Paulo, São Paulo.

This text aims to describe the actions which nasa indigenous women - they are part of the “Asociación de Cabildo Indigenas del Norte del Cauca” – ACIN - does to improving situations and conditions of life of women in the reservation territories of the Çxhab Wala Kiwe. The analysis is based on different materials as follows: life story of women leaders, official documents produced by the organization, the literature review, and ethnographic account made during field work. With these materials, the text describes how Programa Mujer of ACIN emerged, facing the challenges of trying to eliminate the violence against women (in particular sexual violence). The description also shows the way these women establish relationships with other organizations outside the indigenous world through the program. In the analysis woman's subjectivation processes come up with the context of war of north of Cauca. The description shows how women through the history of the indigenous organization has been consolidating tools and forms of organization within the indigenous world to promote the visibility of women's work demanding an end to the violence against women and particularly their rights. In this sense, one issue emphasized by them is the promotion and training for active participation in collective actions of the community. Despite the fact that these communities state their position of nonparticipation in the armed conflict, the analysis shows how war has an impact in these communities and these activities.

Key word: indigenous woman, gender/sexuality, relation of race and ethnic, indigenous nasa, north of Cauca – Colombia.

RESUMEN

BOTERO, W. F. A. Mujeres indígenas de “Çxhab Wala Kiwe”: Relaciones étnico-raciales, género y sexualidad en los Andes colombianos. 2016. 138 f. Tese (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo

Este texto busca explorar las acciones que las mujeres indígenas nasa de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - ACIN, realizan en la vía de mejorar las condiciones y situaciones de vida de las mujeres en los territorios de resguardo de la Çxhab Wala Kiwe. A partir de análisis de relatos de la experiencia de mujeres lideresas, de la bibliografía propia que ha producido la organización, de la revisión bibliográfica y de escenas etnográficas, intentamos describir la manera cómo surgió el Programa Mujer de la ACIN, como las mujeres vienen enfrentando los desafíos de intentar eliminar las violencias contra las mujeres (entre ellas y en particular la violencia sexual), y la manera como establecen relaciones con organizaciones de mujeres externas al mundo indígena. En el análisis se traban los procesos subjetivación de las mujeres con el contexto de guerra de la región norte caucana. Se muestra como las mujeres a través de la historia de la organización indígena fueron consolidando herramientas y formas de organización al interior del mundo indígena para promover la visibilidad del trabajo de las mujeres en las comunidades, para exigir el fin de las violencias contra las mujeres y sus derechos particulares y para promover la formación para la participación activa en las acciones colectivas de la comunidad. Estas actividades son desarrolladas en medio de una posición comunitaria de no participación el conflicto armado pero que por sus efectos propios de la guerra termina afectando a las comunidades.

Palabras claves: mujeres indígenas, genero/sexualidad, relaciones étnico-raciales, indígenas nasa, norte del Cauca – Colombia.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.** Imagen de campaña contra la guerra del
Programa de la Mujer – ACIN 19
- Figura 2.** Imagen de campaña “Por la paz territorial es también
NO VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES” 121

LISTA DE MAPAS

Mapa 1.	Departamento del Cauca y su localización en Colombia	36
Mapa 2.	Territorios de Resguardo Indígena en los municipios del norte del Cauca	36
Mapa 3.	Geografía de los Municipios del norte del Cauca	37

LISTA DE FOTOS

Fotografía 1.	Equipo de Acompañamiento y Seguimiento (EAS) del Programa Mujer – ACIN en la XIV Asamblea zonal de las mujeres la Chxab Wala Kiwe	46
Fotografía 2.	Reunión mensual de coordinadoras del Programa Mujer-ACIN en la vereda La Selva, resguardo indígena de Huellas - Caloto. (25 de agosto de 2015)	53
Fotografía 3.	Mayora Omaira Medina en las instalaciones del CRIC en Popayán	55
Fotografía 4.	Viñeta de síntesis de intervención de la mayora Carmen Ulcué, diseñada para la cartilla que recoge las memorias de la “Primera Asamblea de la Mujer – Zona Norte”, realizada en Bellavista, Caloto, los días 8, 9 y 10 de julio de 1993	62
Fotografía 5.	Flor Ilva Trochez, única mujer indígena electa alcaldesa de su municipio en las últimas elecciones locales en Colombia	65
Fotografía 6.	Pendón del Programa Mujer para campaña contra la violencia hacia las mujeres	78
Fotografía 7.	Diseño de cartilla de la Declaración de la Primera Asamblea de Mujer del Norte del Cauca, realizada en la vereda Bellavista, municipio de Caloto, los	

	días 8, 9 y 10 de julio de 1993	80
Fotografía 8.	XIV Asamblea zonal del Programa Mujer-ACIN, vereda Las Palmas, Miranda	89
Fotografía 9.	XIV Asamblea zonal del Programa Mujer-ACIN, vereda Las Palmas, Miranda	90
Fotografía 10.	Mujeres indígenas autoridades tradicionales en los territorios de la ACIN	97
Fotografía 11.	Pendón de la campaña contra los feminicidios adelantada por el programa con motivo de la conmemoración del día de la eliminación contra toda forma de violencia contra las mujeres	119

LISTA DE ABREVIATURAS

EAS	Equipo de Acompañamiento y Seguimiento del Programa Mujer
ACIN	Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca
CRIC	Consejo Regional Indígena de Colombia
INCODER	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
COODACOP	Corporación para el desarrollo y acompañamiento a comunidades populares
EPEESN	Encuesta Piloto Experimental sobre Economía y Sociedad Nasa en el municipio de Toribío

SUMARIO

INTRODUÇÃO	21
Trabajo de etnografía y trabajo colaborativo	23
 1 Mujeres indígenas nasa entre “lo propio” y “lo de afuera”. Apuntes para una historia etnográfica	32
1.1 Las iniciativas de las mujeres y la organización indígena	33
1.2 El género en el mundo indígena nasa	38
1.3 El género entre “lo propio” y “lo de afuera”	49
1.4 Entremeios: “¡Sí claro, yo viví eso!”	53
 2 Subjetividades políticas y transformaciones de las relaciones de género y sexualidad	66
2.1 Representaciones en transformación: el “problema mujer”	69
2.2 “Y ahí fue que yo sentí que me había enamorado”	73
2.3 “Despertar”, “abrir los ojos”	77
2.4 El testimonio de Sofía	80
2.5 El mito del mojado: las experiencias del miedo y las estrategias colectivas de las mujeres para enfrentar la violencia sexual	84
2.6 Justicia propia para las mujeres dentro de la Jurisdicción Especial Indígena	90
 3 Tensiones entre el feminismo por la Paz y las mujeres indígenas de Çxhab Wala Kiwe en torno a las negociaciones entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP	98
3.1 El problema de la categoría de la violencia y el acompañamiento a las víctimas	109
3.2 El problema de la refrendación de la Paz	116

4 CONCLUSIONES	123
-----------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	129
---------------------------	------------

Las **Mujeres Indígenas** en resistencia,
defendemos **La Vida** - Rechazamos **La Guerra**

La paz no se construye con la fuerza de las armas,
sino con la **fuerza** de la **palabra** y la **acción** sabia

Figura 1. Imagen de campaña contra la guerra del Programa de la Mujer - ACIN.

Fuente: Archivo del Programa Mujer – ACIN.

Introducción

Este texto presenta una descripción de las acciones emprendidas por las mujeres indígenas nasa para organizarse en torno al mejoramiento de las condiciones de vida de las “propias” mujeres indígenas en su territorio, localizado en el norte del departamento del Cauca, la *Çxhab Wala Kiwe* (Territorio del Gran Pueblo), entre las montañas y los valles interandinos en el sur occidente colombiano. De manera específica se busca analizar cómo estas acciones han transformado a las propias mujeres, sus valores y significados, su lugar en la comunidad, en la “cultura” y “el territorio”, y por supuesto, las relaciones con los hombres indígenas Nasa y los-as no indígenas.

Una discusión muy importante está detrás de este análisis. Cómo el género y la sexualidad, articulados como categorías analíticas y políticas, se han ido instaurando en los discursos de la organización indígena de las comunidades indígenas nortecaucanas (la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - ACIN) con la conformación y puesta en marcha del “Programa Mujer”. Estas transformaciones al interior de la organización indígena se han desarrollado a partir de múltiples factores entre ellos las relaciones que las mujeres lideresas indígenas participantes de ese programa han establecido con otras no indígenas dentro y fuera de sus territorios. Relaciones que han generado escenarios de des-encuentros y tensiones que ponen en evidencia las fronteras del discurso étnico-racial y de género.

Los discursos de las mujeres indígenas nasa –que movilizados de manera fluida también en los escenarios comunitarios públicos y no por ello libres de contradicciones– entre “el adentro” y “el afuera” de su mundo “propio”, han configurado un caso de subjetividades de frontera (HERNANDEZ, 2001a y 2001b) o de entremedios (BHABHA, 2002). Esta idea es central en el objeto de este texto y a partir de varios relatos y situaciones concretas del trabajo de campo se describirán sus manifestaciones.

Siguiendo las indicaciones que propone MOUTINHO (2013) esas feminidades se posicionan de una forma heterogénea en sus relaciones y redes de circulación. Esos

posicionamientos que autorizan sujetos e identidades en determinados regímenes de verdad, pero a su vez son permeados por tensiones que permiten la emergencia de nuevos modos de subjetivación que operan con las formas entendidas como más tradicionales, ambas presentes de manera tensa aún en el cotidiano.

El vocablo género no existe en la lengua Nasa (*nasa yuwe*) y probablemente tampoco en muchas lenguas de los pueblos indígenas del continente americano. Algo semejante ocurre con la palabra de sexualidad, y con las ideas de placer y deseo. Todas han surgido fuera de las fronteras para esos “mundos indígenas”. Ahora eso no significa que no existan formas de observar, clasificar y experimentar los actos sexuales y las relaciones entre hombres y mujeres. En una mixtura entre un análisis de elementos de la cosmovisión y de los discursos más cotidianos de las mujeres, este texto pretende describir la forma que toman los significados de estas palabras para las mujeres indígenas.

Sin duda que los escenarios de contacto (en sus múltiples formas y diferentes caracteres) que muchos de estos grupos han mantenido permearon sus sociedades y han introducido ideas y formas de organización no indígenas. No existe en el mundo andino y centroamericano indígena formas del llamado “isolamento” bastante nombradas y criticadas en el Brasil para los grupos de las tierras bajas amazónicas. En cambio sí, formas de la dominación colonial que impusieron patrones particulares del confinamiento de los grupos a ciertos territorios. Ese confinamiento, siempre atravesado por sus particularidades históricas, definió una frontera entre el mundo indígena y el no indígena. La porosidad de esa frontera es muy importante para entender las transformaciones de las relaciones entre hombres y mujeres indígenas, y en particular para rastrear las transformaciones del género como categoría política y analítica, de las mujeres como grupos social y de los actos sexuales como objetos de reflexión y crítica.

La definición de esa frontera en el caso del pueblo nasa ha estado centralmente atada a la defensa y conservación de su territorio. La memoria y la historia del pueblo nasa, su versión particular de los hechos y su lucha, son narradas y vueltas a narrar con especial énfasis en los momentos en que la disputa por el territorio les ha marcado. Para fraseando RAPPAPORT (2000), hay una política de la memoria

del pueblo nasa que ha construido una particular historia del territorio de los Andes que han ocupado desde antes de la colonia. Esa política de la memoria es fundamental para pensar el tiempo, para definir el territorio y para definir los cuerpos y el otro. Esa política de la memoria es también fundamental para poder comprender el mecanismo por el cual las mujeres indígenas nasa han construido una organización propia de las mujeres al interior de la organización indígenas fundando sus bases en una relación específica con la memoria indígena y con la relación con el mundo de “afuera”, la sociedad nacional, entendida por las nasa como externa. Existen por lo menos dos elementos adicionales que son muy importantes para comprender las transformaciones de los nasa en los últimos tiempos. Tienen que ver con la influencia que actores externos han tenido con las comunidades y con (y en) sus territorios: por un lado mas no desconectados de los segundos, la presencia creciente de los actores de la guerra en Colombia y la teatralización de la guerra que ello ha traído consigo en sus territorios involucrando directamente a los nasa; por otro lado la modificación constitucional que en Colombia pasó de declarar la nación colombiana como forma de republica unitaria y consagrada “En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad”, a establecer una pluralidad (de diversos tipos, entre ellos el étnico) en el marco del Estado social de derecho y un carácter multicultural de la nación. Una y otra exigieron respuestas de los pueblos indígenas, quienes a partir de una visión crítica del poder estatal y echando mano de sus estrategias tradicionales de resistencia, les permitieron hacer frente. El proceso de “despertar” o “abrir los ojos” de las mujeres y de la toma de consciencia de su lugar dentro de las comunidades está atravesado por la forma como las comunidades en su totalidad y las mujeres como parte de ellas, resistieron y aprehendieron nuevas formas que transformaron las suyas propias en el proceso de mantener su “unidad” con “autonomía” política, conservar la “cultura” y cuidar y defender “el territorio”.

Trabajo de etnografía y trabajo colaborativo.

Durante el período en que aún era estudiante de nivel profesional me vinculé a una investigación donde desde la perspectiva de la interseccionalidad se intentaba hacer un análisis cruzado de clase social, étnico-racial, y de generación sobre las

formas de feminidades y la experiencia de la sexualidad de mujeres del suroccidente colombiano (URREA y POSSO, 2014). En el marco de ese proyecto fui encargado de desarrollar el caso de las mujeres indígenas que vivían en el polo urbano más importante del suroccidente colombiano (ARIAS-BOTERO, 2011 y 2015).

Esa experiencia de trabajo fue fundamental para desarrollar varias de las preguntas iniciales y transitar algunos caminos –nuevos y no tan viejos- que desembocaría en esta investigación. Inicialmente mi objetivo era analizar experiencia de estas mujeres y la forma como ellas percibían transformaciones respecto a la vida que habían tenido en sus territorios indígenas. Por un recorte analítico me interesó particularmente la experiencia de mujeres nasa y guambianas, las que porcentualmente tenían mayor presencia en la ciudad según las estadísticas que habían sido levantadas en el marco de un estudio piloto sobre las organizaciones indígenas urbanas, los así llamados Cabildos Indígenas Urbanos, en el cual participé en calidad de coordinador de parte del equipo de encuestadores (MOTTA et al., 2007). Una comparación con las estadísticas del Censo Nacional de Población permitían observar la importancia de nasas y guámbianos entre los indígenas de la ciudad (ARIAS-BOTERO, 2011).

Una de las cuestiones iniciales con las que me enfrenté tenía que ver con el porqué de esa migración tan importante y por las causas de la misma. Varios elementos saltaban a la vista en un primer momento: el grueso de la migración era femenina y estaba asociada a movilización de mano de obra para el trabajo en los servicios domésticos de sectores de clase media y clase alta de la ciudad. Sin embargo no era una migración tan homogénea. Empezaba a aparecer en la ciudad, y particularmente dentro de la universidad pública, un grupo de estudiantes indígenas ya considerable, que había empezado a llegar a la universidad desde comienzos de la década del 2000 por la vía de la política de cuotas de acción afirmativa. Los estudiantes indígenas habían desarrollado una organización estudiantil indígena en la universidad, Cabildo Indígena Universitario de la Universidad del Valle - CIUUV¹. Así pues, intenté establecer una comparación de las experiencias

¹ El CIUUV es una organización multiétnica de jóvenes indígenas universitarios de dicha universidad. Fue la primera de su tipo en Colombia y probablemente sin un precedente semejante en el mundo andino. Nuestra participación en las actividades del CIUUV las desarrollábamos como miembros de

diferenciadas de género y sexualidad de estos dos grupos de mujeres indígenas. En el caso de la universidad acompañé las actividades y conseguí aproximarme a algunas de las jóvenes indígenas universitarias y a sus experiencias narradas.

Por esa misma vía e intentando aproximarme al significativo fenómeno de migración, en compañía de mi amiga y colega de investigación Flor Vitonas (para aquel entonces estudiante universitaria y miembro del CIUUV), visitamos la oficina de Mujer del “Proyecto Nasa” y las instalaciones del cabildo de la familia del resguardo indígena nasa de Toribío. Durante un par de semanas permanecemos en el pueblo y acompañamos las actividades de estas dos dependencias de la organización indígena local.

Sin embargo aún antes de esta ida al territorio indígena, ya había tenido yo la oportunidad de conocer Toribío. En esa ocasión, por los años de 2006, había asistido a las fiestas patronales de la Virgen del Carmen, invitado por una funcionaria del juzgado de familia del municipio. Eran los días del segundo mandato presidencial de Álvaro Uribe Vélez, un gobierno caracterizado, entre muchas cosas supremamente antidemocráticas, por el fortalecimiento de las fuerzas armadas y por el incremento abrumador de las confrontaciones armadas anti-subversiva y la represión de los movimientos sociales, de las organizaciones defensoras de derechos humanos y casi que de cualquier opinión contradictoria del régimen. La región del norte del Cauca en general, y en particular el municipio de Toribío fueron escenarios de violentos y crueles enfrentamientos armados entre las fuerzas armadas y la guerrilla subversiva de las FARC, en particular el Frente VI. Eran noticias muy comunes en aquellos días la intensificación del conflicto armado en el norte del Cauca, especialmente en la zona montañosa y de la presencia, en abierto régimen de terror contra la población, de grupos paramilitares en la zona plana

un colectivo de estudiantes llamado “Minga de Pensamiento”, conformado por estudiantes universitarios del área de ciencia política y social que, entre otras actividades, participaba e cooperaba con las actividades de (e incluía entre sus miembros) estudiantes indígenas y afrodescendientes de la universidad. (Botero, et al., 2011).

(fundamentalmente en los municipios de Buenos Aires, Suarez, Puerto Tejada, Guachené, Miranda, Corinto, Caloto e Santander de Quilichao)².

Las movilizaciones del movimiento indígena caucano para la “Liberación de la Madre Tierra” y en denuncia de las afectaciones directas a la población y el territorio que el incremento de las acciones armadas generaban, lo convirtieron en el actor social civil que ofreció la resistencia y la denuncia más significativa sobre las consecuencias de la guerra desatada³. En esas circunstancias conocí Toribío, lugar simbólico del moderno movimiento indígena caucano desde la década de los 70's. Sin embargo fue en el marco de la investigación sobre las mujeres indígenas urbanas que tuve una primera aproximación a la organización de las mujeres indígenas nasas en los territorios norte caucanos, teniendo la oportunidad de conocer algunas de sus acciones y de plantearme y plantearles a ellas algunas de las preguntas que condujeron muy primigeniamente a esta investigación.

² Las pautas por la salida de todos los actores armados de los territorios indígenas caucanos ya venía siendo reivindicada por el CRIC desde la Resolución de Vitoncó en el año de 1985. (PEÑARANDA, 2015).

³ Desde los primeros años del gobierno de Uribe (2002-2006), varias movilizaciones de alcance local ocurrieron en varios municipios del norte del Cauca, entre ellos Toribío, Santander de Quilichao, Caloto y Caldon. En septiembre de 2004 se realiza el “Primer Congreso Itinerante de los Pueblos Indígenas del Cauca – CRIC” y la a “Minga por la vida, la justicia, la libertad, la alegría y la autonomía”, que conduce por la vía Panamericana más de 150000 indígenas del Cauca hasta la ciudad de Cali, terminando en la Universidad del Valle. De ese congreso surge la consulta popular en los territorios indígenas norte caucanos en 2005 para evaluar la pertinencia y la necesidad de la comunidad indígena de la firma del TLC (Tratado de Libre Comercio que Colombia hizo con EEUU y que solo conseguiría firmarse a finales del segundo gobierno de Uribe. Los resultados fueron de total rechazo de las comunidades indígenas a la iniciativa legislativa. En el año 2006 las autoridades municipales de Toribío con apoyo de la ACIN, en claro rechazo a la militarización de sus territorios y a la agudización de las acciones armadas, los pobladores del municipio desmontaron las garitas de Policía que usaban para resguardarse en la plaza central del pueblo. En noviembre de 2007 en Piendamó Cauca, en el resguardo indígena de La María, el CRIC organizó el “Parlamento Indígena y Popular” en el cual las autoridades indígenas decidieron ocupar las Avenida Panamericana para protestar por los acuerdos no cumplidos de entrega de tierras en reparación por las masacres del Nilo, Gualanday y Naya perpetradas contra las comunidades indígenas nasa norte caucanas. En octubre de 2008 comienza la “Minga de Resistencia Social y Comunitaria” con la presencia de líderes de comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes y populares de todo el país que se reunirían en Bogotá para manifestar sus reclamos ante el gobierno nacional. El papel del CRIC fue muy importante allí y fue en ese evento donde se instaló el primer “Pre-congreso de los Pueblos” que terminaría con la conformación del “Congreso de los Pueblos”, un “proceso de carácter social y popular que se desarrolla en Colombia. Convoca todas aquellas dinámicas y procesos de pueblos, sectores y regiones que estén dispuestas a emprender una construcción legislativa común para mandar el futuro y el presente de nuestro país con una perspectiva latinoamericana y mundial” (Congreso de los Pueblos, [200-]). Desde el CIUUV y el “Colectivo Minga de Pensamiento” se hizo presencia, acompañamiento y participación de actividades programadas en casi todos esos eventos.

Ya en el desarrollo de mis estudios de maestría, salió favorecido este proyecto para la consecución de un apoyo para investigaciones en curso del Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH para la realización de un trabajo de campo mucho más intenso y de una inmersión mayor. Durante los meses de julio a noviembre de 2015 acompañé las actividades que realizaba Equipo de Acompañamiento y Seguimiento (EAS) del “Programa Mujer” de la ACIN. Viví durante ese tiempo en Santander de Quilichao, donde están ubicadas sus instalaciones. Sin embargo su zona de influencia son todos los territorios de resguardo que conforman la *Çxhab Wala Kiwe*. En las actividades propias del EAS del Programa tuve la oportunidad de compartir muchos momentos con el grupo de coordinadoras del Programa de cada uno de los resguardos, y con un sin número de mujeres jóvenes y adultas que se venían formando para fortalecer y participar de los gobiernos propios de sus territorios. De esta manera pude conocer de primera mano las problemáticas y situaciones que generaban cuestión a las mujeres, sus deseos y esperanzas, además de consolidar una relación de colaboración que rápidamente comenzó a avanzar hacia la amistad y la camaradería con las “compañeras”.

Como miembro del equipo y en el trabajo colaborativo que desarrollé con el EAS participé en actividades de apoyo técnico y como orientador de los tres programas de formación que se desarrollaban en aquel momento:

- a) uno dirigido a las coordinadoras del Programa Mujer de cada uno de los resguardo y cabildos de *Çxhab Wala Kiwe*, diplomado certificado por la Fundación Universitaria Claretiana con énfasis en derechos humanos, derechos de las mujeres indígenas y atención psicocultural a víctimas de violencia del conflicto armado y “violencia social”, esta última dentro de la que se incluyen todas las violencias contra las mujeres que no son propias de las afectaciones de la guerra. Este programa de formación hacía parte de un proyecto más amplio financiado por la cooperación internacional (ONU Mujer) y mediado por la Corporación de Ayuda a Comunidades Populares - COODACOP (una ONG que apoya el Programa Mujer “desde sus inicios”, como me lo dijo una de las miembras del EAS) dirigida por Janeth Lozano,

una importante feminista de base que viene trabajando con comunidades indígenas desde los años 80. En el marco de este programa se diseñó toda una estrategia de investigación comunitaria para desenvolver;

- b) uno más en el marco de un proyecto financiado por la cooperación internacional española, dirigido a mujeres y hombres jóvenes de los diferentes resguardos con el fin de formar nuevas generaciones de lideresas en temáticas relativas a la organización indígenas, cosmovisión propia, prácticas culturales y estrategias de acompañamiento psicocultural a mujeres víctimas de la guerra y de la llamada “violencia social”;
- c) y uno ultimo dirigido también a mujeres jóvenes de los resguardos, enfocado en derecho humanos, derechos de las mujeres indígenas y participación política de las mujeres indígenas nasa. Este también con el mismo objetivo de formar nuevas lideresas dentro de los territorios para promover su participación dentro de las autoridades comunitarias. En este mismo eje, y con el mismo equipo, hicimos acompañamiento y formación de mujeres indígenas pequeñas productoras que hacían parte del programa MINGALERIAS, una estrategia desarrollada por el Tejido Económico-Ambiental para desarrollar mercados campesinos sin intermediación entre productores y consumidores.

Finalmente mis actividades de apoyo también estuvieron relacionados tanto con las actividades de formación de las “compañeras” del equipo de registro, con la crítica del registro y la construcción de una base de datos del Observatorio de Derechos de las Mujeres Indígenas del *Çxhab Wala Kiwe*. Este observatorio se inscribe dentro de una estrategia diseñada por el EAS y las coordinadoras para levantar un registro sistemático sobre las afectaciones a los derechos de las mujeres indígenas de los territorios de ACIN, con dos objetivos fundamentales: por un lado generar una visibilidad que permita concientizar a las autoridades comunitarias sobre las diferentes afectaciones que padecen las mujeres por los efectos de la guerra y de la dominación masculina; y por otro, encadenar este registro al sistema nacional de registro de las violencias contra los pueblos indígenas y en particular de las mujeres

de las comunidades indígenas del país. Este último, se viene realizando en coordinación con la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.

El grueso de los datos etnográficos recopilados y las narrativas que se presentan en este texto corresponden principalmente al ejercicio de trabajo de campo desarrollado en colaboración con el Programa.

... ..

Este texto está estructurado en tres capítulos. En el primero intentaremos rastrear la historia de formación del Programa por la vía de la narrativa de una de las “mayoras” que estuvo en el proceso de creación del mismo. Con ello queremos mostrar un escenario mucho más complejo de la trama de relaciones y las situaciones que las mujeres nasa enfrentaron como sujetos sociales en un escenario contextual concreto. Fuera de las discusiones en torno a si el género es o no es “propio” de los indígenas, prestaremos atención a como en esta narrativa se vehicula el género en el proceso de “despertar” o “abrir los ojos” de las mujeres indígenas y sus condiciones y situaciones particulares dentro de la comunidad indígena. Así, intento poner en discusión los límites discursivos de la etnicidad y “la cultural” en las formas como aparecen lo que es “propio” y “lo de afuera”. Pero sobretodo, quiero presentar como las acciones de las mujeres en pro del bienestar de las mismas mujeres se fueron construyendo dentro de las políticas de las organizaciones indígenas y a la vez fueron estableciendo su forma particular. El surgimiento de las políticas propias de atención a las problemáticas que afectan a las mujeres y a la familia se dio en el marco del proceso organizativo en uno de los momentos en que las persecuciones a los líderes indígenas establecieron un ambiente muy tenso en las comunidades. Dentro de este escenario otras organizaciones “solidarias” actuaron como aliadas de las iniciativas que intentaban promocionar, visibilizar y fortalecer las capacidades de las mujeres dentro de sus capacidades. Entre estas muy visibles la iglesia católica y la cooperación internacional.

Ya en el segundo capítulo centraremos nuestras descripciones en las transformaciones que vienen aconteciendo en el mundo indígenas y las tensiones que eso ha generado con el mal llamado “problema mujer”. A partir del relato de dos mujeres indígenas describiremos las transformaciones que acontecieron en el plano de sus subjetividades políticas y sus experiencias sentimentales. Por otro lado analizaremos el mito del “mojano” describiendo como este se constituye en un mecanismo cultural de legitimación de la violencia sexual, pero a la vez mostraremos como el Programa y las mujeres vienen actuando para denunciar las formas de la violencia sexual, a la vez que viene capacitando a las mujeres indígenas para identificar las formas de violencia contra las mujeres con el objetivo de presionar a las autoridades tradicionales para que se haga justicia en los casos de abuso y violencia que son denunciados por las mujeres en los territorios.

A manera de epílogo, el tercer capítulo traerá las descripciones sobre la participación del Programa Mujer-ACIN en la gran marcha que la Ruta Pacífica de las Mujeres convocó en el mes de noviembre, con el objeto de hacer sentir sus voces en el día internacional de la NO violencia contra las mujeres. Ese acto por parte de La Ruta tenía a su vez como objetivo político posicionarse dando respaldo a las negociaciones de Paz que el Gobierno Nacional de Colombia adelanta con las FARC-EP. Esa posición política no está alineada con las posiciones que las organizaciones indígenas vienen planteando a varios de los puntos que se vienen discutiendo en la mesa de negociaciones que se desarrolla en La Habana, Cuba. En particular el movimiento indígena cuestiona los alcances del punto de la negociación sobre tierras, en la medida en que sospechan que sus tierras legítimamente reconocidas puedan verse afectadas por la negociación. Ese evento dio paso a una discusión al interior del EAS que nos permitiremos describir con el objetivo de mostrar las tensiones entre el movimiento feminista urbano y más mestizado (por lo menos a partir de una clasificación de sus dirigentes regionales) que representa la Ruta, y las proposiciones e ideas que defienden las mujeres indígenas. Con ello queremos reflexionar sobre las distancias y tensiones que se presentan en estas relaciones, a la vez que las estrategias de aproximación que los unen.

Finalmente el texto se cierra con unas conclusiones que condensan las formulaciones más importantes desarrolladas y plantea algunas preguntas que quedan abiertas para ser desarrolladas en posibles futuras investigaciones sobre el lugar y la participación de las mujeres dentro de las comunidades indígena.

1 Mujeres indígenas nasa entre “lo propio” y “lo de afuera”. Apuntes para una historia etnográfica.

Se trata de una lucha en muchos frentes. Por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico.

R. Áida Hernández Castillo

Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico, pág. 207.

La consciencia histórica de los habitantes de Tierradentro se funda en el vínculo moral con el pasado cuyo objetivo práctico es conseguir fines políticos en el presente. Como veremos, la historia nasa tiene su propia lógica interna que se encarna en antiguos modelos reformulados, siglo tras siglo para enfrentarse a nuevas circunstancias políticas. En otras palabras, la concepción nasa de la historia puede estudiarse legítimamente como un sistema simbólico que existe al interior de la propia comunidad. Sin embargo, el análisis de sus narrativas históricas no puede llevarse a cabo sin también prestar atención al hecho de que la historia moral que articula el movimiento indígena hoy en día ocurre en el espacio de interacción entre la comunidad indígena y la sociedad colombiana y debe responder a necesidades ideológicas que son, a la vez, internas y externas. Por consiguiente, la conciencia histórica de los nasa debe ser examinada dentro del contexto de las transformaciones históricas de la sociedad colombiana, lo que obliga a estudiar la transformación de los problemas políticos, la cambiante naturaleza de la evidencia histórica en el sistema legal y la historia de la historiografía colombiana. En última instancia para comprender la lógica interna de la historia nasa debemos comprender la propia historia de Colombia.

Joanne RAPPAPORT

La política de la memoria, pág. 38.

1.1 Las iniciativas de las mujeres y la organización indígena

La conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC – a comienzos de los años setenta, en medio de los hoy recuperados territorios indígenas de la Cordillera Central de los Andes, fue un evento trascendental para la política y movilización social y cultura en el Suroccidente colombiano. A partir de ese momento, la organización indígena iría a jugar un papel central en la reivindicación de los derechos de los grupos étnicos que se pactarían en acuerdo constitucional del Estado – nación de 1991.

Con la conformación del CRIC se recuperaba una vieja e importante tradición de luchas indígenas por la recuperación de tierras desde la época colonial. La lucha por la tierra fue y es fundamental en la construcción de una historia andina propia y de una memoria colectiva fundamental en su tradición cultural (RAPPAPORT, 2000). Además de esto, el CRIC, como una organización de carácter regional, intentó unificar las demandas de varios pueblos indígenas separados territorialmente. De esta forma, abrazó las banderas de la defensa de la autonomía de gobierno (que después sería conceptuada como jurisdicción especial propia sobre la base de la “Ley de origen”), de su lengua, de sus tradiciones culturales “propias”, además de la recuperación de las tierras perdidas por las constantes invasiones ocurridas desde la colonia.

En 1988, en el marco del VIII Congreso del CRIC, realizado en Corinto, Cauca, las autoridades de la organización aprobaron la creación del “Programa Mujer” con un alcance regional.

Según la descripción de las propias mujeres indígena nasa (ZAMBRANO y NAVIA, 2013), el programa regional no tuvo mucha continuidad en ese entonces y ya para el año de 1991 este había perdido su fuerza y capacidad de acción. Ya en el siguiente congreso del CRIC en el año de 1993, un grupo de mujeres entro en escena en el marco del congreso regional para pedir a las autoridades un espacio para las mujeres del CRIC legislar sobre sus “propias” problemáticas. Como me lo narraba la mayora Omaira Medina, fue allí donde se enteraron que existía un Programa Mujer a nivel del CRIC que en realidad ya no funcionaba y que estaba a

cargo de un hombre. Fue el momento en que doña Omaira me contó que las indígenas allí reunidas habían dicho que no podía seguir aconteciendo que los programas para las mujeres y los recursos orientados para ellas los siguieran manejando de manera desordenada los hombres. De esa asamblea de mujeres se decidió que la mayora Omaira sería la próxima coordinadora regional del Programa. Ya había acontecido la asamblea nacional Constituyente que habría desembocado en la promulgación de la constitución de 1991. El nuevo escenario había transformado las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado. En ese ámbito el CRIC decide constituir las Asociaciones zonales. Es así como fueron creadas las 7 asociaciones que conforman el CRIC, entre ellas la ACIN que se crearía formalmente en el año 1994⁴. En ese mismo congreso se determinó que cada una de las asociaciones debería de construir un programa específico para las cuestiones de “mujeres y jóvenes”. Es así como surgiría el Programa Mujer y el Movimiento Juvenil Alvaro Ulcué Chocue dentro de la estructura organizativa del tejido de Educación de ACIN. Más adelante el Programa Mujer pasara a denominarse Tejido de las Mujeres, tal como consta en el Plan Cultural Territorial escrito en 2013.

⁴ Territorio del Gran Pueblo: denominación que adquieren el conjunto de territorio de influencia de ACIN Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, creada en 1994. Sus instalaciones están ubicadas en el municipio de Santander de Quilichao. La ACIN agrupa 16 resguardos y 20 cabildos indígenas; Toribío, Tacueyó, San Francisco, Corinto, López Adentro, Miranda, Huellas Caloto, Toéz, Jambaló, Munchique los Tigres, Canoas, Delicias, Concepción, Guadualito, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral, Alto Naya, Playón y el Cabildo urbano de Santander de Quilichao. Los resguardo se ubican en 7 municipios: Toribío, Caloto, Miranda, Corinto, Buenos Aires, Jambaló, Santander de Quilichao y Suárez. Los cabildos conforman los proyectos comunitarios de la zona y están organizados de la siguiente manera: 1) Proyecto Nasa, de los Cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco (conformado en 1980); 2) Proyecto Global del Cabildo de Jambaló (conformado en 1987); 3) Proyecto Unidad Páez del Cabildo de Miranda (conformado en 1990); 5) Proyecto Integral de los Cabildos de Huellas Caloto y Tóez (conformado en 1990); 6) Proyecto *Cxa'cxa Wala* (fuerza grande) del Cabildo de Corinto (conformado en 1991); 7) Proyecto YU' LUCX (hijos del agua) de los Cabildos de Munchique los Tigres, Canoas y el Cabildo Urbano (conformado en 1991); 8) Proyecto *Sa't Finxi Kiwe* (territorio escrito por el cacique) en los Cabildos de Guadualito, Las Delicias, La Concepción, Pueblo Nuevo Ceral, Cerro Tijeras y Alto Naya (conformado en 2002). Los proyectos comunitarios, envían su representante elegido en asamblea desde sus localidades para conformar la Consejería de la ACIN, son 7 líderes que tienen el compromiso de orientar políticamente y hacer acompañamiento a todo el proceso organizativo, coordinando con los gobernadores de los cabildos, los coordinadores de los proyectos comunitarios, los coordinadores de los tejidos de vida y los coordinadores de programas y proyectos en la zona norte. Al mismo tiempo, La ACIN se articula con otras asociaciones de cabildos para conformar el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que a su vez hace parte de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

El Programa Mujer tiene como objetivo la defensa de los derechos de las mujeres, la lucha por la eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres y la promoción de la participación política de las mujeres en los asuntos públicos de las comunidades indígenas del *Qxhab Wala Kiwe*. Es significativo reconocer la transformación de esos objetivos y de las iniciativas, proyectos y procesos adelantados durante las últimas dos décadas del lado del fortalecimiento y el crecimiento de la organización indígena, en el marco del relacionamiento multicultural del nuevo ordenamiento jurídico colombiano. El proceso de consolidación del Programa y de sus iniciativas de intervención con y para las mujeres, viene siendo apoyado por agentes externos al mundo indígena (ONG's, cooperación internacional, instituciones gubernamentales, entre otros). En el caso del norte del Cauca, el Programa Mujer es la iniciativa de las comunidades indígenas de más de 23 cabildos asociados a la ACIN. Desde allí se busca hacer una política que promueva la participación política, la visibilización comunitaria de las mujeres, y de su papel dentro de las comunidades a través de una estrategia que busca reducir las situaciones de violencia y desarmonía familiar y comunitaria. Es importante tener presente que los territorios de resguardos y sus cabildos, que están asociados a la ACIN, no son los mismos de los años de la conformación del CRIC. Precisamente tanto las luchas de los años setentas y ochentas, como el nuevo escenario constitucional posterior a los años noventa, permitieron el reconocimiento jurídico de otros territorios y poblaciones indígenas. Actualmente, los territorios y cabildos que actualmente hacen parte de la ACIN están localizados en 8 municipios de la región del norte del Cauca. Entre territorios del valle y la montaña, aunque la presencia nasa se concentre especialmente en las zonas de montaña, cerca de las fuentes de agua, de las que son hijos⁵.

⁵ “Yu’ luucx” ou “Hijos del Agua”.

Fonte: ACIN, 2012.

Mapa 3. Geografía de los Municipios del norte del Cauca. Fuente: IGAC (online)

Según estimativos de la ACIN a *Çxhab Wala Kiwe* es aproximadamente de unas 136435 hás (sin adicionar datos de los cabildos que aún no han obtenido el reconocimiento de sus resguardos por parte del Estado), donde habita una población un poco menor a 90.000 habitantes, de los cuales un 95% es indígena nasa. Por lo menos el 45% de las tierras indígenas son páramos y zonas donde no es permitido el cultivo o cría de ganado, ni el establecimiento de centros poblados, vías y zonas aptas para habitar. Así, según el Plan Territorial y Cultura, o Plan de Vida de la ACIN, un comunero indígena “dispone” de aproximadamente “una hectárea” para su supervivencia (ACIN, 2012). Esa medida está muy por debajo de la media de tierra que necesita un campesino para su supervivencia en una Unidad Agrícola Familiar –UAF⁶.

⁶ Segundo el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) a UAF é a “Es la empresa básica de producción agrícola, pecuaria, acuícola o forestal, cuya extensión permite, con su proyecto productivo y tecnología adecuada, generar como mínimo dos salarios mínimos legales mensuales vigentes. Además, permite a la familia remunerar su trabajo y disponer de un capital que contribuya a la formación de su patrimonio”. (INCODER, 2013)

En los años ochenta se organizó un primer experimento de asociatividad de cabildos de territorios de resguardo (las primeras semillas de lo que posteriormente será la ACIN). Primero fue el Proyecto Nasa en el municipio de Toribío en 1981, que asocia a los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco. Posteriormente se estableció el Proyecto Global en el municipio de Jambaló, que reúne las veredas de las partes alta, media y baja del resguardo del mismo nombre. Durante todo este proceso el padre Álvaro Ulcué Chocué será una importante figura carismática que impulsaría la construcción de los “Proyectos”⁷.

En el marco del Proyecto Global de Jambaló se desarrolló una forma inicial de organización de las mujeres o “Promoción de las Mujeres” que coordinó inicialmente la Mayora Omaira. En el caso de Toribío la gestión de las actividades con y para las mujeres y sus familias quedó bajo la orientación del Programa Familia. Las actividades desarrolladas por las mujeres estaban orientadas a mejorar la vida de otras mujeres. Esto se inscribe en lo que (PAREDEZ, 2010) y otras feministas indígenas (CAMBAL, 2010 y la filósofa española GARGALLO, 2015) han llamado feminismo comunitario.

1.2 El género en el mundo indígena nasa.

Algunos estudios han conseguido subrayar la cuestión de las relaciones entre hombres y mujeres en la vida nasa desde la perspectiva nasa. Esos estudios son muy importantes para pensar el carácter construido de las relaciones dentro de la narrativa de las autoridades e intelectuales nasa que ha sido recopilado por las mismas comunidades dentro de su tradición oral.

La concepción de género es entendida como las prácticas, valores, costumbres y tareas que la colectividad (sociedad), y no la naturaleza determina de forma diferente a la mujer y al hombre, en este sentido género es la construcción social e histórica que incide en todas las relaciones sociales (...) es diferente al pensamiento occidental, individualista (...) parte en primera instancia de la interiorización del ser colectivo el cual es estar en continua interacción

⁷ El Padre Alvaro Ulcué Chocué fue el primer sacerdote nasa ordenado. Fue un importante líder comunitario que promovió el proceso organizativo de las comunidades nasa de Toribío, Jambaló y su natal Caldono. Su figura es muy representativa dentro de la organización política del norte del Cauca y del Cauca en general. Promovió la participación activa de la iglesia en los procesos de formación de las comunidades indígenas y posicionó la intervención de las misiones betlemitas, de las hermanas lauritas y de los sacerdotes consolatros en el territorio indígena.

con el otro (los seres humanos, plantas, animales y seres espirituales) (...) la construcción de ser Mujer o ser Hombre se reconoce en primera instancia como sujeto dual o par y de ahí la interiorización como complemento o potencia del Otro, relación se fundamenta en la necesidad de propender al equilibrio y la armonía.

Esta idea de dualidad también se contempla al conocer que tanto las niñas como los niños al nacer, ya cuentan con un ser espiritual que lo acompaña, por tanto se habla de dos peronaas lo que incluye un ser físico y un ser espiritual, es así que las mujeres son acompañadas por un ser espiritual masculino y los hombres están acompañados por un ser espiritual femenino, lo que sugiere estar conectado (Mujer-Hombre)⁸.

Nociones como dualidad, complementariedad y equilibrio son fundamentales para explicar la forma “propia” de las relaciones entre hombres y mujeres. El tiempo anterior a la colonia es el tiempo de las formas armonicas de los nasa, donde “el equilibrio” entre hombres y mujeres aún no había sido “desarticulado”. En la memoria colectiva permanecen figuras como “La Gaitana, cacica de Timaná” y “Maria Mendiguagua, la cacica de Wila”. Dos figuras femeninas fundamentales dentro de la historia de lucha de los nasa por su permanencia en los territorios originarios y la defensa de sus formas propias de habitar. La Gaitana es recordada por haber enfrentado al colinizador Pedro de Alcantara por el asesinato de su hijo durante las campañas de colonización por el río Magdalena del siglo XVI. La tradición oral, que es posible rastrear también en fuentes documentales, cuenta que La Gaitana que además de justiciar al asesino de su hijo, venció a Juan Sebastián de Belalcazar, uno de los más violentos y sangrientos conquistadores españoles. Se dice que después de esas batallas los conquistadores detuvieron las pretensiones de sometimiento violento de los pueblos indígenas de la región oriental de la Cordillera Central, actual departamento del Cauca, para dar lugar a las misiones católicas. La figura de La Gaitana es muy importante para la memoria colectiva nasa porque representa una de las primeras figuras que se reconoce de lucha contra el orden colonial. Alguna literatura considera su aparición como una muestra de la

⁸ Navia (2013) recoge esa reflexión según el análisis desarrollado en el espacio de formación jurídica propia donde se trabajaron los aprendizajes del programa en el desarrollo de la experiencia del derecho propio.

tradición de jefaturas femeninas dentro de los nasa y posible existencia de mujeres en altas posiciones políticas en tiempos pre-coloniales.

En las casas como en las escuelas de los procesos indígenas de los Andes colombianos, se cuenta la historia de la heroína Gaitana, Cacica de Timaná, en el siglo XVI. Se celebra su valentía y la resistencia indígena empujada por esta gran mujer guerrera, hasta que la lucha que encabezó contra los colonos españoles se volvió un mito nacional. La historia nacional redujo a la Gaitana a un cuento, ocultando la realidad de una lucha mayor contra la colonización y el despojo, pintando los retratos de una guerrera que, por ser mujer, solo puede ser un mito (...) Sin embargo la Gaitana no es un mito. Todas las mujeres indígenas son como la Gaitana. Todas estuvieron luchando al lado de los hombres desde siglos (NAVIA y ZAMBRANO, 2013, p. 30).

Por su parte, Maria Mendiguagua o Cacica de Wila también es una figura muy significativa en la memoria colectiva nasa, como lo relatan Ilse Navia y Mausselem Zambrano:

María Mendiguagua, Caica de Wila, esposa de Juan Tama⁹, que fue una mujer orientadora, que al mismo tiempo tuvo muchos hijos e hijas al que maridos y compañeros, insto a otras mujeres a tener muchos hij@s, no porque fuera desordenada sexual o familiarmente como la acusaban los curas de la época, sino porque entendió que en ese momento las enfermedades que traían los españoles estaban a cavando con los indígenas por eso era necesario resistir generando vida, ya que generar muchos hij@s y enraizarlos era una forma de resistencia (...) la cacica orientaba para cultivar la tierra, y también sobre su futuro, orientaba que producir para comer, pero además tenía que proyectar el tejido social, cultural y proteger la identidad para que el pueblo indígena sobreviviera y no se extinguiera (NAVIA y ZAMBRANO, 2013, p. 31).

⁹ Don Juan Tama fue el cacique que, junto con el cacique Quilo y Ciclos y la cacica Gaitana, enfrentaron al orden colonial en la defensa de su territorio en la condición de originarios de esas tierras. La disminución de la población indígena por el trabajo esclavo a la que fue sometida en los primeros dos siglos de la colonia, llevaron a los españoles a secuestrar y traficar con población esclava africana, y consolidar un régimen jurídico especial para el tratamiento de las tierras y las comunidades indígenas que en ellas habitaban. De esas reivindicaciones y luchas de resistencia a la colonia nacerán las figuras jurídicas del “Cabildo” y de las tierras de “Resguardo” – que posteriormente se convertirán en instituciones políticas y territoriales en el ordenamiento jurídico da Republica pos-independencia-, propias para “resguardar”, controlar e confinar las poblaciones indígenas, pero de las cuales los indígenas de hoy se han apropiado y usado para su propio interés en la interpelación al estado y otros actores institucionales externos a la comunidad.

El mismo texto de Ilse Navia del Programa da Mujer que recupera elementos de los programas de formación que ella ha desarrollado como comunera indígena, pero también de la tradición oral comunitaria, reconoce a la figura de Angelina Gueyomuse, quien fuera cacica de Togaima, en el valle del río Magdalena, como otra de esas importantes lideresas femeninas de la tradición nasa.

Esa permanencia en la memoria colectiva el grupo, ha permitido a las mujeres nasa reivindicar aquellas figuras como referentes de la participación en la vida pública de mujeres nasa dentro de las comunidades. Aún hoy son presentadas como modelos a seguir en lo que tiene que ver con el compromiso comunitario y la lucha de resistencia de las mujeres nasa.

Por otro lado, la misma denominación de “cacica”, en femenino, es una novedad dentro de las representaciones que las poblaciones mestizas-blancas y urbanas tienen del mundo indígena. Pues, la jerarquía inventada por el hombre blanco para definir la lideranza de un grupo indígena, fue cacique, en masculino. Así que, su resignificación por parte del pueblo nasa para casos como el de La Gaitana, Maria Mendiguagua, también conocida como la Cacica de Wila, muestran la existencia de lideranzas indígenas femeninas desde la colonia. Lideranzas que son reivindicadas por el movimiento indígena y por las organizaciones de mujeres que también lo componen.

Aquella imagen de lideresa indígena es renovada de tiempo en tiempo en el mundo andino y en el imaginario nasa. Así, en su mundo no son extrañas las mujeres líderes de las comunidades. La memoria de todas estas mujeres, “protectoras” de la tierra, “defensoras” de la “cultura”, está indiscutiblemente asociada a la figura de la madre tierra (*Mama Kiwe*).

La persona nasa es antes de todo en su territorio, *kiwe* es la tierra, e *kiwenas* puede ser traducido como su apego.

Un indio sin tierra es como un pájaro sin nido.

La esencia y el origen de la vida para nosotros están en la tierra,
o sea, no hay vida sino hay tierra;
no hay dignidad sino hay tierra;
no hay cultura sino hay tierra;

no hay costumbres que se puedan realizar sin la tierra;
 no hay supervivencia sino hay tierra
 la madre tierra nos da todo, por eso la consideramos como nuestra madre.¹⁰

Outros importantes intelectuais nasa o apresentam da seguinte forma:

El territorio como espacio físico concebido como YAT “Casa”, es el espacio, territorio de los seres que convivimos en familia. Este espacio como pertenencia y posesionamiento lo definimos como el apego a la tierra. Por eso cuando hacemos el ritual de purificación del cuerpo se corta el cordón umbilical y se entierra en el centro del fogón o al lado izquierdo de la casa, para que no nos alejemos de la comunidad, del territorio, con el fin que cuando estemos adultos si vamos a recorrer otro territorio nos acordemos de nuestro terruño y volvamos nuevamente a ella (...) *Kiwenas* (“Apegado, transformando la tierra”. Pertenencia, posesión, control y dominio (...) el criterio de pertenencia, posesión y control del territorio es tener conciencia que somos transformados de la tierra, que a ella pertenecemos, de ella surgimos, es el *Kiwenas*. A esta manera de posesionarse y marcar el territorio como espacio físico se le llama *Üus Txi'pnxi*¹¹.

La tierra (*kiwe*) es la mujer (*üiy*) que es madre *nxhi*. Es el “nido”, la “escencia”, el “origen” de la “cultura” y las “costumbres” nasa. Es quien permite “apegarse” (*kiwenas*). Pero ese apego es sobre todo “pertenencia, posesión, control y dominio”, que es en alguna medida una metáfora del control y la posesión sobre las mujeres (YULE y VITONAS, 2010). “El cuerpo femenino es figurado como marcando la frontera del cosmos y los límites del mundo conocido”. El territorio que se domina. Es la lógica feminizante que denuncia MCCLINTOCK (2010, p. 43) en la aventura colonizadora del occidente europeo sobre los territorio colonizados por la lógica del mercado y del catolicismo. Lo que parece paradójico es que aquella lógica es

¹⁰ Feliciano Valencia - ex consejero mayor del CRIC. CRIC. Entrevista concedida a la revista Semana en el marco del arribo de la Minga Indígena y Popular a la ciudad de Bogotá, el viernes 21 de noviembre de 2008. <http://www.semana.com/noticias-problemas-sociales/hemos-venido-despertar-colombia-feliciano-valencia-lider-indigena/117943.aspx>. Fecha de consulta: 30 de Noviembre de 2008. En ese entonces Feliciano era vocero del Consejo Mayor y miembro del mismo. Por hechos ocurridos en ese evento, Feliciano fue acusado y juzgado por secuestro y tortura. En el capítulo tres de esta disertación retomaremos elementos de la coyuntura política del momento de la detención y el juicio de Feliciano para analizar las tensiones y ambigüedades de los movimientos sociales de mujeres por la paz y de las mujeres indígenas nasa organizadas.

¹¹ Yule Yatacue, Marcos y Vitonas Paví Carmen (2010) LEES KUPX FXI'ZENXI. “La metamorfosis de la vida”. “Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la Tierra”. Cabildo Etnoeducativo - Proyecto Nasa: Toribío. pp. 114.

“propia” de la “cosmovisión nasa”, aquella que alimenta el principio de recuperación de la tierra, de *U'ma kiwe*. Por eso, el sentido mismo del control se transforma, pero se produce una imagen masculina de control del territorio. Las mujeres indígenas nasa han desarrollado toda una narrativa del lugar de la mujer en el mundo nasa. En esa narrativa han conseguido equilibrar los papeles tradicionales de las mujeres en sus comunidades con los procesos de transformación que la organización indígena, la disputa por la tierra y la sobrevivencia cultural han traído en los últimos 30 años a la *Çxab Wala Kiwe*. Las palabras de Margarita Hílamo, actual gobernadora indígena del Resguardo del Huella, Caloto, y ex coordinadora del Programa Mujeres – ACIN, durante la última asamblea zonal de este programa en un acto de reconocimiento a las “mujeres recuperadoras de tierra”, son importantes de mencionar porque muestran el viraje narrativo que las mujeres indígenas crearon para visibilizar su lugar en la historia colectiva nasa:

Las mujeres desde siempre han estado apoyando el proceso de liberación. Por ejemplo en Bodega Alta, las mujeres han realizado un gran trabajo en la constitución del territorio. Ellas muchas veces dejan sus actividades en el hogar y entregan su tiempo al proceso de liberación. M. L. es un ejemplo de ello, es madre, es ecónoma, dinamizadora, guardia, etc.

Las palabras de Margarita estaban llenas de significados, pues eran dichas en el marco de un evento de Liberación de la Madre Tierra, que desde inicios del 2015 estaba aconteciendo en los municipios de Corinto y Caloto (particularmente en la legendaria hacienda La Emperatriz, mejor conocida como “La Empera”). Se afirmaba el lugar de la mujer y su participación en las “liberaciones”, como un evento donde “desde siempre” se había participado. Es un hecho que las mujeres también participan de las actividades fuera de casa, en la vida pública (Strathern, 2013). En el caso de las mujeres nasa, las actividades que realizan en la “lucha por la liberación” son múltiples y variadas. Actividades asociadas con la escuela, por ejemplo como “ecónomas”, las actividades propias de cuidado del territorio como “guardias indígenas”, del cultivo de alimentos (consiguiendo generara excedentes que ellas mismas comercializan en las ferias de los centros poblados), en el cuidado del “tull” que es una pequeña huerta ubicada en la parte posterior de la “finca nasa”,

el pequeño sitio donde está ubicada la vivienda familiar. El lugar de la mujer en la contemporaneidad ha ganado un lugar dentro de la propia narrativa e historia nasa con una conquista, y también como una estrategia de memoria contra las violencias. Los datos de población que presenta el Plan Territorial Cultural – ACIN, señalan una ligera sobremasculinidad de las poblaciones de los territorios indígenas de la zona. Sin duda que tiene que ver con la migración de las mujeres a los centros poblados de los municipios donde están localizados los resguardos. El caso de la migración a la ciudad de Cali por parte de mujeres jóvenes indígenas nasa es muy significativo. Anteriormente estudié el proceso de transformación de subjetividades y experiencias sexuales de mujeres que migran para la ciudad para emplearse en el servicio doméstico, el comercio informal o, más recientemente, para ingresar a la universidad pública e iniciar procesos de formación profesional. La evidencia de sobrefeminización de la migración es un hecho que se hace evidente en los espacios de sociabilidad indígena urbanos y en las estadísticas de autoreconocimiento. Lo que resulta importante recordar aquí es el tipo de política de la identidad que opera en la clasificación de esas mujeres cuando salen de los territorios, pues los hombres creen que en la ciudad ellas pierden la identidad al asumir patrones de consumo de los blancos, hombre (*musxka*) o mujer (*wagas*). Pero también las múltiples estrategias de las mujeres que regresan a sus territorios de resguardo, rehaciendo su permanencia a través de la participación de las actividades comunitarias y de la organización indígena (ARIAS-BOTERO, 2011 y 2015).

La lucha por la tierra y su control es lo que mantiene el espíritu indígena. La organización política regional que ha construido el movimiento indígena del Cauca a lo largo de los últimos cuarenta años es el motor de su lucha (PEÑARANDA, 2015). Es así como entendemos en estas páginas el surgimiento de una iniciativa organizativa de las mujeres para mejorar sus propias condiciones de vida dentro de sus comunidades y en el marco de los procesos de organización comunitaria. De esta forma, ellas hacen del proceso de formación de un movimiento étnico-territorial que incluye acciones dentro de su pauta para la organización y mejoramiento de vida de las mujeres. Esta parece ser una constante en la emergencia de dinámicas

organizativas propias de mujeres indígenas dentro de sus comunidades. La reivindicación de las mujeres etnizadas-racializadas surge dentro de las reivindicaciones de la etnicidad-racialidad y en discusión con otras mujeres, cuestionando las formas patriarcales más violentas y opresoras que surgen dentro de la masculinidad etnizada-racializada (ULLOA, 2007).

Pero ese surgimiento es acompañado de una reivindicación teórica que escribe de otra forma la misma historia comunitaria. La insistencia creativa en mostrar que en el mito de origen de la creación del mundo, de “*YAT wala*”, la gran casa nasa, no emerge de una figura masculina, sino de una pareja hombre-mujer, *U'ma e Tha'y*, los padres creadores. La insistencia en que el proceso de construcción del mundo es de una dualidad complementaria y no jerárquica. Esto sin dejar de reconocer la baja participación en la vida comunitaria contemporánea y la necesidad de visibilizar la fuerza de la mujer en la resistencia cultural nasa. El objetivo del Programa Mujer es muy significativo en ese sentido:

Queremos propiciar el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres indígenas del departamento del Cauca de una manera integral para que desde su especificidad como mujeres aporten a los procesos comunitarios y a su plan de vida de una manera consciente, propositiva y activa en todos los espacios de la comunidad como una forma de reivindicar los derechos de los pueblos en resistencia y lograr así una comunidad equilibrada, armónica y soberana.

Hay pues aquí una tensión entre las posibilidades de tener condiciones y una especificidad de lo que puede emerger de la acción de las mujeres. Esa tensión es una continuidad cotidiana en las tareas del Programa Mujer. En sus actividades esto se configura en una tensión creativa, en un paso de entre medios, y es a la vez el punto desde el cual las mujeres indígenas construyen estrategias para incidir en la jurisdicción indígena propia para demandar de sus propias autoridades la protección de sus cuerpos, de sus vidas y sus dignidades, que algunas veces son objeto de violencias y abusos en sus propias comunidades y por comuneros de las mismas, o por externos (“de afuera”) asociados con los actores armados presentes en los territorios de la *Çxhab Wala Kiwe* o por miembros asociados al narcotráfico (cultivo,

procesamiento, producción y consumo de marihuana y coca) también presentes en sus territorios.

Fotografía 1. Equipo de Acompañamiento y Seguimiento (EAS) del Programa Mujer – ACIN en la XIV Asamblea zonal de las mujeres la Çhxab Wala Kiwe (29 – 31 de julio 2015, vereda Las Palmas, Miranda, Norte del Cauca)

El movimiento indígena caucano representado en el CRIC y en los grupos indígenas y territorios de resguardos filiados a AICO, han sido un actor político muy importante en las 4 décadas anteriores en ese departamento. Desde tiempos precoloniales las autoridades indígenas son muy importantes para la vida social de las montañas del Cauca. Esa autoridad ha sido puesta en cuestión muchas veces y de muchas maneras en “la larga noche de los quinientos años”, sin embargo la capacidad de respuesta que la comunidad en cabeza de sus autoridades ha logrado ejercer, simplemente les ha valido la sobrevivencia y la permanencia con trazos identitarios diferenciados, entre ellos muy importante, la permanencia de la lengua, el nasa Yuwe.

Esa historia de resistencia ha estado llena de intentos del Estado, de los grupos propietarios de tierra, de la iglesia, tanto como los actores armados (entre ellos

guerrilla, paramilitres, narcotraficantes, fuerzas armadas del estado y diferentes formas de organizaciones delictivas) de sobreponerse a esa autoridad tradicional y tomar los territorios que legalmente les pertenecen. Las luchas de resistencia por evitarlo y una particular manera de reconstruir la memoria de la resistencia han sido fundamentales dentro de la manera como las ciencias sociales han intentado caracterizar el proceso organizativo de los indígenas caucanos y la relación que tiene con la historia oral y la memoria colectiva.

La fase más amplia de movilización, tiene como punto de arranque el año de 1971, con la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). El inicio de esta fase puede interpretarse como resultado del impacto de la modernización agraria de los años sesenta, que alteró de un golpe las estructuras de propiedad en la región. Esta circunstancia favoreció el encuentro entre comunidades despojadas y activistas políticos externos, dando paso a su vez a una interpretación consciente del pasado, que permitió la reinvención de una identidad y una tradición de lucha, completamente fragmentadas para ese momento.

Durante esta fase, que cubre las décadas del 70, 80 y 90, se combinan tres elementos: Una vigorosa movilización en defensa de la tierra, la lucha por la autonomía en rechazo a la injerencia gubernamental a la violencia desatada contra dirigentes comunitarios y a la interferencia de grupos insurgentes, y un exitoso proceso de configuración de organizaciones políticas independientes, que aprovechan las oportunidades que se abren como resultado de las transformaciones del régimen político a partir de los años noventa.

(...) La resistencia, que como categoría explicativa de las luchas de los actores sociales se ha desarrollado ampliamente durante los últimos años en el mundo académico, es en el Cauca Indígena una forma de vida que recoge desde los ecos de las luchas contra el conquistador español, hasta las movilizaciones de hoy contra los diversos agentes que atentan contra su autonomía; autonomía que representa décadas de luchas y que ha sido permanentemente amenazada por todos los factores de poder: culturales, políticos y armados.¹²

En ese mismo sentido de la relación entre una política de la resistencia indígena y la construcción de una historia propia, debemos citar el clásico trabajo de Joanne Rappaport que se inscribe dentro de lo que la autora reconoce como las “historias de lo imposible”, es decir, la visión propia de la historia donde la comunidad indígena

¹² El libro de la Comisión Nacional de Memoria Histórica, *Nuestra vida ha sido nuestra Lucha*, es un de las mas interesantes síntesis contemporáneas que permite conocer desde la perspectiva de varios investigadores y de miembros del proceso organizativo del CRIC, sobre las formas de la organización y sus transformaciones. Libia Tatay (TATAY, 2015) escribe un capítulo del libro sobre el tejido de las mujeres.

nasa es la protagonista, que entrecruza eventos del pasado de la relación violenta con la colonia y en el periodo republicano con el Estado, relatos míticos propios de la cosmogonía y el conocimiento milenario de sus territorios sagrados.

Desde los sectores dominantes de la sociedad colombiana se promueve una imagen violenta de los nasa. Muchos individuos ajenos al grupo indígena, pero que han optado por la violencia como un medio para conseguir cambios políticos en esta parte de Colombia, han contribuido a fortalecer la concepción de una presunta ferocidad nasa. Este fenómeno se ha convertido en un tema recurrente a lo largo de los años, ya se a durante las guerras civiles del siglo XIX, durante la ola de violencia de la década de los cincuenta o durante la persecución política de los años sesenta [siglo XX], que desembocó en la muerte de más de un centenar de líderes indígenas.

La tradición de resistencia nasa está profundamente enraizada en el pasado. Los habitantes de Tierradentro han inscrito la historia de su lucha en su geografía sagrada, de tal forma que en el pasado y el presente se encuentran en el territorio en el que viven, cultivan y caminan. La memoria se ha construido sobre una compleja estrategia de recuerdos en la que el pasado lejano y reciente se unen con el presente en la topografía de Tierradentro. Muchos indígenas forman parte hoy de numerosas organizaciones que se han establecido durante los últimos años para defender sus derechos frente a la sociedad dominante. Sus actividades incluyen recuperación de tierras, la promulgación de derecho de los terrajeros, el fortalecimiento de la autoridad del cabildos y la revitalización de la cultura y la lengua. El movimiento indígena es completamente consciente de la lección que ha de sacar tanto de las memorias de las batallas como de la resistencia militar que sus ancestros ofrecieron a la invasión española de Tierradentro en el siglo XVI y de los enfrentamientos judiciales que establecieron los resguardos, asegurando su existencia hasta el día de hoy. De las grandes figuras del pasado los caciques del siglo XVIII, que crearon resguardos y dejaron tras de sí títulos de propiedad de la tierra, son quienes ocupan el centro de la memoria histórica. Su ejemplo ha sido revivido innumerables veces, principalmente por los líderes político-militares de la comunidad nasa en el siglo XIX que comandaron batallones indígenas durante las guerras civiles, así como por Manuel Quintín Lame, cuya organización pan-indígena estableció a comienzos del siglo XX las bases para las reivindicaciones étnicas de hoy (RAPPAPORT, 2000, p. 36-7).

Teniendo muy en cuenta lo anteriormente resaltado de los estudios académicos realizados en torno a las cuestiones de la organización indígena y la importancia de la memoria de las luchas, intentaremos traer al lector algunos elementos del capo etnográfico que se realizó para el desarrollo esta investigación. El objetivo es intentar describir los múltiples elementos que interactuaron influyendo en la vida de

una mujer indígena en los tiempos en que comenzaba el proceso organizativo del CRIC, y que después se convertiría en la primera coordinadora regional del Programa Mujer del CRIC, siendo una importante mentora del programa zonal de ACIN. Un trabajo de rescate de memoria de las mayores de otras regiones ha sido realizado por Mausselem Zambrano e Ilse Navia siguiendo el relato de la mayor Gabriela Caso de Lopez Adentro (ZAMBRANO et al., *Op cit*), Caloto, y otro trabajo importante en ese sentido fue realizado por Rosalva Velasco (VELASCO, 2014) al presentar la entrevista que realizó a la mayor Carmen Ulcué del resguardo de Munchique-Los Tigres de la zona occidental de Santander de Quilichao.

1 3 El género entre “lo propio” y “lo de afuera”

Durante el periodo que permanecí en el EAS del Programa me pude topar con varias discusiones en torno a si las *acciones de género* eran o no “propias” de la comunidad indígena, o si por el contrario ellas habían sido traídas desde afuera y “penetradas” en la comunidad, para usar la metáfora de la colonialidad de Ann McClintock (McCLINTOCK, 2010). La misma producción bibliográfica propia de las mujeres indígenas nasa ha construido toda una interpretación al respecto del “género desde la cosmovisión propia”, sobre la “Historia de las mujeres en el proceso indígena del Cauca”; sobre la victimización de las mujeres en el conflicto armado; sobre su mirada del “sistema económico propio”; sobre sus concepciones de paz y demandas de justicia, entre otras. Todas miradas encaminadas a mostrar la autonomía del discurso de género de las mujeres indígenas y a presentar las bases sociales, espirituales y materiales de tales discursos. Pero la discusión sobre lo “propio” del género permanece en disputa y suele aparecer en ciertos escenarios para deslegitimar el trabajo que las mujeres vienen haciendo en la defensa de sus “derechos”¹³.

¹³ Sobre las tensiones entre las reivindicaciones de género en los grupos étnico-raciales véase la síntesis que Mara Vivieros (2008) presenta del libro que en el que ella es editora y autora (WADE, VIVEROS, URREA, 2008)

Por los últimos días de octubre tuve la fortuna de encontrar a una amiga indígena nasa de la universidad que realizaba estudios de posgrado¹⁴. Tuvimos ese día la oportunidad de intercambiar algunas ideas sobre mi trabajo y el suyo. En cierto momento ella me dijo algo más o menos así: “yo lo que sé es que el Programa Mujer es una cosa *de afuera*, eso no es de los nasa”. Ante esa aseveración yo le pregunté por qué afirmaba algo como eso y me dijo que lo había escuchado de una amiga suya que conocía los comienzos del programa y que había sido testigo de primera mano de como a inicios de los noventa por la necesidad de poner en marcha un programa con mujeres que la cooperación internacional proponía, se juntaron –o las juntaron- unas cuantas mujeres para llevarlo a cabo.

Tres meses antes había tenido la posibilidad de conversar con algunas de las mujeres que eran autoridades indígenas por la época en que el Programa se había creado. La historia que ellas me habían contado era muy diferente. La historia que está contada en la producción “propia” de la ACIN, también marca otros derroteros y otros caminos, y tienen unas premisas políticas que se inscriben en la larga lucha de resistencia indígena en el Cauca. En particular el trabajo de Ilse Navia y Mauselem Zambrano¹⁵ apunta a señalar varias figuras que aparecen en la historia y la memoria de los nasa, desde antes de los levantamientos de Quintín Lame a inicios del siglo XX, y en otros casos yendo hasta las épocas coloniales.

La figura de la cacica Gaitana encarna en la memoria de las mujeres indígenas nasa la figura de lo que en lengua nasa podría decirse como *U’y Wala*, o “Gran Mujer”, como el femenino del *The Wala*, “Gran Jecho”, “Gran Hombre”, o medico tradicional,

¹⁴ La presencia de indígenas en la universidad es un hecho importante que viene tomando lugar desde mediados de la década del 90. Ya en la siguiente década, algunas universidades públicas implementaron programa de cuotas para indígenas y afrocolombianos, lo cual ha aumentado considerablemente su presencia en las salas de aula de profesionalización. En el caso de los jóvenes profesionales nasa, hay una participación mayor y una intención más sistemática de entrar a la Universidad del Cauca y a la Universidad del Valle, las dos universidades públicas más importantes del suroccidente colombiano. Evidentemente la proximidad geográfica se constituye en un elemento importante para esta elección, pero estamos seguros que no el único y no sabemos si el más determinante.

¹⁵ Navia, Ilse y Zambrano, Mauselem (2013) “Historia de las mujeres en el proceso indígena del Cauca”. En: Alejandra Llano (coord.) *Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres*. Fundación Tierra de Paz y Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca: Popayán / Santander de Quilichao. Págs. 29-43. Las dos autoras son hacen parte del EAS del Programa Mujer-ACIN.

como se les conoce más comúnmente. Se trata de las figuras fundamentales en el manejo de los conocimientos que permiten la comunicación con los distintos espíritus de la naturaleza, es la “autoridad espiritual (...) considerado como el Sabio”¹⁶, pero que también se pueden reconocer como figuras importantes en la comunidad (autoridades tradicionales). La Gaitana representa a esa mujer en la época colonial, sin embargo todo parece apuntar que el termino *U’y Wala* no hace parte de la tradicional manera de denominar a estas mujeres, sino que hace parte de una estrategia de las mujeres de equiparar las “grandes mujeres” a los “grandes hombres”.¹⁷

Pero el texto también recoge la memoria de por lo menos otras tres figuras que se consideran como *U’y Wala*: se trata de “Mariana Mandiguagua (cacica de wila), Angelina Gueyomuse (cacica de Togaima)”¹⁸. Como lo señalaba la mayora Ana Tulia Zapata: “la historia del movimiento indígena es discontinua y tiene sus picos en ciertos momentos históricos”¹⁹. Esto para indicar que el surgimiento de las mujeres Lamistas, (mujeres indígenas nasa, pijaos y de otras etnias que acompañaron y participaron activamente en los levantamientos lamistas de comienzos del siglo XX del sur del Tolima y el oriente caucano) como organización “propia” del “proceso” de las mujeres indígenas es producto de esos hechos, pero que se relacionan no directamente sino de manera discontinua pero tejida de y con antecedentes de resistencia anteriores.

¹⁶ Marcos Yule *et alt. Ibidem*. Pp. 130. “Delegado del trueno en la tierra para mediar y purificar los problemas de los seres y los Nasa del territorio”, pp. 141.

¹⁷ En una conversación con Celia Umenza, mujer indígena del resguardo de Tacueyó y miembro de la “Casa de Pensamiento” de la ACIN, me explicaba que se trata de una manera de recuperar una forma de llamar a estas “grandes mujeres” con igual peso simbólico que a los “grandes hombres”.

¹⁸ La referencia de esta información en el texto de Navia y Zambrano es tomada del libro de Joanne Rappaport (2000) *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos*. Editorial Universidad del Cauca: Popayán. Esta autora consigue extraer de los archivos coloniales y republicanos del siglo XIX, información sobre el destacado papel de estas “grandes mujeres” en la historia de la lucha por el territorio y la preservación de las formas de vida indígena.

¹⁹ Palabras de la mayora Ana Tulia Zapata en la sesión de trabajo sobre Historia del Movimiento Indígena y del Proceso de las Mujeres, en el marco de la sesión 2 de la “Escuela de Formación Psico-cultural” del Programa Mujer ACIN, orientado a jóvenes indígenas que comienzan en el proceso de formación política de las mujeres indígenas nasa, para capacitarlas en técnicas de cuidado y atención a mujeres víctimas de la violencia del conflicto armado y social. La sesión se realizó el día 28 de septiembre en la vereda La Trampa del resguardo indígena Nasa de Huellas, Caloto,.

El movimiento de ‘Las Lamistas’ es muy importante para la memoria colectiva de las mujeres indígenas del suroccidente colombiano. Clave es destacar como lo traen las autoras, que las Lamistas fueron un grupo de “más de catorce mil indígenas de siete departamentos” que escribieron “‘El derecho de la mujer indígena en Colombia’ el cual daba cuenta de la situación de sometimiento en la que se encontraban junto a sus compañeros y por medio de este, deciden comunicar a la opinión pública su posición al respecto”

Este registro condujo a mostrar que la mujer indígena no desconocía su situación, ni la de sus hijos e hijas, compañeros y demás personas de su familia y comunidad. Este es un claro testimonio que nos da a conocer el protagonismo de la mujer indígena en la defensa de su cultura, identidad y territorio.²⁰

La mayora Ana Tulia Zapata nos conminaba a trabajar en la búsqueda de una historia del movimiento indígena y de la participación de las mujeres en el periodo que va desde los levantamientos organizados por Quintín Lame, la llamada *quintinada* de los años 20, y los años de creación del CRIC, es decir el comienzo de la década del 70 del siglo XX. Ella misma contaba que esa era una historia de terraje, despojo, humillación, robo de tierras por parte de los terratenientes mediante engaño, etc., pero de la cual no había un registro más claro y preciso. De alguna manera como se puede observar en cierta bibliografía sobre el movimiento indígena del Cauca, que traza en los inicios del CRIC los comienzos de *la resistencia*, hecho que no se concuerda con la realidad histórica y con la memoria colectiva aún viva. Sin embargo, por lo manifestado por las propias mujeres autoridades, no se conoce mucho y al parecer muy poco se ha escrito.

Así parece que el ciclo de movilizaciones que guía la propia historia nasa de los Andes, nos lleva a los orígenes del CRIC y a los procesos de recuperación de la tierra de los resguardos coloniales y de legítima propiedad de los indígenas nasa (territorios de hoy Jambaló, Toribío, Caldono, Caloto, los resguardo indígenas de Canoas y Munchique en las montañas occidentales de Santander de Quilichao, dentro de lo que hoy se configura como “Territorio del Gran Pueblo”). Fue

²⁰ Ilse Navia *et al*, *Ibidem*, pp. 31-2.

justamente el momento desde el cual partió el relato que me hizo la primera coordinadora del Programa Mujer del CRIC (creado en 1993), la mayora Omaira Medina, quien se encargó de organizar los programas zonales, entre ellos el de la ACIN (datado de 1994). La mayora Omaira me contó cómo eran los días de los inicios del CRIC para referirse a su formación y participación política y al inicio de las acciones en favor de “promover” a las mujeres indígenas²¹.

Fotografía 2. Reunión mensual de coordinadoras del Programa Mujer-ACIN en la vereda La Selva, resguardo indígena de Huellas - Caloto. (25 de agosto de 2015)

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

1.4 Entremedios: “¡Sí claro, yo viví eso!”²².

La mayora Omaira es oriunda de Jambaló (madre de 4 hijos y el primero de ellos lo tuvo a los 19, hoy tiene 65 años), uno de los resguardos indígenas más internado en las montañas de la cordillera central y en la región oriental de la *Çxhab Wala Kiwe*. Es justamente ese uno de los territorios más importantes dentro de los

²¹ Entrevista realizada el 10 de noviembre de 2015 en el municipio de Jambaló y continuada el día siguiente durante el viaje y posterior permanencia en Popayán-Cauca.

²² Respuesta de la mayora Omaira Medina cuando le pregunté si ella conocía la historia del Programa Mujer.

recuperados en aquellos primeros años del CRIC, los años 70. “Decían que no le hicieran caso a esos invasores. Decían que eran comunistas (...) guerrilleros, que al final les iba a tocar trabajar para un gobierno (...) el comunismo, el comunismo, era todo lo que nos decían”, tanto los terratenientes como algunos indígenas cooptados por ellos, la iglesia y las autoridades estatales. Desde aquel entonces viene aquel mote de “robatierra”, pero nada más alejado de la realidad pues en términos legales se trataba de recuperar lo perdido mediante ocupaciones de hecho. Pero decía doña Omaira, “nosotros éramos muy pobres, mi papá era terrajero, el pedacito de tierra que tenía era arrendada, tenía que trabajar pal dueño de la tierra”.

“Yo tenía familiares que estaban en las recuperaciones (...) pero como la fuerza en ese entonces era de los terratenientes, entonces uno se echaba de enemigo”. “había mucha gente que era como campesina, se había perdido mucho la identidad (...) no había reconocimiento de la identidad propia (...) mataban a mucha gente, uno escuchaba y decían los contrarios, eso es por estar robando la tierra”.

Estas acciones generaron muchísima violencia y persecución de líderes, pero también de mujeres. Doña Omaira me contó que entre las personas que más motivaban a las recuperaciones se destacaban los profesores de las escuelas de adultos que motivaban a la población a unirse a los procesos de recuperación que ya promovía el recién creado CRIC. Entre quienes ella rememoraba a una mujer “es que no recuerdo bien su nombre, (...) ella era indígena, era líder pero casualmente no de Jambaló, (...) estuvo por Sumbico y por Bateas organizando, yo después pregunté por ella y supe que al poco tiempo la mataron”, como una importante líder y promotora de las ideas de recuperar las tierras, recuperar la lengua, implementar una educación propia y consolidar una organización “propia” y autónoma. También recordaba “a Gerardína Jembuel, la mujer de Don Angel (...) ella empezó también a liderar, para poder disimuladamente en ese tiempo, la estrategia era como profesora, empezó a hacer el papel de maestra”. “Doña Matilde Ulcue, la mamá de la *Nej’Wexh* [“autoridad tradicional”] Ana Rosa, ella fue la primera mujer alcaldesa mayor del resguardo de Jambaló (...) ella fue como en el 88, 89”.

La muerte de muchos hombres a manos de los ejércitos de asesinos a sueldo de los terratenientes en asocio o con avenencia de las fuerzas militares del Estado

había dejado muchas mujeres viudas o sin padre, hermanos o primos. Esta situación había sido ya percibida por el Padre Álvaro Ulcué Chocué (“Yo ya había conocido al padre Álvaro allá de donde él es, porque yo había estudiado en Caldone”), quien para finales de la década del 70 ya había regresado de su formación en Popayán con las hermanas lauritas. Doña Omaira había tenido la oportunidad de volverlo a ver en “el seminario o en el colegio ese” en Popayán, porque ella había trabajado con las hermanas en su formación para ser profesora de los niños de su vereda en la zona media en Jambaló.

Fotografía 3. Mayora Omaira Medina en las instalaciones del CRIC en Popayán.

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

Lo encontró alguna vez en el mercado en Jambaló, caminando y observando a las gentes:

“era un domingo y lo encontré, yo como si lo conocía y la gente no lo conocía en ese tiempo (...) estaba con un sombrero negro, con un morral así cuadradito, con botas (...) con camisa

de manga corta (...) disimuladito, él no se colocaba esa cosa blanca que se ponen en el cuello (...) así como un campesino indígena”.

Le contó a doña Omaira que le producía mucha rabia como los “pequeños intermediarios explotaban a los indios”, abusaban de la ignorancia de los indígenas y no les pagaban lo justo o les modificaban los pesos, “que por qué no saben leer, no sabe escribir, no saber contar”. Recordaba doña Omaira la indignación que ello le provocaba al padre sumado a la persecución a los líderes de las recuperaciones y de las ideas de promover la educación propia.

Ya para el año 79 el padre Álvaro era el encargado de las parroquias de Toribío y parte de Jambaló, desde ahí comenzó los recorridos por las veredas. Doña Omaira era docente de la vereda Loma Gruesa. “Ya en el 80 el padre comenzó a hacer todo lo de la misión 81 para la preparación de la llegada del Arzobispo (...) él me envió una carta para que yo le ayudara en las capacitaciones y organizando la gente”. Para ese entonces se estaba creando en Toribío el Proyecto Nasa. “Él estaba en lo religioso pero también en lo político organizativo”. El empezó con un programa de familia

“él estaba muy interesado en las familias (...) un Plan de Vida para las familias (...) comenzaban a hacer las visitas (...) yo por ejemplo ya tenía tres hijos (...) me preguntaban que si yo tenía casita, yo les dije que no, entonces me decían y que vas a hacer si tus padres no te ayudan y tampoco tu esposo (...) nosotros estamos haciendo un proyecto de vivienda para las madres solteras”.

Estas ideas que doña Omaira comentaba que el padre le decía, parecen hacer parte de la tradición organizativa del CRIC de “las reuniones en cada comunidad”. En ellas, entre otros tantos temas como la formación política –mas no sabemos si en menor medida-, había también cabida para tratar las *cuestiones de pareja* y también de los que podríamos denominar como *cuestiones de familia*, que puede entenderse como una práctica de escucha y reflexión comunitaria sobre los problemas de las relaciones entre hombres y mujer, y con sus hijos, en el ambiente de la casa (*yaŋ*), un espacio entendido como de la familia (*nwe'sx*). Un relato que trae Pablo Tatay cuando intenta describir la estrategia de “las reuniones en cada comunidad” en la

dinámica propia de organización política indígena del Cauca, es bien diciente de lo que estoy indicando:

Bueno, pues un mecanismo de capacitación fue diálogo con la pareja, después de haber tenido el primer hijo, ni la mujer tenía tierra ni el tampoco, la abuela todos eran terrajeros. A partir de ahí fue la capacitación, primero la pareja, luego la revisión familiar y a partir de ahí vamos pa'lante, eso llevó a participar a familias enteras (TATAY, 2015, p. 60).²³

Hoy en día el espacio de la Tulpa de Pensamiento de las Mujeres y el territorio, “espacio de la ACIN para la reflexión y encuentro de las mujeres líderes indígenas”, se constituye como un espacio de incidencia política de las mujeres nasa en el Norte del Cauca. Es una instancia no formal que ha conseguido hace algunos años reunir a mujeres lideresas en los más diferentes frentes (político-organizativo, educativo, salud, tanto como las coordinadoras del programa Mujer y de Familia en los diferentes resguardos) para incidir políticamente “desde las mujeres (...) aportar a la construcción del movimiento zonal (...) y construir alternativas a las problemáticas y situaciones del territorio y las mujeres”. Para ello las mismas mujeres en sus escenarios de encuentro y discusión decidieron optar por pensarse como una “Tulpa” (LLANOS, 2015, p.47).²⁴

Doña Omaira continuó con su relato sobre lo que le había dicho el padre. “él me dijo: ‘te tienes que ir a capacitar’ (...) Él estaba muy interesado en que los indígenas

²³ Mayor Isidro Dagua en encuentro de mayores del 2006, citado Pablo Tatay. Lo que se señala Tattay es que dentro de la estrategia de incidencia política del naciente movimiento indígena, que tenía contradictores entre los propios indígenas y los cabildos por la incidencia que ejercían sobre ellos terratenientes, iglesia y autoridades locales, el movimiento indígena de formación del CRIC intentó persuadir a los cabildos, y al enfrentar como uno de sus principios el fortalecimiento de estas instituciones de autoridad comunitaria indígena, el movimiento mostraba la capacidad de construir sobre las formas propias (aunque el cabildo es una institución colonial apropiada) los nuevos derroteros políticos comunitarios. Podríamos también afirmar que esas prácticas de escucha de las “reuniones en las comunidades” también permitieron la recuperación y transformación de mecanismos colectivos y públicos de mediación de las relaciones de hombres, mujeres y niños en las familias indígenas nasa.

²⁴ La autora es una profesional de la Intervención Social que en los últimos años estuvo al frente de la coordinación de programas en el Tejido de Educación de la ACIN hasta 2015 y que fue co-gestora de la “Tulpa de las Mujeres Nasa”; la escogencia de la Tulpa como el espacio de las mujeres tiene todo el sentido desde la perspectiva organizativa en la medida en que se recuperan formas y tradiciones culturales que se reviven en el marco de las situaciones actuales y actualizadas. “Se retomó el nombre de la Tulpa con el propósito de revitalizar cuatro sentidos que simbólicamente representa: 1. La unidad familiar, 2. El diálogo y transmisión de la cultura, 3. El espacio donde se educa y 4. El espacio para armonizar” (LLANOS, 2015, p. 46-7).

nos capacitáramos (...) no era solo lo religioso”. A doña Omaira la enviaron a un centro de formación campesina en el Valle del Cauca, y aunque ella no recordaba su nombre, muy probablemente fuera el Instituto Mayor Campesino (IMCA) ubicado en la ciudad de Buga. El IMCA será muy importante para los procesos de formación de campesinos de los Andes en el departamento del Valle y extensible al suroccidente colombiano.

“Cuando él empieza a trabajar con las familias, eso fue sobretodo en el área urbana, él miraba mujeres con los hijos y que los esposos no respondía. Entonces que hace él, él contrató a una defensora de familia, y él informaba, bueno, en tal fecha viene la defensora de familia, por favor les pido a las madres de familia que tienen problemas con los papas de los niños, consigan el registro civil y van a Toribío tal día, para que pongan la demanda, pa’ que pongan la queja e investiguen qué tienen que hacer (...) yo empecé así, yo me toco ir a Toribío a colocar la queja y todo eso”. Así también narraba doña Omaira que había ocurrido con la salud: “él luchó mucho por el hospital (...) y después de él muerto por eso le pusieron su nombre”.

El sacerdote Alvaro Ulcué, aquel importante líder indígena nasa, había promovido formas de gestión de la justicia ordinaria para la atención de casos de abandono de las familias. Un evento que aún sigue demandando esfuerzos de las autoridades indígenas, porque como suelen decir el hombre nasa es ante todo un hombre “responsable”, para referirse a que responde como proveedor en los distintas uniones con hijos que tenga o pueda haber tenido.

“El veía que las mujeres en las familias estaban tan conflictivas, ellas eran tan discriminadas (...) todas esas problemáticas de la familia (...) entonces él ve que el problema más grave es la fuerza de la mujer, que la discriminación de las mujeres, ese machismo, él ya analizaba eso, que hay es que capacitar a la mujer, que había que formar a la mujer, que había que defender los derechos de las mujeres, desde ahí es que empieza, es con el padre Álvaro que empieza. Es desde la familia, porque él se da cuenta que la mujer era padre y madre, que la mujer era responsable, que la mujer era todo, que el hombre no era sino hacer y decir y no más”. “Entonces él empieza Toribío, Tacueyó y San Francisco, Caldono, Guambía, Caloto y Jambaló, comienza a sacar mujeres jóvenes para capacitar (...) en ese tiempo había una organización que se llamaban los bethlemitas (...) que eran los suizos (...) vinieron a dar el curso a Silvia (...) yo recuerdo, yo tanto, que habíamos más de ciento y pico de mujeres haciendo ese curso (...) recuerdo que él fue el que nos mandó, nos llevó, a las de Jambaló y Pitayó nos recogió en ese carrito rojo (...) y ya terminado el curso, allá nos fue a ver, y nos dijo: ‘¿si están aprendiendo o están perdiendo el tiempo?’ (...) Esa fue una formación de una

semana. En ella habían tratado temas de derechos humanos, derechos de las mujeres. “yo me quedaba aterrada del padre Mario hablando de los derechos de las mujeres (...) y es que uno estaba como oprimido por los problemas, que si ya, que uno no era casado, que si tenía hijos (...) ese padre nos dijo, ‘no, eso no es pecado, ustedes tienen que defender sus derechos y no tienen por qué sentirse oprimidas, que porque usted tuvo hijos sin casarse (...) el matrimonio es un ritual, pero no que porque usted no es casado, entonces no es una persona, no’ (...) que porque si no es casado entonces usted no puede liderar, no (...) entonces el único que podía liderar y poner en frente eran los que eran casados por la iglesia (...) dijo, No (...) entonces uno ya empezó como a motivarse y todo eso. Y por ejemplo, a mí me sirvió mucho esa primer semana”. “Desde allí ya empezaron a ver quiénes eran que podían continuar y ahí los suizos comenzaron a escoger (...) a mí me motivó mucho eso porque yo tenía tanto conflicto, yo tenía como cosas encerradas que yo les comenté y todo a ellos, y eso me sirvió para desahogarme y despertar”.

Este punto es muy importante por el significado propio que tiene la idea de “despertar”. Es un verbo usado por ejemplo para mencionar que los indígenas “comenzaron a despertar y a organizarse”. O, como lo pudimos escuchar en varias asambleas y espacios del programa: “las mujeres necesitan comenzar a despertar”.

“Ya después vino la segunda formación, y el padre con la lista ya decía: ‘bueno mijita a capacitarse, usted va a ser la encargada del programa y yo me encargo de los recursos para el pasaje y todo eso (...) fulana y sultana, entonces ya nos tocaba ir a Pasto y así”. “Esas capacitaciones eran para auxiliar de primeros auxilios (...) sobre género, modos de planificación, culinaria, todo lo que tenía que ver, economía doméstica, eso era lo mejor. Manualidades”. “Yo me estaba preparando, era como la promotora social (...) yo terminé mi capacitación y los de la NSB (sic), los bethlemitas seguían en Popayán, ellos tenían su sede allá”. “De ahí yo ya me vine a trabajar en Jambaló, en la misión, 81, 82 y 83. Ya me habían nombrado como docente, pero yo les decía a ellos: ‘bueno yo tengo un compromiso, yo me estoy capacitando, a mí me está apoyando el padre Álvaro para que sea alguien en la vida (...) si a ustedes les parece que yo trabaje como docente pero con el compromiso que tienen que dejarme que yo me tengo que retirar para irme a capacitar (...) entonces listo, yo dejaba a mi hermanita de reemplazo”. “Ya por el año 85 habían matado al padre Álvaro. Yo estaba en la escuela y llegó la visita de la coordinadora de los bethlemitas (...) hum, inesperado (...) y me dijo: nosotros hemos visto que usted ha hecho mucho trabajado a nivel de Jambaló, se ha capacitado, y nosotros estamos organizando, con cinco mujeres, la promoción social de la mujer, y queremos a nivel de la diócesis de Popayán de hacer todos estos recorridos a nivel de las parroquias del Cauca, a nivel del norte donde trabajamos nosotros (...) entonces nosotros queremos hacerle la propuesta si se quiere ir para Popayán.

Yo como estaba la situación de difícil, la situación de violencia. Hacía dos años me habían matado mi hermano (...) mi mamá me dijo, hija yo quiero que usted si se retire porque eso por acá está muy complicado, estaba la violencia del Ricardo Franco, la violencia de las FARC, M19. No ¡¡, mejor dicho, eso estaba por todo lado. Yo estaba amenazada y yo recién me había separado de mi esposo (...) yo di gracias cuando me hicieron esa propuesta (...) ellos me prometieron un buen sueldo (...) yo lo pensé así a la carrera, y yo dije, pues yo renuncio, y me fui para Popayán (...) me retiré en el 85 y en el 86 comencé a trabajar acá en la regional, en la diócesis, con el grupito de las 5 promotoras sociales. Entonces nos mandaban a diferentes parroquias a capacitar de lo que habíamos aprendido”. De esas cinco compañeras eran indígenas “Floralba Campo, ella es de Jambaló, Lastenia Piso que era de Tierradentro y la otra llamaba Edilma Chrimuscay, también indígena de Tierradentro (...) la otra no me acuerdo como se llama pero también era indígena. Y a todas nos enviaban a las parroquias a capacitar a las mujeres”. Y en esas reuniones también participaban hombres: “si claro, a mí por ejemplo me tocaba modistería y sastrería, tejidos, panadería, y ahí participaban mujeres y hombres (...) en Jambaló cuando yo capacitaba, mas participaban los hombres que las mujeres (...) si, yo empecé a capacitar a las mujeres y comenzaban a llegar los hombres”.

“Como en el 90 eso se acabó, eso lo apoyaba Pastoral Social”. “Pero espere y verá. En el 85-86 ya habían matado al padre Álvaro, Toribío y Jambaló estaban vacíos, no había padre. Entonces se habían enterado los bethlemitas y La Consolata, que habían pedido ayuda a Toribío y Jambaló para que ellos fueran allá. Cuando en un momento dado llegaron los padres de La Consolata a la cabeza del padre Mario, Jesús, el padre Amando, el padre Reynaldo, el padre Antonio que ya habían llegado a Toribío. Yo estaba en Popayán todavía, pero me había ido a ver a mis hijos en Jambaló. En ese tiempo no había chivas²⁵ ni motos ni carreteras, a uno le tocaba coger el lechero (...) paró en Pitayó, cuando yo vi un hombrequito de una ruana, así de esas bogotanas, y un sombrerito chiquito, y se quedó viéndome y me dijo: ‘venga señora, ¿usted de donde es?’. Y yo le dije que era de Jambaló. ‘¿Y usted de que familia es?’, y yo le dije yo soy Medina Pechené, mi mamá vive en Chemicueto, yo soy promotora social y estoy trabajando con la Pastoral Social. Se puso a preguntarme, y era así de barba y todo. Y me dijo: ‘¿usted si sabe quién soy yo?’ y me dijo ‘yo soy el padre de Jambaló, soy el padre Marcos. Estamos trabajando, vamos a trabajar. Estamos llegando aquí a Jambaló, y necesito inmediatamente una mujer que trabaje por las mujeres de Jambaló’. Yo le dije no padre yo estoy trabajando en Popayán (...) y me dijo: ‘no que pena, si usted es de Jambaló, tiene que trabajar por la comunidad de Jambaló’. Entonces yo le dije así: el padre Álvaro también me decía lo mismo, usted se capacitó y ahora debe trabajar por su comunidad (...) yo le dije quién era mi coordinadora y él me dijo que le iba a hacer llegar una carta porque yo debía trabajar

²⁵ Buses escalera, muy comunes en el occidente colombiano, Ecuador y Perú, entre las montañas andinas

en Jambaló y no en Popayán”. “Dicho y hecho, el envió la carta a Popayán, hicimos una reunión en Pitayó y ahí yo me vine a trabajar a Jambaló (...) seguía contratada desde la Pastoral social en Popayán, que me siguió apoyando pero solo estaba en Jambaló. Y desde ahí comienza a surgir el Programa de la Mujer en Jambaló.

(...) Entonces yo comienzo en el año 87 a trabajar en el Proyecto Global. Ya me metieron ahí a hablar de la mujer. Y primero surge el Programa de la Mujer en Jambaló, por eso es que cogió fuerza el Programa y no habían más programas. Hasta los hombres querían asesorarme. Meterse ahí. Ellos coordinaron, trabajaron ahí. Con Ruben Darío y la esposa y no me acuerdo quien más, gestionaron el proyecto de la Mujer, y todo el mundo pegado del Programa de la Mujer. Como será que en ese entonces ni las mismas mujeres coordinábamos, ni gestionábamos, o bueno gestionábamos sí, pero cuando llegó la plata, ni nosotros mismas podíamos administrar, sino que eran los hombres los que nos administraron la plata. Así fue, el primer proyecto nos lo administraron. Nosotros solamente hacíamos las propuestas, los que administraban eran los hombres. Tesoreros eran los hombres. Como sería que hasta las llantas de las primeras chivas las compraron con plata de las mujeres (risas)”. “El Programa tenía plata porque era el único (...) en Toribío sonaba poco. El padre Álvaro me decía, ‘tenés que ir a Toribío’, no el padre no, los misioneros ya en el 87. Ya me toco ir a hablar, cuando ellos hacían las reuniones de La Consolata, como mujer, ya ellos me fueron admitiendo allí en el grupo (...) ellos fueron los que siguieron las propuestas del padre Álvaro. De ahí empezamos, pues, como le digo, a surgir. Desde ahí comienza el Programa de la Mujer (...) esos proyectos se financiaron con cooperación alemana [Tierra de Hombres - GTZ] (...) ahí tuvimos problemas con la presentación de los informes”

Porque los hombres, que tampoco estaban tan bien preparados para la administración de recursos de proyectos, al manejar de manera particular los recursos, orientándolos hacia necesidades básicas de la comunidad (por ejemplo comprando las llantas de las ‘chivas’), no podían demostrar haberlos ejecutado en los programas orientados hacia la “promoción de la Mujer”.

“[Era] Programa de Mujer, [no] de Familia (...) el de familia era en Toribío, en Jambaló era Programa Mujer. No espere, no era Programa, era Promoción de la Mujer. Muchos hombres siempre saboteaban: ‘ahh están baratas las mujeres, están en promoción’, comenzaban pues a recochar”.

“El padre Álvaro siempre había mirado en las capacitaciones a la mujer: marginada, violentada, que se aguantaba tantas cosas, entonces él decía, ‘tenemos que capacitar para que la mujer hable, denuncie¡¡, denuncie¡¡, por eso yo le decía a usted hace rato, que el buscó

a las defensoras de familia para que las mujeres colocáramos las quejas (...) el buscaba de una forma y otra, yo no entiendo, pero el en todo estaba”.

Fotografía 4. Viñeta de síntesis de intervención de la mayora Carmen Ulcué, diseñada para la cartilla que recoge las memorias de la “Primera Asamblea de la Mujer – Zona Norte”, realizada en Bellavista, Caloto, los días 8, 9 y 10 de julio de 1993.

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

Ya en los años 90 con las negociaciones de paz y la constituyente, vendría toda la nueva legislación indígena y un cierto respiro de la violencia en la región, en la medida que muchos actores armados se habrían desmovilizado²⁶.

“Yo ya me había enterado que en el CRIC había el Programa Mujer Indígena, pero no sabía cómo era eso, solamente había escuchado, nunca me había enterado, ya fue cuando llegue allá. Entonces en el 90 y el 91 estuvimos trabajando en lo local, haciendo reuniones, asambleas, con mujeres de otros resguardos que las invitamos a Jambaló (...) a hacer asambleas para hablar de los derechos, muchas cosas que había que hablar: los derechos

²⁶ Para una historia de la movilización armada indígena y del escenario de negociación de la desmovilización en la zona, véase: Peñaranda S., Daniel R., *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame*. : Bogotá D.C.: Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica. Universidad Nacional de Colombia – Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, 2015, 396 págs.

que hemos perdido, los que hemos ganado. Reconocer, más que todo eso de la superación a la mujer (...) en el 92, en lo local, organizando talleres, asambleas, reuniones, bueno (...) Y cuando ya surge el congreso [regional del CRIC en] Corinto [en el año de 1993], tienen que llegar las mujeres organizadas, de cada vereda al menos una o dos, que era la representación. Y verdad, nos fuimos pa' Corinto. Entonces allá se trabajaba por sectores, si por bloques, se trabajó en el congreso. Entonces ya teníamos la tarea, hablamos del sector Mujer, mujer indígena. Entonces yo dije, empecemos a hablar e investiguemos en el CRIC quien maneja o cómo es eso. Al menos que nos digan ¿qué es lo que hacen?, ¿a qué se dedican en el Programa de Mujer Indígena?, o ¿Quién lo lidera?. ¿Cómo era eso?, hagan el favor aquí, ya que nos mandaron a llamar. Entonces no, hagamos lo siguiente: todas las mujeres que estén interesadas, hagamos una reunión, otra acá aparte de mujeres. Y yo las convoque y nos reunimos una cantidad. Entonces listo mujeres, invitemos allá, en ese tiempo quien sería, al finao Cristóbal Secue, preguntémosle quien es el encargado de Mujer Indígena para que nos venga aquí a hablar, a enseñar, nos venga a orientar para nosotras también continuar. Y verdad, en esas ya dijeron, pues mujeres no han habido, el que está en mujeres es, el que está encargado, el que está empapado deso es Chucho Avirama. Y claro nos tocó llamarlo a él. Y entonces recochaban esas mujeres: 'ahí no, como así que un hombre, a nivel regional y que una organización [de mujeres], y como así que un hombre, tiene es que ser mujer'. Entonces yo les dije: 'esperemos, esperemos a ver que nos informa él'. Y verdad, dijo: No, en el Programa Mujer Indígena no hay nadie, solamente yo estoy encargado, enterado. Entonces él ya nos comentó. Dijó: 'Si, es muy importante que ustedes se organicen, ya que está aquí el congreso, convoquen a todas las mujeres, escuchen las gentes del resguardo, qué piensan. Y si ustedes convocan o lanzan una mujer a nivel regional, hablen'. Entonces ya empezamos nosotras a hablar en la reunión ahí con las otras mujeres de Corinto, de Tacueyó, de Toribío, de Silvia, empezamos a habalr ahí. Y entonces dije: 'no mujeres, a ustedes no les da pena de que nosotras estemos lideradas por un hombre y todo eso y que no nos informen que es lo que han hecho las mujeres, de lo que fue creada del 71 hasta ahora, y si hay algún campo de la mujer allá en la organización o quien lo está liderando. Entonces ya Chucho si nos dijo: 'vea yo les voy a comentar que hubo una mujer que se llamó Paloma o Blanca no sé qué, que estuvo liderando, pero eso fue para conflicto con AMUSIN (sic), que hubo conflicto con las mujeres campesinas, o sea que lo que tenemos es problemas. Es lo único que les comento, si se van a organizar traten de hacer las cosas bien y trabajen como debe ser, pero es importante que ustedes tengan una representante a nivel de la organización'. Y desde ahí empezamos a hacer la reunión y convocatoria. Claro y como yo era de las que convocaban y hablaba, entonces ya cuando bueno al otro día: a quién tienen como candidata para el congreso?, ahí pues a Omaira Medina. Imagínese yo ni conocía casi el CRIC. Y yo dije: 'ahí Dios mío, yo soy de la base'. No, no, hágale usted. Y claro cuando ya me candidatizaron. Y ahí ya, ya me toco ir a la comunidad y decir que yo salí elegida, me toca buscar reemplazo.

Yo estaba era con la parroquia, con los consolatros. La pastoral social ya se había acabado. Y ya, yo me fui con el CRIC. Ya empecé a trabajar desde Jambaló, a hacer asambleas. En Caldono, en la zona norte, que fue donde empecé. En Caloto ya me puse de acuerdo con Ana Tulia. En Toribío, en San Francisco, en Tierradentro. En la zona occidente en Paletará. En la zona sur (...) y así recorrí todas las zonas. Y ahí fue donde inicié con las dos españolas haciendo el proyecto. Era un proyecto para toda la asesoría a las coordinadoras zonales. Para capacitarlas, coordinadoras zonales, coordinadoras locales, coordinadoras veredales. Y como le digo salió el proyecto, fue financiado por una organización española. Y bueno ahí yo ya salí, hice los recorridos, hacía asambleas. Yo tocaba puertas para hacer las asambleas porque no había recursos en las comunidades y en los resguardos. Motivábamos a los cabildos, pedíamos los espacios en los cabildos para hablar y todo eso, para promover. Empecé primero por la zona norte (...) a la zona sur llegamos poco porque era difícil llegar hasta allá y no teníamos recursos”.

La primera coordinadora del Programa Mujer ACIN fue Dora Villaquiran quien habría participado de ese proceso de formación que consolidaría la semilla del hoy fortalecido Programa de la Mujer.

En adelante la relación con organizaciones feministas de “afuera” y con la cooperación internacional se va a convertir en un trazo significativo de la consolidación del proceso de las mujeres, o “de la organización política de las mujeres”. Estas relaciones generaran nuevas tensiones y a los pocos irán mostrando sus complejos resultados, habiendo permitido la promoción del liderazgo de un grupo de mujeres de la *Çhxab Wala Kiwe* que empezará a experimentar de manera más sistemática e institucional, las tensiones entre la reivindicaciones de “los derechos de las mujeres indígenas” y el “esencialismo étnico” que deposita el “lugar de la cultural” en las mujeres. Esta es una historia y una conexión de experiencias que está aún por contarse. De manera más específica en el siguiente capítulo intentaremos describir las formas como las mujeres vienen enfrentando esas tensiones y como vienen surgiendo subjetividades políticas que increpan la Justicia propia exigiendo parámetros de igualdad en la jurisprudencia y en particular llamando la atención sobre la necesidad de enfrentar el problemas de las violencias contra las mujeres en particular la violencia sexual.

Fotografía 5. Flor Ilva Trochez, única mujer indígena electa alcaldesa de su municipio en las últimas elecciones locales en Colombia.

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

2 Subjetividades políticas y transformaciones de las relaciones de género y sexualidad

Presionando, educando, formando conciencia en que no hay que tener
miedo, que lo único que hay que hacer es sostenerse firme
en que esa tierra es de uno
Manuel Trino Morales²⁷

Las voces de mujeres mapuche y la “emergencia del feminismo mapuche”, no han sido ajenas a estas reivindicaciones, constituyendo propuestas de representación simbólica, desmontando el imaginario hegemónico –instalado desde el aparataje de la colonia y retomado por los Estados nacionales-, tensionando esa suerte de deber ser que se le transfiere a la(s) mujer(es) indígena(s). Uno de los puntos interesantes en la política-poética de mujeres mapuche, consiste precisamente en un ejercicio de deconstrucción de mitos o desmitificación, desarrollando una nueva consciencia del propio Yo y del Nosotros.

Claudia Arellano Hermosilla

Despatriarcalizando: Julieta paredes y su vinculación con el Discurso político y poético de las mujeres mapuche.

²⁷ Manuel Trino Morales es uno de los miembros fundadores del CRIC. Con esas palabras se refiere al proceso de formación política y de táctica de ocupación de haciendas (“recuperación de la tierra” o “liberación” de *Kiwe*) que recuperaron y desarrollaron durante los años de la conformación del CRIC (PEÑARANDA, 2015, p. 41).

Cuando la mayora Omaira Medina me contó que el lema del primer proyecto del Programa Mujer del CRIC era el de “Promocionar la mujer”, enseguida me dijo que los hombres se burlaban del proyecto y de ese lema, haciendo bromas, como parece común en la sociabilidad de los nasas. Algunos líderes hombres preguntaban “están en promoción de mujeres?, están baratas?, A cómo?”. La imagen parece recrear una escena muy común en las relaciones que las primeras mujeres que ocuparon cargos organizativos dentro del movimiento indígena regional del cauca y zonal de la *Çxhaw Wala Kiwe* tuvieron que enfrentar para posesionar un lugar de las mujeres dentro de las comunidades. Es un proceso difícil que ha enfrentado a las mujeres con tensiones en distintas dimensiones, tanto al interior de sus comunidades, como fuera de ellas, cuando fungen como autoridades representantes de sus comunidades.

Esta es una tensión que se mantiene, pero la forma de la problematización ha cambiado considerablemente y esto se debe especialmente a la formación de un grupo de mujeres indígenas que han empezado a reformular ciertas tradiciones y algunas de las jerarquías propias del mundo indígena, que a la vez dan fuerza a la legitimidad de las demandas de las mujeres dentro de las políticas de buen vivir (*wet wet fxi'zenxi*) de los territorio indígenas.

Para finales de los días de octubre y comienzos de noviembre de 2015, doña Gloria – la hasta entonces coordinadora del Programa Mujer-, ya realizaba sus actividades de empalme con la nueva coordinadora, Oneira Noscué. Entre las actividades que realizaron juntas fue la participación en un encuentro de orientación política con las coordinadoras zonales de los Programas Mujer del Cauca impartido por las autoridades indígenas regionales del CRIC. Al día siguiente del evento doña Gloria y Oneira contaban al EAS su análisis de la actividad en la que habían participado. Ellas contaban sorprendidas que uno de los consejeros del CRIC les había llamado la atención a las coordinadoras de los Programas porque el “problema mujer” se estaba intensificando en los territorios y que las autoridades ya habían manifestado una preocupación por esto. Era un llamado de atención para que las coordinadoras “hicieran algo” para que las mujeres “dejaran tanta quejadera”. Ante estas

aseveraciones doña Gloria dijo que ella le había respondido al consejero que ella creía que “él estaba muy equivocado”, primero porque “ellas no eran el problema mujer”, y que si las mujeres se estaban quejando mucho era porque “habían decidido denunciar” las violencias que vienen aconteciendo en los territorios por los hombres de las comunidades y que las autoridades indígenas estaban en la obligación de escuchar las demandas de las mujeres para la búsqueda de la armonía y el equilibrio comunitario.

Este otro momento y este otro contexto de las relaciones entre las autoridades indígenas y las mujeres que participan del proceso organizativo de las mujeres, muestra de manera más clara la transformación de la “promoción de las mujeres” a la defensa de los “derechos de las mujeres indígenas”, cuestionando el estereotipo que ubica a las mujeres que participan en las actividades públicas comunitarias denunciando las desigualdades y violencias contra las mujeres, como el “problema mujer”.

En este capítulo acompañaremos el relato de las relaciones de pareja de dos mujeres e intentaremos describir como la experiencia de participación política comunitaria de las mujeres les ha permitido transformar su visión de sí mismas y adelantar acciones que permitan el buen vivir (*wet wet fzxinxi*) de las mujeres indígenas nasa. Mostraremos como tensionan a partir de sus experiencias ciertos lugares que la comunidad les otorga a las mujeres nasa y a su reflexión sobre sus propias experiencias de vida. Mostraremos como estas acciones orientadas a mejorar la vida de las mujeres las ha llevado a poner en contradicción los mitos y el conocimiento tradicional que erige narrativas de legitimar la violencia específicamente sexual contra las mujeres indígenas. Finalmente presentaremos una historia de reflexión sobre el acto de consciencia de la violencia que padecen las mujeres (rescatando su agencia y su compromiso con el proceso político organizativo de la comunidad indígena), seguidamente de una síntesis de la autocrítica que el programa ha realizado a la Jurisdicción Especial Indígena de la *Çxhab Wala Kiwe* en la procura de buscar equidad y defensa de los derechos de las mujeres indígenas dentro de los territorios indígenas.

2.1 Representaciones en transformación: el “problema mujer”

Durante el segundo semestre del 2015 fui invitado a participar en la presentación del modelo y discusión de resultados de la Encuesta Piloto Experimental sobre Economía y Sociedad Nasa en el municipio de Toribío (EPEESN) que había sido aplicada en los tres resguardos y en la zona urbana de Toribío, Cauca²⁸, y que sería aplicada también en los municipios de Caldono y Jambaló²⁹.

Quiero señalar esto por lo importante de esta actividad para considerar desde una perspectiva no etnográfica, la situación de la mujer indígena que se planteaba para el territorio de Toribío, y que para los investigadores del proyecto se esperaba encontrar con variaciones en Jambaló y Caldono, en función de las particularidades económico-productivas (relación con el comercio, el uso de la tierra (CASTAÑO, 2016), el mercado externo y la producción de cultivos ilícitos), en lo político-organizativo (legitimidad del cabildo ante las comunidades, capacidad de gobierno de las autoridades indígenas e intensidad de las acciones del conflicto-resistencia) y en lo cultural (uso y permanencia de la lengua y de formas del hacer propias).

La situación general de las comunidades indígenas de Toribío muestra un aumento considerable de la expansión de la cobertura del sistema escolar básico y secundario con una participación significativa de las mujeres, alcanzando mayores niveles educativos y mayor número de años promedio de educación en comparación a los hombres. Este crecimiento en la participación de la población en el sistema educativo es más acelerado en los últimos 25 años, al compararse las estadísticas censales de 1993, 2005 (URREA, 2012) y las de la EPEESN (URREA et. alt., 2014).

²⁸ Encuesta realizada por el grupo de “Estudios étnico-raciales y del trabajo en sus diversos componentes sociales” de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle y el Centro Nacional de Consultoría. Contó con el apoyo del Centro de Educación Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad (CECIDIC), y se realizó a petición de la alcaldía municipal de Toribío con financiamiento de la Fundación Ford.

²⁹ Con apoyo del Proyecto Global - Jambaló y la Asociación *Sat Tama Kiwe* de cabildos de Caldono. El objetivo era acompañar el proceso de capacitación de encuestadores y que me permitiera de manera indirecta acercarme a las autoridades indígenas de estos municipios y a los comuneros para indagar por las actividades y acciones que venía desarrollando desde el Cabildo de Familia y desde el Programa de Mujer a nivel local. La encuesta es coordinada académicamente por Fernando Urrea, y asesorada técnicamente por José María Rojas. Este último un conocedor de las situación de conflicto por la tierra de los indígenas del norte del Cauca y de las condiciones de vida de las comunidades indígenas rurales y sus estrategias económicas, social y políticas de supervivencia (ROJAS, 2012)

O sea que los efectos de la incorporación al sistema educativo los había sentido la sociedad nasa de manera diferenciada: las generaciones actuales menores de 35 años habían sido expuestas de manera mucho más marcada a las influencias propias que el sistema educativo organiza de manera local en el municipio. Esto a la vez convergía con el triunfo político en las elecciones de alcalde municipal en 1993, por parte de una alianza entre grupos políticos de “mestizos” y el proyecto indígena de los cabildos, en el marco de la conocida alianza “Movimiento Cívico”³⁰. La sociedad rural indígena de Jambaló que habían estudiado María Teresa Findji y José María Rojas a comienzos de los 80 (FINDJI y ROJAS, 1985), no se parecía en mucho al panorama de hoy en Toribío. Los cambios habían sido sustantivos y las consecuencias nada despreciables.

La entrada de una gran parte de la población al sistema escolar, el crecimiento demográfico sostenido pero con una estructura en proceso de transición demográfica, y sumado a ello un aumento de la presión sobre la tierra, por efectos del extractivismo y la guerra, mostraban a la vez transformaciones en las estrategias productivas y de migración-desterritorialización. Por un lado la entrada de los niños-as y jóvenes y jovencitas a la escuela era la salida de ellos de las actividades de “la finca” o de ayuda en las labores de la casa y la huerta, por lo menos durante una buena parte de la jornada diaria. La pregunta que resultaba era ¿quién estaba realizando ese trabajo? Las mediciones sobre cantidad de tiempo dedicada a las labores cotidianas de la finca mostraba la altísima participación que tenían las mujeres mayores de 40 años en la producción de alimentos para el autoconsumo, para el comercio, en las actividades del cuidado y limpieza de la casa, en el cuidado de los niños y de los animales de corral. Ocurría un fenómeno de auto-explotación con la intensificación del trabajo, por sustracción de fuerza de trabajo disponible para las actividades (URREA et. al., 2014). Esto tenía una consecuencia evidente: pues aunque las mujeres estaban teniendo expectativas de vida mayores que los

³⁰ Para un análisis de la historia política del Movimiento Cívico en Toribío (CHILITO, 2005). La dinámica inter étnica-racial en esta región del Cauca esta región del Cauca se puede observar en (CASTILLO, et al., 2009). Con todo, la idea de mestizaje en esta región y en particular en Colombia tiene significativas diferencias contextuales, mas comportan lógicas semejantes a las descritas por SCHWARCZ (2012).

hombres de los tres resguardos (lo que es común en muchas sociedades pero que se intensifica en un escenario de violencia armada y de conflictividad por riñas cotidianas entre hombres), las mujeres hacían más consultas médicas tanto al sistema occidental como al médico tradicional y manifestaban sentirse más “enfermas” que “aliviadas”. El coordinador de la encuesta había contado una anécdota sobre el día en que presentó algunos de estos resultados ante un grupo de funcionarios de la alcaldía municipal, uno de ellos había manifestado: “por eso, es que las mujeres se quejan mucho”. Había algo importante aquí y era exactamente lo que denominan algunas autoridades y comuneros del *Çxhab Wala Kiwe*, “el problema mujer”. Esta expresión es también usada de forma peyorativa para denominar al importantísimo Programa de la Mujer de la ACIN, o simplemente Mujer-ACIN.

El así llamado “problema mujer” no es más que la manifestación concreta de las demandas colectivas de las mujeres a la comunidad indígena y en particular a las autoridades comunitarias. En un escenario de transformaciones concomitantes, de inclusión relativa de las comunidades indígenas dentro de las estructuras institucionales del estado con autonomía de gobierno y jurídica pero en el mayor abandono presupuestal, de la entrada de manera precaria en las lógicas de la economía de mercado y de la reivindicación colectiva de los derechos indígenas como política cultural; las mujeres indígenas también se han transformado, y no era para menos.

“Antes de los 80”, como me decía un mayor, las cosas eran diferentes. En todo, hasta en la selección de la esposa para el hombre. Una práctica tradicional de las alianzas familiares casi perdida por completo hoy. Y como dijo una de las coordinadoras del programa “es que eso era muy duro que le escogieran el esposo a una, imagínese que le dieran un indio viejo y feo”. Lo que puede ser entendido por muchas de ellas como una conquista. Otra conquista importante a destacar tiene que ver con la incorporación del concepto de violación como forma de violencia contra la mujer, lo que ha llevado a los cabildos de familia de cada resguardo, coordinadoras del Programa Mujer, y autoridades del cabildo a emprender acciones concretas de para la identificación de casos de violación, la prevención de

comportamientos vejatorios, la condena comunitaria a las violaciones de niñas, niños, mujeres y hasta de hombres, como suelen decirlo en algunas comunidades. La condena pública de las “vacas muertas” y la persecución a los “espíritus de mojado”, son una política de la organización reivindicada por el Programa para garantizar la eliminación de las violaciones colectivas o individuales que han padecido muchas mujeres indígenas aún dentro de sus territorios.

Hace por lo menos unos 35 años las mujeres indígenas nasa vienen transformándose también al ritmo de transformación de sus comunidades y de su organización política. Existe hoy en día un grupo de mujeres que ocupan cargos dentro de la burocracia indígena, dentro de la guardia indígena, en los sistemas de salud propio y “occidental” en sus municipios, dentro de las administraciones públicas, en el sistema educativo de los territorios indígenas y hasta fuera de ellos, en el comercio, son profesionales universitarias y algunas alcanzan niveles de maestría. Próximas – de una forma muy particular y completamente novedosa en la vida indígena- a la institucionalidad indígena y a la participación política del movimiento indígena local y regional, hacen parte de las nuevas generaciones de lideresas y líderes indígenas. En muchos casos ellas ya han establecido redes con otras mujeres indígenas del país y en otros casos hasta con lideresas indígenas de otros pueblos indígenas de América.

En la actual coyuntura política que viven el país, la región y en particular los territorios indígenas, el campo de acción de las compañeras ha estado ligado a la defensa del territorio, la protección de la familia y la denuncia de la intensificación del conflicto armado en sus territorios a manos de las fuerzas insurgentes y de las fuerzas del Estado; han señalado con vehemencia los efectos particulares de esta violencia hacia las mujeres y sus familias y apoyado decididamente todas las acciones organizativas para denunciar estos hechos. Es de resaltar su amplia participación en acciones de movilización: como mujeres, reivindicando necesidades particulares, y como comuneras, haciendo parte de la organización en su conjunto (TATAY, 2015, p. 207).

La transformación de la experiencia de estas mujeres se relaciona con la transformación de sus comunidades, con las transformaciones e invasiones a sus territorios, se relaciona con la transformación y revalorización de la “cultura” y el “lugar central” que ella allí se le guarda, se relaciona con la internacionalización de

la lucha indígena de los indígenas caucanos, pero también con lo relativo al reconocimiento colectivo cuando se ponen en cuestión “derechos de las mujeres”. En definitiva se manifiesta como una más de las estrategias nasa. Podríamos aquí parafrasear a Pablo Tatay para representar el sentido de la lucha del proceso político de las mujeres indígenas nasa, tomando como referencia su reflexión sobre la estrategia política del CRIC:

No es que el CRIC no esté de acuerdo en que se deba dar un cambio radical en las estructuras sociales y políticas del país, sino que es consciente de que esto no se logra de la noche a la mañana. La idea central es que el poder no se toma sino que se construye. De ahí que, en la estrategia de capacitación, se vuelvan prioritarios temas como el análisis de la correlación de fuerzas para ver qué luchas se puedan dar con buena probabilidad de éxito. Igualmente, es un componente imprescindible de todo taller de capacitación el análisis de coyuntura a nivel local, regional y nacional e incluso, internacional. La dirigencia se va formando sólidamente de acuerdo al nivel de responsabilidad que les corresponda (TATAY, 2015, p. 68)

Existe una expresión que escuche usar varias veces cuando alguna mujer indígena quiso contarme una historia dolorosa que se relacionaba con ser víctimas de violencia en general o en particular de pareja o intrafamiliar o que implicaba especialmente la vida sexual. Se trataba de la expresión “despertar” o “abrir los ojos”, lo cual era claramente referido a que en la situación anterior ellas estaban “dormidas”, “quietas”, “inmóviles” y “con miedo”.

2.2 “Y ahí fue que yo sentí que me había enamorado”

Cuando para el año 2008 presenté mi proyecto de investigación a un directivo de la ACIN para obtener su autorización para visitar el Proyecto Nasa y el Cabildo de Toribío, tuve la oportunidad de conocer sus impresiones y saberes sobre cuestiones que tenían que ver con la sexualidad, las relaciones de pareja, las formas afectivas de los nasa, el “amor”, entre otras. Sus afirmaciones me dieron a pensar que estas cuestiones realmente eran significativas y se venían constituyendo en problemáticas cada vez más manifiestas y que pesaban dentro de la gobernabilidad comunitaria.

Ante mi pregunta sobre la relaciones de pareja de los nasa y sobre los sentimientos mutuos, el directivo fue tajante en decirme:

“esas cosas del amor no son de los nasas (...) el amor y el fanatismo [son producto] de la modernidad (...) el amor es más bien entendido como el acompañamiento (...) no es la alegría de él o ella, no, sino de los dos con la tierra (...) no se dicen mi amor ni se dan tarjetas, eso pa’ qué? (...) [la formación de parejas solo adquiere sentido] para que el hombre y la mujer trabajen la tierra” (ARIAS y VITONAS, 2008, p. 6).

Cuando él se refería al fanatismo, estaba apuntando a los suicidios en crecimiento que se estaban presentando (y que aún hoy continúan), en muchos casos por consecuencias del “desamor”. Su respuesta para aquel entonces me había sorprendido porque no era exactamente esa la descripción del sentimiento de la relación de pareja que me habían descrito ya algunas de las mujeres indígenas nasa que había conocido en la ciudad de Cali. En ese momento me pareció adecuado organizar las experiencias de mujeres en la ciudad y en los territorios de resguardo como aconteciendo en mundos totalmente diferentes y que denotaban respuestas igualmente diferentes de las subjetividades femeninas.

Luego cuando hice parte del EAS tuve la oportunidad de escuchar muchas historias de los amores –y de los desamores- de las mujeres indígenas y sobretudo historias de la manera como ellas valoraban las acciones que los hombres como parejas tenían con ellas. Esas evaluaciones y reflexiones distaban mucho de esa primera explicación en torno que “el amor no existía entre los nasa”.

La mayora Carmen me contó la historia de cómo había conocido el amor: “ahora que hemos tenido confianza le voy a contar mi historia que no ha sido fácil”³¹. Me dijo que ella había sido “entregada” a su esposo, quien era joven y sin tierra para aquel entonces, pero que vivirían y trabajarían en la finca del papa de él: “allí sufrí mucha violencia, maltratos y humillaciones (...) hasta mi suegro quería pegarme”. Ella afirmaba que había sido engañada, que había sido “entregada” porque como “no tenía papá y mamá, pues la familia de él dijo que yo era la mujer que tenía que casar”. La mayora fue casada a los 15 años y a los 19 tuvo su primer hijo. La mayora había mencionado situaciones de violencia física, verbal, psicológica y sexual “todos

³¹ Nombre cambiado. La historia narrada corresponde a una larga conversación que tuve con la mayora la ultima semana del mes de octubre de 2015. Las circunstancias de la misma no me permitieron hacer una grabación del audio, de esta forma los apartes de la entrevista que cito corresponden a mis notas de diario de campo.

los días que regresaba de trabajar en la finca me esperaba una paliza (...) eran muchos golpes, y después hacía como si nada hubiera ocurrido, empezaba a hablar normalmente o me cogía para tener relaciones”.

Después de su primer embarazo la mayora decía que él había empezado a alejarse de ella. Decía:

“los dos hijos mayores son alejados de él porque nunca fue próximo a ellos (...) no compartía un domingo con la familia, se iba a jugar futbol y a tomar (...) cuando a veces yo salía con él, yo era por allá atrás como alejada, como si a él no le gustara andar conmigo y con los niños (...) como si no le gustara que la demás gente supiera que el tenía esposa e hijos (...) se ponía a tomar y cuando llegaba a la casa me pegaba (...) cuando yo salía me daba cuenta de todo lo que él hacía, porque era muy mujeriego (...) eso era lo que me decían en la vereda (...) estaban esas mujeres que trabajan en la ciudad [refiriéndose a las empleadas del servicio del hogar que trabajan en las ciudades] y que vuelven, y pues ellas se ven bonitas y como están a la sombra [a diferencia de las de la finca que trabajan al sol] (...) Eso me producía mucho dolor porque sentía que él no me valoraba. Yo me sentía muy mal, sentía que yo era la culpable de que el fuera así (...).

Mi suegro era médico tradicional. Yo lo que termine dándome cuenta es que con las plantas le tapaba todo lo que él me hacía, para que no me diera cuenta o para que no me quejara o para que no pensara en irme de la casa. Porque con las plantas se pueden hacer muchas cosas”.

A principios de los años 90 el INCORA había comprado algunas tierras para ser anexadas a algunos resguardos donde vivía la mayora, de esta forma y por herencia de su padre ella había recibido un “pedazo de tierra”³². Con los proyectos del INURBE consiguieron algunos recursos y materiales para construir un “ranchito”. Esta casa, ahora de propiedad de la mayora, sería la nueva morada de la pareja. En estas condiciones, y aunque la violencia no había cesado si se había disminuido considerablemente, la mayora empezó a participar de manera más asidua en el proceso político organizativo de su comunidad. Allí había conocido al mayor Cristóbal Secué Tombé, importante líder comunitario asesinado en el año 2001 por

³² En ese momento le pregunté a la mayora por su padre y porque me había mencionado anteriormente que no lo tenía. Ella me respondió que la verdad era que su padre y su madre (quien había muerto primero) no tenían tierra y que era por eso que la habían entregado a la familia de su esposo que si tenía tierra. Era a esa situación a la que ella refería cuando mencionaba que “no tenía quien la protegiera”.

las FARC. Según su relato el mayor le había animado a seguir formándose en el proceso y al saber que ella estaba también en proceso de formación con un médico tradicional, le había animado a que continuara. Ella había decidido aprender y procurar los conocimientos espirituales y del uso de las “plantas medicinales” con un mayor de Caldono. “Caminaba durante 5 horas desde su casa para ir a acompañar al mayor en rituales, armonizaciones y en la búsqueda de las plantas (...) así fue como fui cogiendo fuerza y aprendí a orientar”. No tuvo apoyo de su esposo: “el como hablaba tan bonito de la espiritualidad, yo pensé que me iba a apoyar, pero no, antes fue peor. Me decía que yo me iba por allá era a conseguir otro hombre”.

Después de algunos años y de su certeza de:

“haber sentido el llamado de los espíritus (...) [porque ella] había tenido la visión desde muy joven y que el mayor me hubiera dicho que tenía la fuerza, fue cuando me dieron las herramientas (...) empecé a orientar en mi comunidad, empezaron a buscarme las personas y me reconocieron en la comunidad”.

Aunque ese mismo reconocimiento le habría traído envidias de otras mujeres, la mayora empezó a participar del equipo de médicos tradicionales del cabildo. Allí tuvo la oportunidad de compartir con otro médico tradicional de su vereda:

“conocí a un hombre que coordinaba el grupo. El me trataba muy bien. Un día se puso a llorar conmigo y yo le dije que si le inspiraba confianza que me contara lo que le pasaba. Me contó problemas en su relación de pareja. Se sentía violentado por ella. Me dijo que sabía de mi situación con mi esposo, de la violencia y el maltrato. Yo sentía mucha atención de parte de él hacia mí. (...) Él me recogía, me llevaba a hacer ofrecimientos a partes lejos de aquí y me volvía a traer a casa. Un día yo le pregunté ¿que el por qué era así conmigo?, y él me respondió que yo le gustaba. A mí me dio un susto que él me dijera eso, pero a mí también me gustaba él. (...) A pesar que yo era médica y trabajaba en el cabildo las ofensas de mi esposo continuaban (...) el otro mayor me propuso que continuáramos una relación. Yo tuve mucho miedo de esa propuesta; yo no sabía qué hacer. El me insistía y yo terminé aceptando, pero yo le dije que teníamos que separarnos y comenzar juntos. Mientras tanto nuestra relación seguía. Yo me sentía muy mal, como que creía que eso era pecado, estar con dos hombres al mismo tiempo. Eso no estaba bien, pero yo me sentía muy feliz. Yo me sentía muy enamorada de él porque era muy especial conmigo. Me llamaba todos los días y me preguntaba como estaba. Y conversábamos. Y ahí fue que yo sentí que me había enamorado”.

Su nueva relación empezó a hacerse evidente para muchos en la vereda. Comenzaron los problemas con la esposa de su amante. Y también con su esposo, aunque ella me dijo que “yo ya le había dicho que no quería nada más con él”. Por esos días la mayora había sufrido un accidente y su amante no había ido a visitarle ni se había preocupado por ella. Su esposo en cambio había sido muy cuidadoso con ella en el hospital. “El lloró y me había pedido perdón por todo lo que me había hecho, y que él no quería perderme (...) yo le dije que ya lo hecho, hecho está”. Ella había intentado volverse a ver con su amante, quien había decidido dejarla y continuar con su relación, “que ya no podían seguir más”. Ella se sintió muy mal, “lloré tres meses en mi casa, fue una decepción muy dura (...) yo estaba enamorada de verdad, era la primera vez que sentía amor; aun lo sigo amando aunque ahora esté con mi esposo nuevamente”.

Este relato resulta significativo para valorar los procesos de subjetivación que vienen aconteciendo en algunas mujeres de las comunidades nasa. No se trata aquí de una historia romántica, simplemente. Se trata de la reflexión propia de su experiencia de vida. Del anhelo de una vida donde podía amar y sentirse amada. De la forma de imaginar una relación de pareja, que no en contra de los valores comunitarios o de las dinámicas político organizativas, pues la mayora hacía parte de los programa locales de uso de la medicina tradicional en sus comunidades; muy por el contrario se trata de las negociaciones prácticas que las mujeres hacen en sus relaciones de pareja y donde se hacen evidentes sus demandas por formas menos violentas, más solidarias y donde se exige un reconocimiento de su lugar y su papel trascendental en la comunidad

2.3 “Despertar”, “abrir los ojos”.

La compañera Bertha Rivera es una de las miembros del EAS. Es una mujer oriunda de Jambaló, madre de dos hijas, separada de su esposo y actualmente en una relación sentimental con un hombre algunos años más joven. Actualmente ella es la encargada de la formación de la “Escuela de Derechos Humanos y Participación Política de las Mujeres Indígenas” y de la formación y acompañamiento que se

realiza a las pequeñas productoras del programa de producción propia “Mingalerias” del Tejido Económico Ambiental de la ACIN. Durante los días que participaba de los programas de formación del Programa Mujer tuve la oportunidad de acompañar a Bertha y compartir algunas actividades de formación que impartíamos juntos a las mujeres indígenas. Bertha se había formado recientemente en el marco de un proyecto financiado por la cooperación internacional en el tema de derechos de las mujeres indígenas, derechos humanos y participación política de las mujeres, y era a partir de esa formación que se había convertido en formadora de jóvenes mujeres de los territorios de Resguardo.

Fotografía 6. Pendón del Programa Mujer para campaña contra la violencia hacia las mujeres

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

Tuve una sensación de mucha consternación cuando escuche a Bertha contar su propia historia de violencias vivida con su esposo. Cuando intentábamos contar a las mujeres como había múltiples formas de violencia que se ejercían contra las mujeres, ella misma relataba una a una las formas de violencia que había sufrido, a veces citando algunos otros ejemplos, hasta reconocer que había sido sometida a tener relaciones con su esposo en estado de embriaguez y sin ella quererlo. Ella misma llamaba a esto violación. La constante en su relato era que ella sentía mucho

miedo: miedo de ser abandonada con sus hijas, de no poder continuar sola, de quedar desprotegida, de no poder volver a conseguir alguien con quien compartir, miedo de lo que pudieran decir en su casa o en su vereda si ella se quejaba de lo que le ocurría.

El ejercicio que realizábamos intentaba concientizar a las mujeres que muchas prácticas muy cotidianas con sus esposos u otros hombres en la comunidad, en realidad se constituían en formas de violencia y abuso contra las mujeres, y que esas situaciones se padecían de esa manera justamente porque se creía que las mujeres eran así. “Pa eso es marido pa que pegue”, era una de las frases que se discutía en las jornadas para deconstruir la idea que el “marido” tenía una suerte de poder para golpear a su esposa “porque ella debía aprender”.

Llegaba un momento en que era necesario explicar los mecanismos que las mujeres tenían para poder enfrentar estas situaciones. Para ello el Programa había diseñado una ruta de atención en los casos de violencia al interior de los hogares. Lo primero que remarcaba Bertha era que ella para poder denunciar había tenido que “despertar”, “abrir los ojos”. La metáfora de despertar también había sido usada por la mayora Omaira Medina para explicarme que el proceso de organización de los indígenas en el Cauca había acontecido cuando los indígenas habían “abierto los ojos” y se habrían dado cuenta de la situación de sometimiento a que los terratenientes y autoridades locales tenían sometidas a las comunidades con el pago de terraje en sus propios territorios. Que habían leyes que protegían a los indios y que determinaban que esas tierras eran de ellos y se las habían robado.

El proceso de “despertar” es uno de los objetivos latentes del Programa en sus actividades de formación. En algunos casos las mismas mujeres hablaban de casos de mujeres “dormidas” que se dejaban pegar del marido y no se quejaban en el cabildo. De esta manera motivar a las mujeres para que “pusieran la queja en el cabildo” no era, como quería hacerse ver, el incremento del “problema mujer”. Muy por el contrario era una acción de las mujeres producto de la toma de conciencia a partir de la reflexión de las mujeres en torno a querer una vida libre de violencias y en procura de la armonía y el equilibrio necesario para el buen vivir (*wet wet fxi'zenxi*).

Fotografía 7. Diseño de cartilla de la Declaración de la Primera Asamblea de Mujer del Norte del Cauca, realizada en la vereda Bellavista, municipio de Caloto, los días 8, 9 y 10 de julio de 1993.

Foto: Waldor A. Botero – Archivo Programa Mujer-ACIN

El “despertar” y “abrir los ojos” fue importante para que las comunidades indígenas del norte del Cauca comprendieran el lugar excluido de sus propias tierras. La metáfora de esta manera ha sido re-elaborada por las mujeres para tensionar las relaciones al interior de las comunidades demandando una vida libre de violencias, a la misma vez que reivindican que esta es una política que es propia de la resistencia indígena. Esa nueva formulación considero debe ser entendida como una apropiación activa de las técnicas de la resistencia del movimiento indígena para movilizar el proceso político de las mujeres indígenas. El efecto de esa tensión se refleja en la ambigüedad que para ciertos dirigentes hombres significa el Programa Mujer, en la medida en que este apela a las mismas estrategias del movimiento indígenas más amplio para hacer saber y poner de plano sus legítimas demandas aún dentro del mundo indígenas.

2.4 El Testimonio da Sofia

Sofia es una mujer que en la época en que la conocí tenía más de 40 años³³. Fue por el año de 2008 cuando visité la oficina del Programa Mujer del Proyecto Nasa

³³ Nombre modificado e informaciones personales omitidas para protección de la identidad de la entrevistada.

en Toribío. Vivía en una casa campesina en una vereda próxima al centro urbano con su esposo, dos hijas y un hijo. Tuvo una experiencia de migración a la ciudad de Cali donde llegó con unos 13 años para trabajar en el servicio doméstico de una familia de clase media. Trabajó en esta ciudad durante unos 15 años, de los cuales 8 o 9 fueron en la casa de esta familia que ella referenciaba como la “más importante”³⁴. Después de ese tiempo ella regresó al Resguardo.

Yo y mi colega Flor Vitonas estábamos allá en la casa de Sofía porque queríamos conversar con ella sobre su experiencia de migración a la ciudad y como esa experiencia había transformado su visión de la comunidad y de ella misma. Nos sentamos en el frente de la puerta principal de su casa en unos troncos de madera dispuestos allí para sentarse y tomar descanso en las tardes al llegar a casa.

Sofía nos contó un relato de su historia de vida. Tal como ella fue narrada o por lo menos como pudimos comprenderla en aquel entonces, habría modificado nuestra percepción sobre la situación. La mía y la de mi colega. Y fue fundamental para plantearnos nuevas preguntas y además emprender un trabajo que ya lleva bastante tiempo en procura de acompañar y trabajar con las mujeres de las comunidades del norte del Cauca. La historia fue fundamental para replantearnos nuestro quehacer y para salir de lugares comunes, folclóricos unas veces y cristalizadores en otras, sobre el lugar de las mujeres indígenas en la comunidad.

El relato de Sofía interpelaba directamente lo que podíamos llamar de políticas de género, en la medida en que mostraba las relaciones y el juego que las mujeres tenían en él. De alguna manera alumbraba el margen de la acción que las mujeres indígenas consiguen tener en los diferentes escenarios que ellas transitan (ORTNER, 2007). El relato señalaba como Sofía había entendido la situación del abuso sexual al que había sido sometida de niña por su padrastro, pero además presentaba una más de las formas como las mujeres indígenas iban consiguiendo una conciencia crítica de las situaciones de “violación”, como ella misma lo afirmaba. Sofía sabía de nuestro interés por conocer la historia de las mujeres que regresaban a los territorios, después de escuchar nuestra presentación formal sobre el proyecto

³⁴ Las frases asignadas a Sofía hacen parte de las notas de campo que pudimos elaborar con mi colega en la noche posterior a la conversación con Sofía, consignadas en el informe de campo (ARIAS-BOTERO y VITONAS, 2008)

que desarrollábamos, Sofía llamó a sus hijas y pidió para ellas permanecer en la conversación. Sofía les dijo: “hijas vengan acá, voy a contarles una cosa que quiero que ustedes escuchen”. La presencia de sus hijas modificó las posibilidades de la conversación en un primer momento. A pesar de mi presencia como hombre, Sofía había decidido transformar nuestra conversación en un acto de transmisión de conocimiento entre mujeres de una verdad dolorosa.

En seguida Sofía dijo: “yo quiero que ellas escuchen esto para que ellas aprendan que eso no está bien (...) y que no debe volver a ocurrir con las mujeres de la comunidad”. La situación se tornaba un poco tensa porque parecía el preludio que aunque traumática en el pasado continuaba en el presente de su vida. Sofía dijo: “yo fui violada por mi padrastro”. La frase fue directa, y aunque parecía esa una reacción de

Sofía misma nos explicaba que su participación en el Programa Mujer como parte de la lucha para que estas cosas no vuelvan a acontecer en la comunidad y para procurar a los hombres que las cometen. Estábamos a un día de asistir a una asamblea de juicio de un caso de “violación”. Esa era la forma como las mujeres se referían de firmeza y actitud, Sofía comenzó a llorar. Ese fue un momento muy difícil para mí y por lo visto también para mi colega. Sus hijas se mantenían en silencio. Una de ellas se aproximó más a la madre.

Sofía nos explicaba que la participación actual en el equipo del Programa Mujer como parte de su lucha para que “estas cosas” no volvieran a ocurrir en las comunidades contra las mujeres y para dar una sanción ejemplar a las hombres que las cometen. Hablar de violación era muy importante porque mostraba que las mujeres habían producido esa forma de denominar un acto que antes no era así denominado. Esa era una noción totalmente alienígena, venida de “afuera” del mundo Nasa, pero las mujeres organizadas la reivindicaban como parte de su estrategia para conseguir una vida más armónica y menos violenta. Sofía nos explicaba que ella había aprendido que eso era así y que estaba mal hecho porque su patrona en la ciudad se lo había explicado. Sofía contaba que ella sufría mucho cuando habían acontecido estos hechos y que siempre pensó que había sido su culpa. Su madre nunca le dio créditos a su versión y también la culpó. Sin embargo

lo que me parece importante resaltar en este punto es que había sido en una experiencia de “afuera” donde Sofía había aprendido esta nominación como una experiencia personal de transformación (“ella me había hecho saber que yo no era culpable y que podía continuar”), justamente en un momento donde empezaban a producirse transformaciones al interior de la comunidad para institucionalmente dar una respuesta a estas situaciones transformándose en la manera misma de comprender su propia realidad (desde “adentro” del territorio).

La experiencia de no haber recibido crédito de su madre a su versión de los hechos parecía dejar uno de los recuerdos más amargos de lo sucedido. De alguna manera ella insinuaba que la madre había preferido mantener su relación con el marido, en vez de asumir una actitud de madre protectora de su hija. Su madre era una mujer viuda porque su primer esposo, el padre de Sofía había sido asesinado en acciones del conflicto armado. Ella había pues encontrado un nuevo esposo y un “padre” para Sofía. La vulnerabilidad de una mujer campesina en los territorios de la guerra es mayor si ella no tiene un esposo, puede quedar expuesta a abusos mayores. Esa era su alternativa única: una mujer prefiere un esposo, que es maltratador y golpea y abusa de sus hijas, que quedarse en casa sola con sus hijas e hijos sin una figura masculina proveedora. Parecía que ese reconocimiento de Sofía actuaba como un “conocimiento venenoso” a la manera como lo interpreta Veena Das (DAS, 2007).

“Yo me quería suicidar”, nos dijo Sofía en presencia de sus hijas. Parecía que toda forma de vínculo básico en su mundo, estaba perdido para la pequeña niña indígena. Su madre no había creído en ella y su padre le había dicho que si ella hablaba nadie iba a creer en ella. En la institucionalidad del cabildo, nos decía Sofía, no existía el Cabildo de la Familia³⁵ o el Programa Mujer, o claramente ella no sabía a quién acudir en esta situación. La madre protegía la honra de la familia evitando denunciar a su esposo, pero a cambio se imponía un régimen de violencia sexual al interior de la casa.

³⁵ Para una descripción específica de las actividades desarrolladas en los Cabildos de familia, véase VITONAS, 2014.

Sofía se fue a la ciudad con ayuda de un hombre que conoció la situación, y según ella “la salvó de cometer una locura”. EL hizo un contacto con una mujer que le consiguió un empleo en la ciudad. Al comienzo no fue fácil. Sofia no sabía hacer bien las labores de limpieza, cuidados y usos de la cocina, o por lo menos no de la manera en que lo demandaba una familia de clase media urbana. Ella tuvo que se adiestrada en esos menesteres y fue despedida inicialmente en dos casas por no aprender rápido. Finalmente llegó a la casa de la patrona que nos había mencionado. Allí decía, había recibido un tratamiento más amable, y en donde no la juzgaban por ser “india”. Allí aprendió a cocinar de una manera que decía “ahora le gusta mucho” a su “marido”. También aprendió el uso de electrodomésticos electrónicos, conoció el cine y le fueron enseñadas técnicas anticonceptivas por “la patrona” que era enfermera. Continúo sus estudios secundarios en “la nocturna”, después de su jornada de trabajo y con apoyo y motivación de “la patrona”. Pero sobretodo y como nos lo refirió en varias ocasiones, aprendió a tener “cariño” por ellos, que se habían vuelto “como su familia”. Especialmente por el hecho que le habían enseñado “que ella no tenía la culpa de lo que le había pasado con su padrino”. Sofía contó todo a su patrona. Su afirmación era clave porque permite entender el sentimiento de deshonra y vergüenza que una mujer indígena siente (y en general para cualquier mujer) cuando ha sido violada y que su familia no creen en los acontecimiento por la importancia de la figura masculina-paterna en la familia. Pero también resaltaba otra cuestión en su relato, y era que había una imposibilidad de acusar al violador, su padrastro, con el cabildo, dado el hecho que este tenía una relación de compadrazgo con el gobernador de aquel entonces, lo que para ella era evidente hoy “que no hubiera dejado que fuese juzgado”.

Esto último lo decía Sofia porque resaltaba que aún seguía siendo motivo de impunidad en muchos casos de “mojanos” y “vacas muertas” en la comunidad-

2.5 El mito del mojado: las experiencias del miedo y las estrategias colectivas de las mujeres para enfrentar la violencia sexual

De muchas formas y en distintos escenarios escuche a las mujeres indígenas manifestar el miedo que las albergaba desempeñar actividades en sus

comunidades: desplazarse por un camino solas, hablar en público, denunciar situaciones de violencias contra ellas mismas o contra sus compañeras, entre otras. Ahora, aunque esto definitivamente las cohibe de sobremanera, las mujeres indígenas participan de manera muy activa en todas las actividades comunitarias, en algunos casos en actividades que no son muy visibles: la logística de las asambleas, la preparación de los alimentos, la limpieza, la cargada de la leña, el cuidado de la huerta, en las mingas comunitarias, en los rituales, en la orientación espiritual, en las recuperaciones de tierra, en la crianza de la siguiente generación de comuneros y comuneras. En menor proporción, aunque cada vez más en aumento, las mujeres nasa también participan de las que podrían considerarse las actividades “estratégicas”: en la guardia indígena, postulándose y siendo postuladas como autoridades comunitarias, en la planeación comunitaria, en la orientación para la toma de decisiones y en la participación política en particular.

Este proceso viene haciéndose cada vez más evidente desde que la estrategia político organizativa de las comunidades indígenas del norte del Cauca se ha fortalecido, y definitivamente ello tiene que ver también con el fortalecimiento de la organización política de las mujeres.

No se trata aquí de trazar una cronología del proceso que llevó a las mujeres a cuestionar lo que desde “afuera” podríamos considerar como violencia sexual. Se trata más bien de señalar las estrategias que las mujeres han desarrollado para nombrar y renombrar las formas de opresión a las que se han visto sometidas, en este caso en particular las que tienen que ver con la práctica de someter sexualmente a mujeres desprotegidas.

La cosmovisión tiene una forma de nombrar estos sucesos. Se trata de los ataques del espíritu del mojanos.

SXÍ “Espíritu que transforma”. Este espíritu permanece en aguas acantiladas, se aparece en visión en forma de bolitas de piedra, permanece saltando en vaivén, al que ve esta visión si tiene cuerpo para esto y si no se purifica se vuelve NASA SXÍ “Mojano”. A la persona que tiene esta visión a las seis p.m. le sale uñas de perro y pelo, ya transformado recorre en las noches robando carne, mote y gallinas. Antes de amanecer nuevamente se convierte en humano. Estas personas sufren mucho porque son detestados en la comunidad. Los ojos de estas personas son similares a los de los perros. Hay lugares en donde las personas por visiones de las piedras de mojanos se convierten en diferentes animales como burro, caballo, tigre y

mosca. Cuando un moicano se enamora de una persona le persigue, lo asusta y hasta l@ puede violar.

A este espíritu se le relaciona con el ECX “Espíritu travieso” o veloz, por eso al zorro se le dice ATALX ECX y se lo relaciona con ECX U’Y “Viuda”/ ECX PIHC “viudo”. Es como la personas libre, listo para apresar (YULE y VITONAS, 2010, p.135).

El espíritu que transforma hace parte de los “espíritus guardianes”, seres de *Nasa Txiwe* (Tierra de los Nasa o “*Nasa Kiwe*” según la ortografía con que se escriba) “protectores, guardianes y guías” que constituyen “clases de fuerzas” de la madre naturaleza (YULE y VITONAS, 2010). Según me lo contó una mujer, esta historia se relaciona con las fuentes de agua (lugares sagrados para los nasas) y las piedritas de oro que saltan en ellas. Cuando los colonizadores se dieron cuenta que existían estos lugares donde piedritas de oro saltaban, quisieron llegar hasta ellos para tomarlas. Los médicos tradicionales se apuraron a esconder estos lugares para protegerlos de los de “afuera”.

De alguna manera los nasa vieron como los colonizadores se “transformaban” por la avaricia del oro. Esa misma transformación parece estar relacionada con la que colonizadores (los de “afuera”) tomaban a las mujeres jóvenes y las accedían sexualmente de forma violenta, como lo recuerda la historia oral. Para los nasa esto tenía que ver con que para ellos las jovencitas a los 12 años ya eran potenciales esposas, ya sabían las artes del cuidado de la casa, la preparación y la repartición de los alimentos. Los colonizadores accedían sexualmente de forma violenta a las mujeres nasa jóvenes. Para las mujeres nasa esta fue la manera como la violencia sexual se instaló en sus comunidades y fue aprendida por los comuneros nasas. “El desequilibrio o el manejo equilibrado de estos poderes ocasionan la enfermedad o el bienestar” (YULE y VITONAS, 2010, p. 134).

La enfermedad se entiende así como una enfermedad comunitaria. Una desarmonización de la comunidad y de las comuneras y los comuneros. Es el resultado colectivo pero también personal de la violación. El “perro” que “roba” y “está listo para apresar” pero que “sufré mucho porque es detestado por la comunidad”, y por supuesto la mujer que es violentada y que como consecuencia queda con una marca indeleble que le produce mucho miedo, dolor y rabia. Como

lo relataba Sofía, ella “tenía mucho miedo de acercarse a un hombre y pensó que nunca podría hacerlo”. Es común entonces prevenir a las mujeres de caminar por ciertos caminos solitarios o en la oscuridad de la noche dado que puede atacarla un espíritu de mojanos. En algunos casos hasta se les culpa de lo sucedido por haber desobedecido la advertencia.

Por ejemplo existen ciertos lugares que se reconocen como “tierra de mojanos”, cuando pregunté el porqué, me dijeron porque “por allá hay mucho mojanos y han ocurrido muchas ‘vacas muertas’ ” (forma de denominar a las violaciones colectivas a las que son sometidas mujeres desprotegidas en algunas de las zonas más alejadas de los centros urbanos).

El Programa Mujer y el Programa Familia de la Asociación zonal y los Cabildos de Familia de cada uno de los resguardos hacen una campaña sistemática por denunciar, hacer seguimiento y exigir la condena ante la justicia comunitaria de “los mojanos” y las violaciones que comenten (porque es esa la palabra que las mujeres usan). La mayora Omaira Medina me dijo enfáticamente que “los mojanos” eran comuneros que tenían nombre, apellido, edad y que era necesario identificarlos y juzgarlos. Es que no son violadores. Esa manera de nombrarlos e identificarlos muestra una reelaboración que las propias mujeres han hecho de las situaciones de “enfermedad” de sus territorios y comunidades. Es una manera de redimensionar las afectaciones a la comunidad y en particular a las mujeres. Se configura como una retórica nueva que permite elaborar y enfrentar sus miedos. Pero es sin duda una retórica del dolor que se requiere elaborar para continuar la lucha por el bienestar de las mujeres (*wet wet u’y*).

No se trata simplemente de equilibrarlos y armonizarlos, no. Las mujeres nasa de ninguna manera consideran que esto sea mínimo o despreciable ni mucho menos, ellas reconocen la importancia del “análisis espiritual (...) de la consulta del *the’ wala* con el *ëkthe’ wala* “trueno” y otros espíritus (...) [para] preguntar las causas del hecho que produjo el desequilibrio”, para después del proceso de acusación, “pulseo” y defensa pensar las formas de corrección y curación (YULE y VITONAS, 2010, p. 151-2). Lo que las mujeres organizadas exigen de manera particular es la implementación de sanciones ejemplares que incluyan el “fueteo en el cepo”, el

calabozo propio o en “patio prestado” o el destierro para los violadores de todos los resguardos por igual, sanciones que en realidad generen efectos de contención a “los mojanos” y sus pretensiones de libertad para “apresar” a las mujeres.

Las mujeres indígenas organizadas creen que es deber de la Justicia Propia garantizar su tranquilidad y generar las condiciones para ellas poder vencer el miedo. Por eso exigen que las autoridades asuman un papel comprometido con la impartición de justicia en los casos de violencia contra las mujeres en particular, pero de manera especial enfocan los esfuerzos en la atención de los casos más atroces de violencia física (por ejemplo los feminicidios) y las violaciones.

Las mujeres indígenas organizadas y el Programa Mujer vienen desarrollando estrategias concretas de registro de casos de violencia contra las mujeres con la iniciativa de puesta en marcha de un observatorio de los derechos humanos de las mujeres indígenas. Con ello buscan ante todo visibilizar a sus autoridades comunitarias y zonales sobre la dimensión del problema de violación de derechos de las mujeres indígenas para sensibilizarlas en torno a la necesidad de tomar medidas. Las estrategias de registro les han permitido hacer seguimiento a los casos de mayor calado entre las comunidades y para las mismas mujeres: violaciones, violencia física extrema, feminicidio y desamparo. Ese seguimiento se hace bajo las precarias condiciones de un pequeño equipo y de las posibilidades de las mismas mujeres coordinadoras del Programa en los territorios de resguardo, que con su empeño y compromiso adelantan estas tareas. Por otra parte las mujeres organizadas se han empeñado en aprender técnicas de escucha y acompañamiento que combinan con estrategias propias de trabajo con los mayores tradicionales para armonizar y equilibrar a las compañeras que han sido víctimas de violencia. Esta estrategia es muy importante e intenta combinar técnicas de tipo psico-social y terapéuticas con estrategias culturales propias de armonización comunitaria, lo que además se constituye como una innovación increíble en la estrategia de trabajo con las mujeres. Pues por una parte permite a su vez la formación política de las coordinadoras y de jovencitas y jovencitos de las comunidades para la atención de situaciones de críticas de la comunidad, y por otra permite dinamizar los procesos de motivación de denuncia de las violencias sufridas

y desarrollar caminos o rutas de manejo de las mismas situaciones, todo dentro del marco de la justicia propia y del trabajo político organizativo de los cabildos, la asociación zonal y regional.

Las coordinadoras vienen a su vez desarrollando estrategias formativas en jurisdicción propia y de “afuera”, lo que les permite ir elaborando el dialogo intercultural desde una perspectiva propia que les permita aportar a sus propios procesos y posicionarse dentro del movimiento de mujeres nacional.

Fotografía 8. XIV Asamblea zonal del Programa Mujer-ACIN, vereda Las Palmas, Miranda.

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

2.6 Justicia propia para las mujeres dentro de la Jurisdicción Especial Indígena

A finales del mes de julio de 2015 se realizaría la Asamblea Zonal del Programa Mujer-ACIN, el máximo organismo de decisión de la comunidad, y de las mujeres en particular, en lo que respecta al programa: “lugar en donde se definen las políticas y orientaciones generales, se evalúa el proceso”³⁶. Se hacía en conmemoración de la mayora Carmen Ulcué, mujer líder del proceso indígena, sabia y bastante reconocida por su activa participación en los procesos de educación de indígenas como profesora, como promotora de salud, como gobernadora y como comunera. En esa asamblea se elegiría a la nueva coordinadora del programa para el periodo 2016-2017. Los preparativos de la asamblea ocupaban al equipo en toda su capacidad. Me invitaron al evento y hasta la fecha de su realización nos volveríamos a ver. La asamblea se realizó en la vereda Las Palmas, en el municipio de Miranda, desde el 28 al 31 de julio. Durante esos días nos concentramos en asamblea y en torno al fogón para debatir sobre los temas más importantes de intervención de Mujer-ACIN, para rendir homenaje a las mayores recuperadoras de tierra y a las jóvenes que siguen sus pasos, y para la elección de la nueva coordinadora.

Fotografía 9. XIV Asamblea zonal del Programa Mujer-ACIN, vereda Las Palmas, Miranda.

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

³⁶ Tomado de la presentación institucional del Programa Mujer – ACIN de Çxhab Wala Kiwe.

La asamblea fue una actividad muy interesante en la que tuve la oportunidad de participar. En ella se recogieron el grueso de los debates actuales de la situación y la participación de las mujeres en sus comunidades. Fue un espacio muy indicado para conocer a muchas mujeres que participan o participaron directa o indirectamente en el programa: antiguas y actuales coordinadoras locales, mujeres acompañantes psicoculturales para seguimiento a víctimas, antiguas coordinadoras zonales, autoridades zonales y regionales, mujeres, hombres y niñas-as de todos los territorios del *Çxhab Wala Kiwe*. Fue ante todo un espacio de reconocimiento para mí del equipo de Mujer-ACIN y su trabajo, pero también un espacio donde pude observar el tipo de discusiones que las mujeres estaban planteando para la intervención en sus comunidades con el fin de defender sus derechos.

En la asamblea tuvo lugar la presentación formal de los resultados del trabajo investigativo que había desarrollado el Programa Mujer en cumplimiento de uno de los mandatos que había surgido en la asamblea anterior. Se trataba del problema del acceso desigual de las mujeres a la justicia propia y de la relación de distanciamiento de las autoridades de las mujeres y sus reclamaciones.

Esta cuestión viene siendo uno de los ejes más importante de crítica de las mujeres organizadas dentro del movimiento indígena: la cuestión de la justicia comunitaria propia y la reclamación de los derechos de las mujeres en su seno y no en la justicia ordinaria. Desde ya cabe decir que este resulta ser uno de los hallazgos del trabajo de campo más importantes, porque definitivamente se relaciona muchísimo con las indagaciones respecto de la particularidad de la emergencia de un sujeto social y de una subjetividad particularidad en el marco de una sociedad específica y la producción de categorías sociales excluyentes intersectadas. Me refiero aquí a la importancia que ese tipo de análisis y ese tipo de críticas tuvieron en el surgimiento del *Black Feminist* y la *Critical Racial Theory* por parte de las feministas negras en los Estados Unidos³⁷.

Según me lo contaron algunas de las miembras del equipo de Mujer-ACIN durante las últimas asambleas, el tema del tratamiento diferencial por parte de las autoridades y la administración de justicia por parte de la comunidad había sido una

³⁷ En particular a la figura de Kimberlé Crenshaw (CRENSHAW (1989) citada por MOUTINHO, 2014).

constante. La ley colombiana da autonomía jurídica y administrativa del territorio a los grupos indígenas organizados en torno a un territorio (de resguardo indígena). Esa autonomía jurídica permite que las autoridades y la asamblea como máxima instancia comunitaria, impartan justicia comunitaria. En el caso de los resguardos nasa de la zona norte se ha conseguido paulatinamente en los últimos 25 años que cada uno pueda tener una oficina jurídica que hace asesoría al cabildo y tramita muchos de los casos de administración de justicia comunitaria. Solo en ciertos casos y por consenso, los juicios son llevados a asamblea comunitaria, donde a partir de juicios orales (defensa y acusación) se dicta sentencia tomando en cuenta la “voz de la comunidad” que en votación escoge la pena y el castigo para los implicados. No es momento de discutir sobre el sistema de justicia en particular, donde definitivamente hay muchas cosas que discutir y mejorar, como lo afirman las mismas autoridades indígenas de los territorios de norte del Cauca. Lo que me parece importante notar son las quejas y reclamaciones que las mujeres vienen haciendo a la forma como se imparte justicia.

En colaboración con CODACOP, el Programa Mujer realizó un diagnóstico sobre la justicia propia en general y sobre el acceso y tratamiento específico de las mujeres en su jurisdicción³⁸. Los resultados serían sistematizados por el Equipo de Acompañamiento y Seguimiento (EAS) y presentados por Nelson Pilcúe, especialista en Jurisdicción Especial Indígena formado en el CECIDIC y miembro del EAS.

Resaltaremos aquí algunas de los resultados de este diagnóstico presentado por las autoridades porque sin duda resumen bien la problemática que ha sido enunciada con frecuencia en las conversaciones con las mujeres coordinadoras locales y con mayores durante varios escenarios del trabajo de campo. Lo primero es que las denuncias son bajas, aunque han venido en aumento: no hay confianza en quien recibe la denuncia, existe un sentimiento de vergüenza por lo ocurrido y el escarnio comunitario (por ejemplo en el caso de violaciones o abuso sexual contra

³⁸ *El acceso a la JUSTICIA desde la mirada de las Mujeres*. Presentación realizada el 29 de julio de 2015 por el TEJIDO MUJER – ÇXHAB WALA KIWE “TERRITORIO DEL GRAN PUEBLO”, ACIN. Asamblea zonal Mujer-ACIN, vereda Las Palmas, Resguardo de Miranda, municipio de Miranda, Cauca.

las mujeres); situaciones de baja autoestima, miedo y dependencia emocional y económica; las personas que atienden las situaciones no están preparadas para ello y no hay confianza en la justicia propia prefiriéndose la actuación de la justicia ordinaria en ciertos casos.

Por el lado del registro de los casos y de la información de las investigaciones y los juicios realizados se encontró una bajísima sistematicidad en el registro y una dispersión poco ordenada de la información en los libros del cabildo: letra ilegible y casos registrados en varios libros sin numeración o relación entre ellos; archivada de manera inadecuada y donde se pudo constatar pérdida de información. No existe un mecanismo de registro específico de los casos de violencia sexual y no hay una ruta investigativa especial para estos casos. Todo esto hace parte de la falta de infraestructura general que padecen las instituciones indígenas para el ejercicio de su autonomía territorial y jurídica (mobiliario, archivos, computadoras, personal, etc.), lo que es un deber del estado garantizar para el pleno disfrute de los derechos diferenciados de las comunidades indígenas.

Al no existir una ruta de atención y registro, pues tampoco existe una estrategia de atención específica, ni institucional ni cultural, proliferando situaciones de falta de confidencialidad y re-victimización. Por el lado de la investigación el diagnóstico resalta “Los procesos de investigación son superficiales, demorados, insuficientes; No hay garantías de protección para los investigadores; [y] No se sabe investigar”. No en todos los cabildos hay un equipo jurídico para la investigación y cuando lo hay es insuficiente y carece de capacidades técnicas y culturales para el desarrollo de las mismas, “Se confunde declaración con investigación; No generan confianza, regañan, cuentan lo que saben”. Y más crítico aún, el diagnóstico señala que en el caso de muchas de las situaciones de violencia contra las mujeres y especialmente en las de tipo sexual, la comunidad y la autoridad al llamar a las mujeres de mentirosas en ciertos casos, termina re-victimizándolas, mostrando como “la comunidad ha mal interpretado la autonomía y autoridad”.

Finalmente cabe resaltar de este diagnóstico que:

- “no hay suficientes procesos de análisis de los casos por parte de las autoridades” y particularmente en los casos de violencia sexual, la disyuntiva entre qué justicia aplicar, si la propia o la ordinaria, es bastante manifiesta.
- Existe favorecimiento de los victimarios cuando este es próximo a las autoridades indígenas del momento o cuando tienen influencia sobre las mismas.
- Hay una confusión entre la “aplicación de remedio” y la “sanción” a la víctima, aplicando, por ejemplo, trabajo comunitario para delitos graves, cuando en la vida comunitaria es una actividad que obliga al comunero con su comunidad.
- No hay claridad sobre las instancias y rutas de atención, lo que deslegitima aún más la tarea del cabildo.
- No existe una estrategia de seguimiento a las víctimas y menos aún una de acompañamiento psicoculturales
- No hay articulación con la justicia ordinaria, más allá de los eventos en los cuales se solicitan servicios carcelarios a la justicia ordinaria, el llamado “patio prestado”.

Este diagnóstico muestra una situación crítica de desigualdad en el acceso a la justicia propia de las mujeres indígenas nasa. La situación es generalizada en los territorios indígenas según pude saberlo por cuenta de las compañeras indígenas que conocen la situación que se maneja desde el Programa de Mujer en el seno del CRIC. La representante del área de Mujer de la ONIC, quien también se hizo presente en la reunión también manifestó las dificultades generalizadas en muchas comunidades indígenas en lo que respecta a participación de las mujeres, protección de sus derechos y acceso a la justicia en casos de violación a los mismos.

Justamente por esos días se dio la emisión del primero de los tres reportajes que el programa *Séptimo día* dedicó a la cuestión indígena durante tres fines de semana consecutivos³⁹. El programa era llamado “la desarmonización, la flecha del

³⁹ El programa Séptimo Día es un semanario dominical investigativo aunque de corte algo sensacionalista, que emite reportajes de “protagonistas reales con dramas reales”. El primero de los reportajes puede verse en: <http://www.noticiascaracol.com/septimo-dia/abusos-sexuales-prostitucion-drogadiccion-es-suficiente-la-justicia-indigena>

conflicto”. Era un programa con una clara posición tendenciosa (con la participación de políticos del partido Centro Democrático) donde se criticaba de manera poco documentada y con serios baches metodológicos en su elaboración, la cuestión de la justicia indígena, la situación de las mujeres al interior de las comunidades, las relaciones del movimiento indígena con la subversión y la cuestión de las tierras bajo la figura de resguardo. Particularmente parece importante mencionar algunas de las reacciones ante el primero de los reportajes emitidos cuya descripción señalaba el siguiente enunciado: “Abusos sexuales, prostitución, drogadicción: ¿es suficiente la justicia indígena? Estos delitos, así como la ocupación de tierras, tienen en conflicto a aborígenes y mestizos. Víctimas aseguran que en su comunidad no hay ley”. El programa en particular era calificado “de señalar y estigmatizar a los Pueblos Indígenas, sus autoridades y dirigentes como corruptos, violadores, injustos, anormales, desequilibrados, guerrilleros, entre otros, considerados como degradantes y discriminatorios”, como quedó consignado en la página web de la ONIC (2015a)⁴⁰.

Lo que cabe mencionar es que después de emitido el primero de los reportajes (26 de julio, que trato sobre las cuestiones de abuso sexual y acceso a justicia propia de las mujeres) fue que se realizó la Asamblea zonal de Mujer-ACIN. Eso permitió que “lo de Séptimo día” fuera discutido, aunque no de manera formal –más allá de la mención al agravió cometido-, entre algunas de las participantes, exponiendo la realidad de muchas de las acusaciones, pero reconociendo el mal trato que los medios de comunicación hacen de la información y la “persecución al movimiento social”⁴¹. Es decir en primer momento hay que resaltar el análisis que las mujeres

⁴⁰ Véase también el comunicado de ACIN (2015). Por su parte el “Grupo de estudios étnico-raciales y del trabajo en sus diversos componentes sociales”, del Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE), Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle; emitió una comunicación donde se desvirtuaban algunas de las aseveraciones más groseras, producto de su “investigación”. En este comunicado se muestra, sobre la base de pruebas estadísticas serias, que varias de las informaciones dadas por el programa carecen de rigor analítico (ONIC, 2015b)

⁴¹ Por los días en que escribo este informe aparece la noticia de la detención arbitraria de Feliciano Valencia, líder indígena de ACIN. En las palabras de Aida Quilcue este hecho se relaciona con la “persecución” que el programa de Caracol realizó “al referirse al sentido de la propaganda una de cuyas intenciones claras era la de denigrar a Feliciano Valencia para facilitar estas acciones en su contra. Seguramente no será la última de las acciones que comenzaron con esa triada de propaganda en horario especial” (ACIN, 2015b).

hacían: de ninguna manera se hacía una legitimación de las violencias que pueden estar ocurriendo y que ocurren, y no solo en sus resguardos, sino reconociendo que es una problemática general de muchas mujeres indígenas; pero por otro lado está la convicción al interpretar las acciones, que esa forma de denuncia, a la que califican de “racista” y “xenófoba”, realizan, responde a una mirada “neocolonial”. Algunas mujeres me llegaron a decir que era interesante que se hubiera hecho la denuncia, en la medida en que las autoridades se vieran interrogadas ante la situación, que esto podría traer cambios, pero que definitivamente esa no era la forma de realizarlo: desconociendo las acciones que las propias mujeres indígenas nasa vienen adelantando; negando toda una institucionalidad propia que tiene sus propias formas de administrar justicia desconociéndolas totalmente; sin mencionar el incremento de las denuncias que en los últimos años ha visibilizado aún más la situación al interior de las comunidades, justamente por la acción de las mujeres. Parecía existir una convicción entorno a la necesidad de tratar esos problemas de manera autónoma, pero para eso se requieren los recursos, la infraestructura y la capacidad técnica para la administración de una justicia más precisa, justa y ordenada. De allí la demanda al estado por el fortalecimiento de sus capacidades de impartir justicia, en detrimento de las críticas descontextualizadas. “Como si en la sociedad mestiza no ocurriera eso (...) y eso que tienen la fiscalía y todo”, decía una de las participantes de la asamblea. En definitiva, parecía que la lucha por los derechos de las mujeres indígenas tenía su tope en el momento en que se veían violados los derechos comunitarios o la deslegitimación de sus líderes políticos. En cierta manera esto ponía en suspenso la idea de una “tensión” entre la etnicidad y el género, en lo que respecta a uno de los “factores” fundamentales (ULLOA, 2007) en lo que refiere al surgimiento de las organizaciones de mujeres indígenas al interior del movimiento indígena latinoamericano.

Fotografía 10. Mujeres indígenas autoridades tradicionales en los territorios de la ACIN.

Foto: Waldor A. Botero – Programa Mujer-ACIN

3 Tensiones entre el feminismo por la Paz y las mujeres indígenas de Çxhab Wala Kiwe en torno a las negociaciones entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP.

Las “bases” de la Modernidad configuran una metáfora tan profundamente enraizada en nosotras, en nuestro comportamiento y en nuestro acercamiento a lo que consideramos educación, razonamiento y política, que desde las universidades y el feminismo pocas veces es cuestionado ... Aún sin percatarnos de ello, la mayoría de mujeres que nos hemos educado en las ciudades y desde una organización social que hace descender su laicidad de un ordenamiento cristiano del mundo (un acta de nacimiento que se parece a una fe de bautismo, un certificado de matrimonio que garantiza la monogamia heterosexual obligatoria, etc.), pensamos como fundamentales o básicas la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la autonomía ética individual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y la trascendencia existencial mediante la economía, el trabajo y las decisiones individuales (De Beauvoir).

Feminismos desde Abya Yala
Francesca Gargallo Celentani

Tenemos la certeza las mujeres que una vida en paz es igual a una vida libre de violencias. De nada nos sirve a las mujeres, niñas y niños tener mucho territorio si nuestra vida en él es una vida infeliz, una vida llena de violencias. La paz solo existirá si las mujeres podemos vivir una vida libre de violencias. Este es un lineamiento que debe ser una política transversal en nuestra organización y debe asumirse como una prioridad.

Declaración de la XIII Asamblea Zonal
 Territorio de Las Delicias, Noviembre de 2013
Organización de mujeres indígenas de la Çxhab Wala Kiwe

Las negociaciones de Paz emprendidas en el año 2000 por el Gobierno Nacional de Colombia con la guerrilla de las FARC-EP, han sido un experimento político muy significativo para la cultura política nacional, pero en particular para nuestro interés, se trata de una experiencia muy significativa por el lugar que las víctimas, y en particular las mujeres, han cobrado dentro del debate. No se trata de la primera de las negociaciones de Paz en la historia del país. En realidad ya en Colombia se ha configurado toda una tradición de casi tres décadas de intentos, uno fallidos y otros menos, de silenciar los fusiles y tramitar de forma política los “grandes” conflictos de la nación contemporánea.

Lo que de común acuerdo se puede señalar como excepcional (por lo menos para los intereses descriptivos de este texto) en esta última versión de los intentos de negociación, son tres características: la primera tiene que ver con la posibilidad que las dos más grandes guerrillas subversivas de la historia reciente de la guerra del país comiencen a la par un proceso de participación social y político en las comunidades en las que hacen presencia; la segunda y no menos importante es el flamante eslogan con el que se han conducido las negociaciones, “en el centro de la salida al conflicto están las víctimas”, esto claramente se inscribe dentro de los tratados internacionales recientes para la consecución de salidas negociadas al conflicto armado⁴²; y la tercera característica bien particular es el lugar que las mujeres, y en particular las mujeres víctimas de la guerra en Colombia, vienen teniendo en la tramitación de múltiples dimensiones de la negociación, desde la participación en la mesa de negociaciones misma, hasta la importancia que vienen adquiriendo su participación democrática en apoyo en algunos casos, y crítica en otros, del proceso de negociación y sus procesos conexos, como lo son el reconocimiento de la verdad, la procura de la justicia y la necesaria reparación material y simbólica.

De distintas maneras los dos actores de la negociación han mostrado facetas del reconocimiento y la participación de las mujeres en los espacios políticos. Quien parece que dio el primer paso fue la guerrilla de las FARC-EP cuando presentó en

⁴² La recomendación de la inclusión de la dimensión de género en los procesos de negociación de conflictos armados está estipulada en la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU sobre mujeres paz y seguridad.

la mesa de negociaciones en octubre de 2012 a Tanja Nijmeijer, más conocida como “la holandesa de las FARC”. Tanja representaba también el soporte internacionalista que las FARC han construido durante los años de guerra. Para el país urbano, mayoritario en Colombia, la presencia de una mujer y extranjera en la mesa del lado de las FARC-EP produjo muchas reacciones, primero porque no era desconocida (ya se sabía de su existencia y militancia porque había sido interceptado su diario personal en un combate), y segundo y fundamentalmente porque era mujer. Hay una visión bien ancorada en el imaginario común de la sociedad colombiana que sigue pensando que la guerra en Colombia es solo de guerreros, negando la histórica participación, sobre todo en las filas subversivas de mujeres guerreras⁴³.

El gobierno colombiano respondió la osadía de las FARC de llevar una mujer a la mesa de negociaciones, y en muy poco tiempo nombro a dos mujeres dentro de su equipo negociador como plenipotenciarias: ellas fueron María Paulina Riveros y Nigeria Rentería. Las noticias fueron llegando a los pocos. Ahora también sabemos del frente de guerrilleras que acompañan a los negociadores de las FARC en todas las actividades de apoyo. Por otro lado también sabemos que el trabajo juicioso de Mónica Cifuentes y Elena Ambrosi, ha sido fundamental en la relatoría de la mesa por parte del gobierno nacional.

Las recomendaciones a la mesa hecha por organismos internacionales y las sugerencias venidas de todas las partes imbricadas, pero fundamentalmente del movimiento de mujeres en Colombia en todas sus formas y corrientes, llevó a la instauración de una subcomisión de género en septiembre del 2014 dentro del esquema de negociaciones actual. Uno de los actores más importantes de esta petición llevada a la mesa es la Ruta Pacífica de las Mujeres. La Ruta, como es

⁴³ Anteriores negociaciones de Paz han tenido participación de mujeres que parecen pasarse por alto: Vera Grave del Movimiento 19 de abril (M-19) a finales de los 80's; Lucía González representante del Ejército para la Liberación Nacional (ELN) en los acuerdos previos de los diálogos de Caracas y Tlaxcala a mediados de los años noventa; y la comandante Mariana de las FARC-EP en el Caguán, a finales de los noventa. Más recientemente y en los momentos en que escribo estas líneas, ha sido oficializado el proceso de Paz que viene adelantando el gobierno nacional con el ELN, y entre las noticias más pregonadas ha aparecido la de “la guerrillera más vieja del mundo”, la comandante Paula o Elena, como también se le conoce a quien hoy lleva el nombre de Omaira Elena Vásquez, la única mujer promocionada a la dirección nacional de esa guerrilla.

conocida, nació justamente del encuentro de muchas mujeres que estaban contra la guerra, muchas de ellas víctimas directas de los nefastos efectos que ha dejado la estela de violencia armada en Colombia. Uno de los últimos esfuerzos realizados por La Ruta ha sido la producción de un informe que ellas mismas piensan como primer paso de una Comisión de la Verdad sobre las afectaciones de la guerra sobre las mujeres. El informe *La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia* presenta, desde una perspectiva que definen explícitamente como feminista, las particularidades de las afectaciones a mujeres de “distintas etnias, territorios y edades”. Se trata de un trabajo monumental y de un valor significativo en el difícil proceso que significa saber la verdad sobre la guerra. En cierta manera se debe comprender como complementario o como parte de los distintos informes que ha producido la Comisión Nacional de Memoria Histórica con “perspectiva de género” y que han abordado las cuestiones de la violencia sexual y de género y sus afectaciones a las mujeres en medio de la guerra⁴⁴. De manera general podemos caracterizar la hipótesis de trabajo en el análisis de género de la Comisión como el *continuum* de violencias que padecen las mujeres, y los-las LGBT, y que es extensible al informe de La Ruta en la forma de comprender la violencia de género. La hipótesis apunta a señalar que las acciones de violencia no terminan en el acto mismo por parte del actor armado o del victimario, sino que muy por el contrario, se repite en otras ocasiones, o se alarga sostenidamente en la interlocución con otros actores, entre ellos el Estado y en muchas veces también las propias comunidades. La revictimización no es más que uno de los factores que caracteriza y reproduce este fenómeno.

Para los intereses de esta exposición nos detendremos muy brevemente en las particularidades de esta hipótesis y sus poderes explicativos de la situación de violencia de género y sexual. Nuestros esfuerzos se concentran más en describir algunas situaciones que permiten poner de plano los alcances de esta hipótesis para establecer un dialogo inter étnico-racial entre lo que denominamos aquí un feminismo por la paz, caracterizado por una organización con un arraigo más urbano

⁴⁴ Los informes de la Comisión que más abordan la cuestión del género son: WILLS (Coord.) y RIAÑO (Relatora), 2010; WILLS (Coord.), 2011; WILLS (Coord.), 2011; RAMIREZ (Coord.), 2012; PRADA (Coord.), 2015.

y aunque con pretensiones multiétnicas, se ve interpelado por las ideas y desarrollos analíticos de las mujeres indígenas, en este caso las del Programa Mujer de ACIN. La hipótesis del *continuum* de las violencias contra las mujeres supone un encadenamiento de sucesos victimizantes en diferentes dimensiones de la dignidad humana de las mujeres. Es decir la hipótesis supone una continuidad de los hechos violentos, desde el maltrato físico a la agresión sexual y el homicidio, y no ellos entendidos como hechos aislados, o sea, una explicación que sólo considera hechos violentos aquellos de extrema crueldad y violencia, desconociendo las múltiples dimensiones del acto violento. Muy por el contrario reconoce su carácter normativo y funcional. Tampoco considera estos hechos en el esquema de una jerarquía de severidad, por el contrario los muestra interrelacionados de manera compleja, e inscritos siempre en un escenario patriarcal. Ese escenario se caracteriza por establecer una desigualdad social entre hombres y mujeres denotando formas concretas de dominación masculina. Puede ser una experiencia de victimización donde el agresor es alguien conocido que repite el hecho innumerables veces o no, o puede ser un actor desconocido. La forma de esa violencia puede ser física, sexual, o que impide la movilidad, de tipo psicológica o emocional, o económica. El contexto en el cual se desenvuelve incluye el espacio doméstico, el lugar de trabajo, la escuela, la comunidad, el espacio público, los medios de comunicación, los escenarios de la guerra o el conflicto armado, el Estado o la situación/condición de migrante. Sus impactos más notorios son evidenciados en la sensación de inseguridad, la limitación del espacio de acción, la limitación de la acción misma y de la sensación de incapacidad que se instala en la víctima. La producción de lesiones físicas o el contagio de enfermedades que pueden llevar hasta la muerte. La destrucción de la autoestima y la confianza en sí misma; la deshonra y la vergüenza social en contextos específicos. La incapacidad de obtener ingresos económicos, medios de vida, logros y estatus social digno. En síntesis, la descripción más pasiva del lugar de la víctima. Se reconoce a Elizabeth “Liz” Kelly (1988), feminista inglesa y activista por el fin de la violencia y el abuso contra las mujeres y los niños, como la formuladora de esta idea en su libro *Surviving sexual violence*. Sin embargo sólo en sus reflexiones más recientes, Liz ha introducido el

carácter interseccional del *continuum* de las violencias, reconociendo que el “*individual woman*” y la “*social structure*” se ve afectado de manera diferente por opresiones y circunstancias intersectadas de deseo, sexualidad, edad, clase, etnicidad, nacionalidad y estatus, condición de pobreza y creencias⁴⁵.

Cabe aquí hacer una observación de pasaje. En algunos casos, la hipótesis del *continuum* de las violencias contra las mujeres se ha equiparado con la noción de violencia como dispositivo de poder (entre ellos el muy conocido de la sexualidad) de Michael Foucault (1986 y 2003). No cabe aquí mencionar más que su uso inadecuado, porque si bien ambos comparten el *carácter normativo* como fundamental, el *carácter funcional* que le adjudica Liz Kelly está lejos del proceso de sujeción y des-sujeción que Foucault le indilga al sujeto en la batalla que parece quedar preso en el dispositivo de poder, dando paso a la posibilidad de reconocer distintas formas de resistencia. Queremos justamente en este capítulo traer algunas escenas etnográficas que nos permiten mostrar esa tensión entre la funcionalidad de una hipótesis y las resistencias que ésta puede encontrar en el análisis propio que las mujeres indígenas realizan de su situación, y en la manera como ellas han construido una interpretación propia. También nos proponemos mostrar los límites entre los regímenes de género/sexualidad y de la etnicidad/racialidad presentes en situaciones coyunturales como la participación política de las mujeres en la refrendación de los acuerdos de Paz que se negocian en La Habana.

Durante el tiempo en que realizaba mi trabajo de campo en los territorio de la *Çxhab Wala Kiwe*, el territorio del gran pueblo, tuve la oportunidad de asistir al cierre del proceso de formación y acompañamiento que el Centro Nacional de Memoria Histórica –antigua Comisión Nacional de Reparación y Reintegración- venía realizando con un grupo de mujeres indígenas del resguardo indígena de Jambaló. Era un grupo de aproximadamente 80 mujeres que habían desarrollado una formación para la identificación de las múltiples formas de violencia contra las mujeres. El proceso tenía a su vez por objeto indagar por los efectos perversos de la guerra en las mujeres indígenas. En aquellos días estaban transcurriendo la

⁴⁵ Pensando las particularidades de las violencias y sus efectos en mujeres y niños de las, por ella denominadas, “minorías”. Véase: KELLY, et. al. (2013).

trilogía de documentos audiovisuales producidos por el programa Séptimo Día del canal Caracol en el que trataba la cuestión indígena nacional de manera poco cuidadosa, con dudosas fuentes y de forma tendenciosa e ideológicamente orientada. Habían denominado a esta serie “La desarmonización, la flecha del conflicto”, y en el que, entre otros, cuestionaban los alcances de la Jurisdicción Especial Indígena para el tratamiento de situaciones de violencia contra las mujeres indígenas. Por otro lado cuestionaban también el tratamiento dado a las víctimas en los procesos de reparación, las relaciones del movimiento indígena con la insurgencia y las demandas de tierra. Esto sin duda problematizaba cualquier intento de indagación a la situación interna de los cabildos, en particular del norte, donde se habían realizado acusaciones directas contra autoridades comunitarias. En ese ambiente reiniciaba mis actividades de campo, y en ese ambiente terminaba el proceso formativo de la Comisión. Definitivamente la Comisión había podido realizar su trabajo con una suerte de margen de independencia de las autoridades indígenas del Proyecto Global, el Plan de Vida de Jambaló, quienes casi de manera excepcional habían permitido el trabajo con las mujeres sin mediación alguna. La credibilidad de la Comisión parecía indiscutible dada su seriedad, objetividad y valiosos aportes al esclarecimiento de algunos de los segmentos más macabros de la guerra que se libra en Colombia, pero también de las formas de resistencia a la misma, prueba de ello era el informe sobre la formación y el papel del CRIC como actor político en el Cauca (PEÑARANDA, 2012).

Considero que la Comisión, siguiendo el ejemplo de otras latitudes, repito, ha procurado los efectos diferenciales del conflicto sobre las mujeres indígenas. Los casos de El Salvador, Guatemala, Nicaragua y Perú han mostrado esos diferenciales de manera muy marcada. Pero, sobre todo, han denotado el sistemático uso de la violencia sexual contra las mujeres de las comunidades donde se desarrollaba el conflicto, como un arma de control y sometimiento muy particular que mostrando sus efectos de género específicos⁴⁶. Estos análisis a su vez podrían

⁴⁶ Comisión de la verdad y reconciliación (Perú). Informe final (2003). Basado en el informe que presentó la investigadora Narda Henríquez y que posteriormente se convertiría en libro: HENRÍQUEZ, 2003. También de interés para el caso del Perú: BOESTEN, (2008). El Centro de Memoria Histórica de Guatemala (1999) en su informe final *Guatemala Memoria del Silencio*. Tz’nil

compararse con situaciones semejantes en muchos de los conflictos de África (el caso más significativo el de Ruanda pero también en Sierra Leona y Suráfrica), en la disolución de la exrepública de Yugoslavia⁴⁷, o en el caso de la partición de la India (DAS, 2008a, 2008b y 2008c). En todos estos casos hay un denominador común en el análisis de la violencia sexual como arma de terror.

De manera informal una de las investigadoras de la Comisión me había contado que por lo menos el 80% de las mujeres que habían participado de las actividades de capacitación había sufrido algún tipo de violencia sexual. Sin embargo, no era tan claro que esas violaciones habían ocurrido producto del conflicto armado o perpetradas de manera directa por los actores armados, sino que se enmarcaban más dentro de formas de violencia que acontecían en escenarios más cotidianos de la vida comunitaria. Claro, de una vida comunitaria que había vivido el conflicto armado durante los últimos cincuenta años, y con una historia de sometimiento – aunque también de resistencias-, pérdida de las tierras y humillación por su condición de indígenas durante buena parte del periodo republicano y desde la colonia. Visto así, el *continuum* de las violencias contra las mujeres parecía anteceder el escenario de la guerra, o a falta de un conocimiento más preciso de la situación podríamos pensar mejor en una intensificación del *continuum* de las violencias en el marco de la guerra.

Ahora bien, el Programa Mujer de la ACIN conocía del proceso que venía adelantando la Comisión en Jambaló. Le había acompañado de manera directa en la medida en que la coordinadora local del Programa había participado activamente

na'tab'al, incluyó en el Capítulo II “Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia”, un apartado específico para la “Violencia sexual contra la mujer” donde se destaca la especificidad de la discriminación étnica y violencia sexual contra las mujeres mayas. En varios del informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador (1992 – 1993) se presentan casos de violaciones de derechos humanos donde la violación como forma de tortura fue utilizada por los actores armados en zonas de alta presencia indígena, especialmente las fuerzas del Estado. Véase a manera de síntesis Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (2007) realizó el *Monitoreo sobre violencia sexual en conflicto armado. En Colombia, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Perú*.

⁴⁷ Véase Dube (2002) y Askin (1999). Para el análisis de “la restauración moral del régimen” y su relación con las políticas de prevención del crimen, entre ellos la violencia sexual, en el escenario post-conflicto en Suráfrica, ver: Moutinho (2012).

en dicho proceso. El crecimiento en su liderazgo y la capacidad de visibilización de la problemática habían mejorado sustantivamente en el territorio a raíz de la intervención. La mayora Omaira Medina, una importante lideresa comunitaria y una de las primeras coordinadoras regionales del Programa Mujer del CRIC, me había hecho saber que muchas de las mujeres participantes ni siquiera eran capaces de hablar en público y que había sentido una alegría inmensa en verlas al frente del micrófono el día del cierre, hablando sobre lo importante de la formación recibida y reafirmando su compromiso para la eliminación de las violencias contra las mujeres en sus territorios. Sin duda era una conquista valiosa para las mujeres indígenas de Jambaló y uno de los importantes alcances del equipo de la Comisión en su intervención.

La relación que el Programa y las coordinadoras mantienen con las instituciones de intervención social que llegan a los territorios es siempre de negociar para intentar obtener la mejor parte. Eso nunca ha significado la alineación total con lo de afuera, algunas veces con el Estado local o con el Estado nacional, y algunas veces con organizaciones internacionales. Esas negociaciones no están exentas de tensiones aún en el caso en que estas organizaciones se consideren “solidarias con el proceso”. El Programa y las coordinadoras, sobre todo en las experiencias de formación y de participación en escenarios externos al proceso, actúan como mediadores entre las comunidades, sus problemáticas y necesidades, sobre las posibilidades que tengan de, mejorar las vidas de las mujeres de los territorios como en este caso. Entendemos esa mediación a manera semejante como Joanne Rappaport entiende en el análisis de la memoria histórica del pueblo nasa, el papel de los grandes caciques en la histórica lucha por la tierra y la resistencia al exterminio (RAPPAPORT, 2005).

Así, en el marco de los distintos proyectos que desarrolla el Programa han circulado muchas mujeres en escenarios de relacionamiento colaborativo, a la vez que han establecido vínculos con las coordinadoras locales de cada resguardo. Muchas de ellas mujeres que se auto reconocen como feministas y que han tenido que enfrentar no sólo la situación de las mujeres indígenas, sino que han tenido que entender la lógica propia de la organización de las mujeres indígenas, como cuando

la mayora Ana Tulia Zapata lo explicaba en uno de los talleres de formación que desarrollaba el Programa dirigido a jóvenes de diferentes resguardos sobre la historia del “proceso de las mujeres”:

Lo mismo que todo va surgiendo por necesidad. Así fue que surgió el proceso de las mujeres. Ustedes saben que hay como mucha resistencia al trabajo con las mujeres porque la gente confunde el trabajo político de las mujeres con el feminismo. Las otras culturas tienen un trabajo feminista muy radical y según dicen el feminismo radical surge por el mismo capitalismo. Que por dividir el proceso, dicen no, a mí no me consta. Pero nosotras dijimos de todas formas tenemos que trabajar nosotras mismas como de mujeres para evitar esos malos entendimientos.

En si ya el trabajo con mujeres, según tengo entendido, como contaba la compañera Graciela Bolaños, había surgido por lo que sucedió en López Adentro. En los años ochenta entraron a recuperar López Adentro, según ella dice en ese proceso cayeron muchos compañeros, fueron asesinados 7 compañeros y fueron asesinados y eso quedó como si nada, porque antes como nosotros éramos menores de edad, según eso nos podían matar como matar cualquier animal. Por eso ellos no fueron indemnizados ni nada de eso. Porque ustedes saben que como derecho pasamos a ser mayores de edad fue en el 91, cuando los constituyentes por la constitución lograron los derechos como nos los merecíamos. Entonces según decían allí habían quedado muchas mujeres viudas, desamparadas, con niños, que incluso no sabían qué hacer. Entonces que en eso por eso ellas habían pensado en organizarse las mujeres pues para también formarnos políticamente, también saber por qué es que luchamos, por qué los compañeros luchan, porque esos muertos. Porque a las mujeres nos gusta ayudar y a lo hacemos desde las cocinas, tal vez cuando nos ponen a hablar eso no nos gusta, ¿no? Pero decía ella que era muy importante de que también las mujeres aportaran en el proceso, pues para que cuando estuvieran solas tuvieran herramientas de cómo defenderse y como criar también los hijos en los procesos. Eso nos decía de porque había surgido el proceso, se habían organizado y habían comenzado a trabajar.

Lo que podríamos llamar la lógica propia de las mujeres indígenas, “el proceso de las mujeres”, se inscribe en la lucha de la comunidad indígena nasa por la tierra. Como decía la mayora Ana Tulia, “nuestra vida ha sido nuestra lucha”. Cuando ella resalta que dicen que es para dividir el proceso indígena, se refiere a ciertas afirmaciones que se hacen al interior de la organización, algunas veces para descalificar las acciones de las mujeres, o algunas veces para caracterizar las acciones que pretenden llevar a cabo organizaciones externas en desarrollo de

actividades de intervención comunitaria. Es en ese escenario que las mujeres se han organizado y han surgido las líderes comunitarias que se han convertido a su vez en autoridades reconocidas por la comunidad “desde 1988” cuando fueron nombradas por primera vez mujeres en los cargos directivos de cabildos y de la regional del CRIC (NAVIA y ZAMBRANO, 2013).

Sin comprender ese pasado es difícil encontrar los puntos de encuentro entre lo que la mayoría llama el “feminismo radical” y el “trabajo político de las mujeres”. Ahora bien, lo que me parece interesante destacar es que el trabajo político de las mujeres indígenas ha ido avanzando hacia reivindicaciones de derechos propios de las mujeres indígenas y demandas de mayor participación política, sobre todo en las últimas dos décadas. Sin embargo, las mujeres en la lucha por un lugar de reconocimiento dentro de sus comunidades no han dejado de defender los principios fundamentales de la organización: unidad, tierra, cultura y autonomía. Y es en el marco de esas reivindicaciones donde articulan, a la vez que tensan, las relaciones con las mujeres de afuera, mujeres mestizas, feministas urbanas, campesinas y afros. Pero también tensan las relaciones hacia adentro, demandando de los hombres un trato más igualitarios, pregonando que la “resistencia indígena es también No violencia contra las mujeres”, demandando un trato justo por la “justicia propia” (o sea la jurisdicción especial indígena) y exigiendo que se reconozca su valioso aporte a las comunidades y se les permita la participación activa en la toma de decisiones comunitarias.

Es a ese el tipo de críticas que parecen apuntar las cuestiones al feminismo heterosexista-racista-colonial (RIVERA, 2001 y 2011; PAREDEZ, 2010; CAMBAL, 2010 y CURIEL, 2007), eurocentrado (HERNANDEZ, 2001), individualista-liberal-consumista (GARGALLO, 2015), y en general la crítica de las ambigüedades del feminismo de la segunda ola (FRASER, 1997). Cabe resaltar aquí, aunque no el objeto de este texto, que la crítica al feminismo heterosexista-racista-colonial ha desembocado en lo que de manera articulada las feministas latino-caribeñas han denominado como Feminismo Comunitario. No hay entre las denominaciones de las mujeres indígenas organizadas en Colombia una articulación con este discurso, por lo menos no que me fuera posible conocer.

3.1 El problema de las categorías de la violencia y el acompañamiento a las víctimas

En el escenario de denuncias y posibilidades de abordaje de las violencias que vienen aconteciendo contra mujeres indígenas y afrodescendientes dentro de sus comunidades por factores asociados al conflicto armado pero también por dinámicas endógenas de sus comunidades y la dominación masculina, las organizaciones indígenas de mujeres del norte del Cauca y de Antioquia, bajo la coordinación de ONIC, y organizaciones de mujeres afrodescendientes de Buenaventura (en la costa vallecaucana) y de Quibdó en el Chocó, vienen realizando un ejercicio de construcción de observatorios para la sistematización de las violaciones a los derechos de las mujeres por el ejercicio continuado de múltiples violencias.

Como miembro del Equipo de Acompañamiento y Seguimiento (EAS) del Programa Mujer pude asistir a varias reuniones donde se discutió la metodología y los alcances de las diferentes estrategias de registro de los observatorios. Por un lado estaba la propuesta del Programa Mujer-ACIN y por el otro el de la organización de mujeres de Buenaventura. Esta segunda estrategia adoptaba el modelo estándar de clasificación del Fondo de Poblaciones de Naciones Unidas (PNUD) para el registro de violaciones a los derechos de las mujeres. Esta metodología sería la que asumiría la organización de mujeres de Quibdó, representante de La Ruta en esta región. La organización de Buenaventura también participaba activamente de la red que configura La Ruta por todo el país. La metodología del Programa Mujer-ACIN partía de un “sueño propio” y había sido construida en un proceso de discusión “con y desde la base”, o sea con participación propositiva de esquemas analíticos de las mismas coordinadoras y del EAS. Partía de una estrategia de atención que había dado en denominarse “psicocultural” y concebía la atención a los casos partiendo de un abordaje “cultural”, es decir desde las “estrategias propias” y de la mano de la “medicina tradicional”. Esta estrategia sería la que asumiría la organización de mujeres indígenas de Antioquia. Uno de los objetivos de la reunión era el de unificar

las metodologías; objetivo que no se alcanzó optándose por mantener las dos estrategias desarrolladas.

Con ocasión del debate metodológico habría emergido en la discusión la pertinencia de las categorías de clasificación de las formas de violencia y las estrategias de atención a las víctimas. Mientras por el lado de “las compañeras” de La Ruta aparecía como fundamental el hecho de significar la “violencia de género” con sus especificidades y dimensiones, por el lado del Programa se había decidido clasificar de manera separada las formas de “violencia producidas por el conflicto armado” propiamente y las formas de violencia que habían dado en denominarse de “violencia social”.

La categoría de “violencia social” parecía a juicio de la compañera de la organización de Buenaventura como muy “amplia” y que no permitía organizar los datos de manera clara. Por ejemplo ella preguntaba cómo se haría para diferenciar una de la otra. A esto la encargada de la estrategia de registro por el EAS del Programa Mujer-ACIN señalaba que la definición de violencias por el conflicto armado suponían acciones violentas asociadas directamente a situaciones del conflicto: bombardeos, tomas, hostigamientos, reclutamiento forzado, invasión de los sitios de asamblea permanente en situaciones de fuego cruzado y acampamento en lugares de sociabilidad comunitaria, etc. A esto “la compañera” de Buenaventura preguntaba: “Y cuando un miembro de un grupo armado ejerce violencia contra una mujer en una situación particular donde no hay un enfrentamiento, ¿Cómo se clasificaría? ¿Sería violencia por conflicto o sería violencia social?”. Ante esto la compañera del EAS señalaba que en caso de ocurrir esto, sería considerado violencia social y sería tramitado por la justicia propia, aunque la herramienta de registro diferenciaría bien si el victimario pertenecía o no a uno de los “actores armados”.

En el caso de Buenaventura la hipótesis del “*continuum* de violencias” resultaba mucho más adecuada dado que la presencia de los “actores armados” se hace en los barrios y al interior de la ciudad. En este caso, era entendida como una “violencia de género” porque era entendida como una violación en el marco del conflicto pero que tenía una particularidad de género. En ese caso la capacidad organizativa de

las comunidades negras urbanas (y en muchos de los territorios colectivos de comunidades negras de Ley 70) no consiguen someter a juicio a los agresores dentro de una forma de “justicia propia”. La estrategia promovida en cambio, en ese caso por la organización de mujeres afros más alineada con la propuesta de La Ruta estaba orientada a sincronizar los esfuerzos de denuncia y exigencia de justicia con las instituciones de justicia del estado (fiscalía, personería, secretaría de salud, etc.). En el caso de los territorios de resguardo indígena en el norte del Cauca la situación contextual es otra y la “estrategias de acción propia” en el marco de la impartición de justicia propia consiguen una cierta autonomía de las autoridades indígenas. O sea, aunque los actores armados hacen presencia en los territorios de las comunidades indígenas, las autoridades han logrado mediante sus propias estrategias impartir justicia aun cuando los victimarios son miembros de los grupos armados, por ejemplo de la guerrilla de las FARC-EP. Casos de violencia homicida de guerrilleros contra guardias indígenas han sido juzgados por los cabildos. También lo han sido miembros de las comunidades cuando han decidido enlistarse en los grupos subversivos, o cuando como miembros cometen acciones de violencia sexual contra mujeres de las comunidades, como pude presenciar en el caso de un hombre adulto acusado de violación a una menor de edad, que en asamblea comunitaria se atrevió a decir que si era juzgado “se iría a la guerrilla”, a lo cual la coordinadora del cabildo de Familia del resguardo, quien dirigía la asamblea, dijo: “usted me está amenazando con que se va a ir a la guerrilla ... pues yo le digo al cabildo y nos vamos con la guardia y lo traemos de allá, porque usted debe pagar por la violación que cometió contra esta niña de la comunidad” (ARIAS-BOTERO y VITONAS, 2008). La posición del Programa y de las coordinadoras es defender la posibilidad de ejercer una “justicia propia” en los casos de violencia contra las mujeres por parte de comuneros, eso sí, siempre que hayan principios de simetría en la pena y que el castigo sea proporcional al delito. En casos en que se observa que priman otros principios por sobre estos, las mismas mujeres prefieren que el caso sea asumido por la justicia ordinaria. Las tensiones a ese respecto muestran la presión que ejercen las mujeres a la justicia propia para dar salida a sus demandas de equidad.

Definitivamente las condiciones particulares de desarrollo de los hechos violentos permiten o abren posibilidades estrechas pero diferenciadas para las mujeres reaccionar. En el caso de las mujeres indígenas la diferenciación entre violencia ocurrida en el conflicto armada y violencia social tiene una clara intención y está asociada a la interlocución con el Estado. En periodos de acuerdos de Paz y cuando “las víctimas están en el centro de las negociaciones”, la necesidad de especificar los efectos traumáticos que la guerra ha dejado a las mujeres se hace perentorio. Algunas de las coordinadoras del Programa en los diferentes resguardos vienen haciendo parte de las comisiones locales que vienen construyendo los memorandos de alegato para las reparaciones colectivas, llevando a la discusión las particulares afectaciones hacia las mujeres.

Se trata también de la forma de denominar lo que es difícil y doloroso de nombrar para referirse a sus temores dentro de la propia comunidad. Es en definitiva también una “retórica del daño” (ROSS, 2001; Citada por MOUTINHO, 2012), y de la forma estratégica de las mujeres denominar sus sufrimientos en un escenario político que las interpela como actoras activas y no simplemente como víctimas.

Por otro lado, el Programa, la organización y las mujeres son conscientes de las limitaciones en términos de infraestructura y capacidad de cobertura de las oficinas jurídicas de los cabildos. Es decir, saben que una parte de la impunidad que sobre los casos de violaciones a los derechos de las mujeres se debe a esa ausencia, por lo cual reclaman de las instituciones del Estado el aporte necesario para la consolidación de la infraestructura y los recursos para la impartición de la “justicia propia”. Saben de los altos índices de impunidad, y entonces establecen estrategias en doble sentido, por ejemplo, en los casos de violencia sexual: mientras se consolida una infraestructura y una estrategia colectiva de común acuerdo para la judicialización de estos casos, se puede requerir la acción de la justicia ordinaria, pero eso no significa negar o desplazar la “justicia propia”, sino establecer las condiciones mínimas para que ella pueda asumir posteriormente estos casos cuando esté debidamente organizada y consolidada. Es claramente una posición de entremedios o de frontera. El proceso de las mujeres actúa como mediador para que la organización pueda comprender y desarrollar estrategias para enfrentar la

situación de violencia contra las mujeres en las comunidades, pero sin desconocer la importancia de la unidad y la autonomía indígenas para tratar sus propias problemáticas. Esta visión de la justicia de género es vista por algunas feministas como una posición pasiva y de sometimiento de las mujeres indígenas delante de la dominación masculina. Nada tan lejano como esa visión tan esquemática y cristalizadora de las dinámicas comunitarias. Ahora eso no quiere decir, por ejemplo, que las mujeres indígenas no puedan sostener de manera común en una conversación, aún con hombres indígenas autoridades comunitarias, “que los nasa son machistas”. De hecho algunas mujeres me dijeron que ellas creían que los hombres *muschka* o *wagas* (“blanco” o “de afuera”) eran menos machistas, y algunas de las que tenían experiencias urbanas más prolongadas me afirmaron preferir relaciones con “mestizos” porque “los indios creen que las indias son para someterlas”.

Las mujeres indígenas nasa del Programa Mujer de la ACIN saben bien las historias de sufrimiento y violencia que pasan muchas de las mujeres nasa en sus territorios. Muchas de ellas mismas han sufrido situaciones de violencia de múltiple tipo, y enseñan que la vinculación con el programa les ha permitido pensar sobre la situación de otra manera, y luchar por la eliminación de las violencias contras las mujeres y por la búsqueda de su buen vivir, lo que en lengua nasa se traduce como *Wet Wet Fxi'zenxi*. Las coordinadoras y el Equipo de Acompañamiento del Programa son conscientes de las limitaciones y de las diferencias en los procesos de aplicación de Justicia Propia que acontecen en casos de donde han sido afectadas mujeres. Sin embargo y como parte del “proceso” organizativo, se apuran por una solución “propia”, que surge en tensión sistemática con el mundo no indígena quien les exige una autonomía política más “radical” –para traer el calificativo mencionado por la mayora Ana Tulia Zapata para relacionar el feminismo y el individualismo en el marco del capitalismo. Sensibilidades y sentimientos encontrados se expresan en muchas de ellas cuando reclaman del machismo de algunas de sus autoridades y para ello desarrollan programas de formación para poder interpelar sus propias autoridades con argumentos “propios”.

Pero el problema de las categorías de la violencia no fue el único que generó una tensión entre las diferentes metodologías de registro de las violaciones a los derechos de las mujeres, también lo fue cuando se intentó abordar la cuestión de la atención a las víctimas, el “acompañamiento”. Cuando se presentaba la estrategia de seguimiento a los casos y acompañamiento a partir de los registros se mencionó el “acompañamiento espiritual” a las mujeres víctimas de violencia. “La compañera” de Buenaventura preguntó por la “eficiencia” de esta estrategia. “De los casos a los que han hecho seguimiento, ¿cuántas mujeres se han sanado?”. Su pregunta sin duda estaba formulada desde el consultorio médico. Lamentablemente “la compañera” desconocía el trasfondo que existía detrás de la estrategia.

Por un lado la estrategia apuntaba a uno de los objetivos de la organización indígena: fortalecer los valores culturales comunitarios y recuperar las tradiciones y formas de sociabilidad propias de la vida indígena. Este es uno de los objetivos del CRIC desde hace mucho tiempo y en particular uno de los ejes de trabajo del Tejido de Salud: la incorporación de los mayores espirituales, los “*The Wala*” en los protocolos de atención y “remedio” de las situaciones de salud-enfermedad de la comunidad. Por otra parte esta estrategia apareció como una alternativa concreta que la comunidad había desarrollado y activado en tiempos contemporáneos para hacer frente a la guerra. Quiero decir con esto lo siguiente: cuando el Programa Mujer y la ACIN en general comenzaron a entrar en el análisis de los efectos y las afectaciones que el conflicto armado habían producido en las comunidades y en particular sobre las mujeres se encontraron que desde hacía mucho, hombres y mujeres en un escenario de desprotección del Estado y de imposibilidad de la organización, habían apelado a la “medicina tradicional” en procura de una ayuda, en el sentido de una práctica tradicional propia. Fue de esta manera como me lo relató Nelson Pilcue, encargado de los programa de formación en atención psicocultural del Programa Mujer y del seguimiento jurídico a los casos de violencia contra las mujeres:

En ese proyecto había una psicóloga una promotora cultural, un abogado y un promotor de justicia propia. En ese tiempo veníamos trabajando en un protocolo para la atención de mujeres víctimas ... [El tejido de] Justicia y Armonía, tenía un protocolo que fue el que se

alcanzó a trabajar. De allí sale que uno de los elementos fundamentales a la hora de hacer un acompañamiento es lo cultural. O sea que antes de lo psicosocial, primero es lo cultural. Porque aparte de que es el saber propio es lo que nos permite hacer todo lo que es el equilibrio de una persona desde lo espiritual con lo emocional. O sea pero eso sale del proceso que venía haciendo [El tejido de] Justicia y Armonía de acompañamiento a las familias

¿O sea se inició con un esquema de acompañamiento de un proyecto del Estado, y fue en ese proceso que fueron identificando que había que meterle más fuerza a lo cultural? Claro, porque digamos el acompañamiento inicialmente [El tejido de] Justicia y Armonía lo hace con una psicóloga, una trabajadora social y unos promotores culturales, entonces en ese ejercicio de acompañamiento se trabaja el protocolo de acompañamiento y en donde uno de los ejes fundamentales es lo cultural. Digamos que sale como resultado porque en las entrevistas, en los talleres con las familias, y todo eso, una manera como la gente que había sido víctima, le habían asesinado un familiar, el papá, la mamá o los hijos, una manera de, o sea nunca habían recibido una atención psico-social, pero ellos habían podido superar esa afectación, y una forma de las que se encontró era a través de los médicos tradicionales, o sea del trabajo cultural.

¿O sea como una práctica propia de atención a las víctimas? Exacto, exacto, porque decíamos tantos años de la masacre del Naya, tantos años de la masacre del Nilo, y ¿cómo la gente hizo? Entonces salía eso. Eran las prácticas, o sea hacer los rituales, las limpiezas. Pues que no era algo sistemático, pues decir que la gente lo hacía para eso, así no. Era la manera como la gente lo hacía, o sea la gente no era consciente que eso era un proceso para la salud mental. Entonces como resultado de ese proyecto sale eso.

Nelson se refería a uno de los primeros proyectos que se adelantó desde el Tejido de Justicia y Armonía y que había revelado las estrategias propias comunitarias de ayuda y apoyo espiritual que habían usado las comunidades para el acompañamiento al duelo de sus familiares masacrados y asesinados en medio de la guerra. La primera vez que intentó explicarme cómo había surgido toda la estrategia de atención psico-cultural se refirió a este proyecto y los resultados preliminares que habían conseguido. Justamente esa primera conversación al respecto surgió cuando le pregunté por la reacción y la pregunta de “la compañera” de Buenaventura. Ante lo que de manera breve me respondió: “es que ella no sabe de dónde viene eso, ¿quién sabe cómo sea por allá?”.

Este caso mostraba las intenciones de homogenizar estrategias de combate a la violencia de género en el seno de las relaciones interétnico-raciales entre

organizaciones de base popular de mujeres, pero también mostraba las limitaciones propias de los distintos regímenes contextualizados, pero a la vez las respuestas y resistencias de las mujeres ante situaciones específicas de opresión de la guerra. Se mostraba así que sus acciones no estaban mediadas solamente por el discurso étnico-cultural, que parecía ser puesto en cuestión ante la pregunta por la eficiencia de la estrategia de acompañamiento a las víctimas, y mucho menos aún por un discurso feminista individualista. Parecían más bien de “caminar con cuidado” en procura de soluciones comunitarias, más que, o yendo más allá de acuerdos con discursos externos, se trataba en sí de una práctica cultural propia y de su defensa política.

3.2 El problema de la refrendación de la Paz.

Desde que fue aprobada la resolución 54/134 por las Asamblea General de las Naciones Unidas, el 25 de noviembre de cada año se conmemora el Día Internacional de la Eliminación de las Violencias Contra las Mujeres. Con la ocasión de la fecha en el año 2015 se llevó a cabo una concentración de mujeres de toda Colombia que marcharon en la ciudad de Popayán, capital del departamento del Cauca. El lema de aquella concentración era “Las Mujeres Paz-haremos Refrendando la Paz”. La fecha también conmemoraba los 18 años de la primera acción colectiva que realizó La Ruta, cuando en 1996 hizo una intervención-movilización con “2.000 mujeres hacia el municipio de Mutatá, ubicado en el departamento de Antioquía; con el fin de solidarizarse y develar los efectos de la guerra en la vida y cuerpos de las mujeres, quienes estaban siendo sometidas por los distintos actores armados que operaban en la región” (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2015), dando muestra de su valor y determinación para parar la guerra. La convocatoria a la marcha estaba a la cabeza de La Ruta. La declaración final del evento de Popayán rezaba:

Las 5.000 mujeres reunidas hoy en esta movilización nacional por la paz, nos hemos convocado a partir de nuestras **múltiples diversidades étnicas, regionales, culturales, políticas, sexuales y religiosas**, para apoyar la firma del acuerdo que ponga fin al conflicto armado y a la construcción de la paz como la máxima prioridad del país. Una paz que nos

conduzca al fin de la guerra y a una verdadera justicia social, una paz incluyente de las propuestas de las mujeres, una paz que garantice nuestra permanencia en los territorios en condiciones dignas.

Nos hemos convocado en este hermoso Cauca, porque aquí, la constante movilización, la resistencia social y pacífica, la persistencia, la sensatez, la confianza, los lazos amorosos y solidarios, han sido los hilos con los que hemos tejido el rechazo a la guerra, a la militarización de la vida y de los territorios de nuestro país, Colombia.

Organizamos esta movilización porque las mujeres tenemos la autoridad ética y política de continuar afirmando que la paz hoy es posible, porque en medio de la guerra y durante muchos años, hemos sido constructoras de paz. Las mujeres hemos recurrido a las energías y propuestas renovadoras de lo femenino para rescatar lo mejor de nuestra humanidad. Con la capacidad creativa y la acción de muchas mujeres esparcidas por toda Colombia, perseveramos en el sueño de la paz que ha querido romper la guerra (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2015).

El evento se había configurado como el primer gran acto nacional masivo de refrendación pública de las negociaciones que se desarrollan en La Habana, Cuba, entre el Gobierno Nacional y la guerrilla de las FARC-EP. Algunos titulares llegaron a afirmar que “las mujeres serían las primeras en refrendar la paz”.

La Ruta, regional Cauca, conocedora del importante papel del Programa Mujer-ACIN en el trabajo con las mujeres indígenas del norte del Cauca, les habría extendido la invitación al evento. Alejandra Miller, su coordinadora regional y una destacada feminista en la región, hoy secretaria de gobierno departamental del Cauca, habría hecho presencia y enviado un saludo de acompañamiento a finales del mes de julio de la Asamblea Zonal del Programa Mujer-ACIN, el evento más importante de las mujeres indígenas de la *Çxhab Wala Kiwe* en lo que respecta a la orientación políticas y la elección de la coordinadora zonal.

Con alguna antecedencia y dadas las penosas circunstancias que habían acontecido meses anteriores, el Programa había definido realizar un evento específico para aquella fecha en los resguardos indígenas de San Francisco, Toribío y Tacueyó. El motivo era poner en evidencia “los acontecimientos que [se] vienen presentando en los territorios del *Çxhab Wala Kiwe* en lo que concierne a las afectaciones por violencia de la mujeres indígenas” y para ello proponía “realizar una campaña de impacto y visibilización de la política para prevención y

erradicación de las violencias contra las mujeres, y en particular de los asesinatos de mujeres, Feminicidios”⁴⁸.

Ante la situación en la cual tendrían dos eventos importantes se convocó a una reunión interna del EAS donde se discutió la información que la coordinadora del Programa traía, que para aquel entonces era Gloria Edilma Peña, doña Gloria, después de participar en una reunión de preparación de la marcha de Popayán. Doña Gloria comentó varias de las indicaciones dadas por las organizadoras, entre las cuales mencionó que la marcha era “sólo de mujeres”. Me pareció en ese momento que el EAS ya sabía a qué se refería La Ruta cuando decía que el evento era “sólo de mujeres”. Enseguida “doña Gloria” explicó que les había dicho a las organizadoras que era muy difícil garantizar que la comitiva de las mujeres indígenas nasa del norte iba a ser “sólo de mujeres”, a lo cual adicionó “que no podían decirle a las mujeres que no fueran con los hijos, porque ellas no tenían con quien dejarlos”. Pues, “los niños siempre iban con las mamás cuando son pequeños”. Que así era en los eventos de la organización. Llegaron hasta a bromear con que “si le dijeran eso a las mujeres de los resguardos del norte, entonces la mayoría no iría”. Nuevamente doña Gloria dijo que la propuesta había sido que se autorizaba la chiva del norte, pero que no podían ir más hombres que mujeres. Y volvieron a bromear, “entonces nos vamos a tener que ir a contar a ver cuántos hombres se van en la chiva”.

⁴⁸ Tomado de “Resumen de propuesta de trabajo, Tejido Mujer-ACIN / 25 de Noviembre - Día Internacional de la NO Violencia contra las mujeres”. Santander de Quilichao, 15 de octubre de 2015. documento de circulación interna del EAS del Programa Mujer-ACIN.

Fotografía 11. Pendón de la campaña contra los feminicidios adelantada por el programa con motivo de la conmemoración del día de la eliminación contra toda forma de violencia contra las mujeres
Foto: Flor Vitonas.

En un momento dado la conversación pasó a otro nivel. Una de las compañeras del EAS manifestó que “ellas”, para referirse a La Ruta, “quieren llenar Popayán porque es el evento grande que ellas tienen para esa fecha”. Por eso “quieren que enviemos tres chivas de mujeres indígenas para que vean a las indias allá [... pero que] la verdad ella no veía que nosotras [las mujeres indígenas] se visibilizaran allá [... que] ellas lo que necesitaban era gente”. A esto asintieron varias de las del grupo, y yo pude entender que la relación que establecía el Programa con la Ruta no era tan transparente, y que las mujeres indígenas “no se sentían visibilizadas”. En seguida otra compañera quiso dar una solución de continuidad. Ella consideraba que se podía enviar una comisión al evento de La Ruta, pero continuar con el evento de los feminicidios en Toribío. Finalmente esa fue la decisión tomada.

Esta escena resultaba muy importante porque no se producía en un contexto cualquiera. Estábamos en días previos al 25 de octubre, fecha en que se llevarían a cabo las elecciones regionales y que escogería a los próximos mandatarios locales y regionales y los consejos municipales y asambleas departamentales. El movimiento indígena con su “Partido Mais” se presentaba por primera vez a estas

gestas con candidato propio en el departamento. El Cauca es el departamento que tiene más municipios donde se priorizará la implementación de las llamadas “políticas del post-conflictos”, entre ellos todos los municipios de los territorios de resguardos de la ACIN. Estas elecciones escogerían los mandatarios de “la transición de un país en guerra a un país en paz”, como lo señaló en declaraciones el presidente de la República. Días antes, el 23 de septiembre habían llevado preso a Feliciano Valencia, importante líder de la ACIN por las improcedentes acusaciones en el marco de la justicia ordinaria dirigidas por hechos acontecidos en un ejercicio comunitario de aplicación de remedio en el marco de los protocolos de la justicia propia en una acción colectiva del movimiento indígena⁴⁹. El ambiente político era tenso en la región nortecaucana. Se habría quebrado el acuerdo constitucional que con los indígenas se había declarado al reconocer la Jurisdicción Especial Indígena. La rabia y la impotencia parecían reinar en el ambiente. Estaba próximo a firmarse (el día 25 de septiembre) el acuerdo sobre “justicia transicional” en las negociaciones de La Habana. Es decir que es de considerar que esta escena no podía estar desconectada del escenario contextual en que se producía la misma. La detención de Feliciano había sido interpretada por el CRIC y la ACIN como una provocación política en medio de la disputa electoral y de los acontecimientos de las negociaciones de Paz. Su respuesta había sido no apelar a las vías de hecho, apegándose a la defensa jurídica, aunque seguros de la ruptura del pacto constitucional, no querían enrarecer el ambiente político regional ni desprestigiar su candidatura a la gobernación.

Sin embargo, y este creo es uno de los determinantes más significativos de esta historia, es que el movimiento indígena nacional y en particular el caucano tenían

⁴⁹ Feliciano fue llevado preso por la justicia ordinaria por haber sido la persona referenciada por un cabo del ejército (Jairo Chaparral), quien estaba en una misión de infiltración ordenada por sus superiores del Ejército el 14 de noviembre de 2008 en el marco de las movilizaciones de la Minga Social. En Asamblea comunitaria el cabo fue juzgado por la comunidad y se le impuso sanción de 20 “juetazos” (azotes) y un baño de plantas medicinales para armonizarlo. Feliciano fue el vocero de la comunidad en ese juicio, un ejercicio propio de la Justicia indígena comunitaria que no refiere a una persona individual como juez, sino a la comunidad en pleno. Por estos hechos fue condenado a 18 años de prisión por secuestro y tortura a un miembro de la fuerza pública. En el 2004 la guardia indígena aprendió a tres guerrilleros de las FARC-EP acusado del asesinato de dos comuneros guardias indígenas. La sentencia de la justicia comunitaria fueron condenas de 60 y 40 años de prisión. Los guerrilleros fueron enviados a las cárceles ordinarias del estado. En ese caso la Jurisdicción Especial Indígena fue aplaudida por el estado y los medios de comunicación.

ya suficientes motivos para estar en desacuerdo con los acuerdos firmados, en particular con el de tierras. Todo indica, según su interpretación, dado que no han sido escuchados directamente en la mesa, ni tenidas en cuenta su propuesta de una consulta informada, que hay interés en soslayar los derechos adquiridos sobre la posesión colectiva de sus territorios. Eso, si es así, se constituye en una afrenta directa a la autonomía de las autoridades y las comunidades en el gobierno de sus territorios.

Figura 2. Imagen de campaña “Por la paz territorial es también NO VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES”.

La tensión que se generaba en momentos tan coyunturales entre la perspectiva del problema del feminismo por la Paz y la perspectiva de las mujeres indígenas nasa del norte del Cauca, representadas por el Programa Mujer y sus coordinadoras, me parece una muestra muy significativos de los alcances del discurso feminista que

intenta integrar las distintas “diferencias” pero que se enfrenta a los múltiples determinantes que configuran los procesos de visibilización y fortalecimiento político de las mujeres rurales en particular afros e indígenas. En este caso comprender lo importante que es la lucha por la tierra y por su organización para los indígenas caucanos, permitiría al feminismo por la Paz considerar que como mujeres es posible que sus deseos de Paz puedan romper muchas barreras, pero que como indígenas sólo pueden existir si hay acceso a la tierra y se respetan sus particularidades culturales y su autonomía de gobierno. Esta es también una tensión para las mujeres indígenas, en un nivel diferente, cuando intentan defender los derechos de bien estar o buen vivir de las mujeres dentro de los territorios al intentar converger sus demandas con el gobierno y la política comunitaria.

... ..

Durante los primeros días del año 2016, tomada posesión el nuevo gobernador del departamento del Cauca, Oscar Campo, Alejandra Miller, la excoordinadora de La Ruta, ha sido designada como la nueva secretaria de gobierno de la gobernación, y desde allí está siendo la encargada de implementar la llamada “pedagogía para la Paz”. Es el programa bandera del gobierno nacional, al cual está filiado el partido por el que fue electo el gobernador actual, y se constituye como la piedra base para comprender el escenario del post-conflicto. El reto de Alejandra es un reto muy significativo políticamente en este escenario. Pero como feminista, Alejandra deberá balancear la tensión entre el régimen de la etnicidad y con ello las demandas del movimiento indígena caucano, y las demandas de las mujeres indígenas, que como tales, reivindica su propio bienestar pero con la garantía del cumplimiento del pacto constitucional y de la integridad de los territorios reconocidos y los que aún están pendientes por reconocerse.

4 Conclusiones

Por los últimos días de abril, días en que escribía este texto, en la ciudad de Buenaventura, en el Pacífico colombiano, en una región relativamente cerca de la región norte caucana, se realizaba el Foro Internacional sobre Femicidios de grupos étnico-racializados. El foro había sido convocado por grupos de mujeres afrocolombianas, muchas de ellas con trabajo de intervención y organización de mujeres en esta región, pero al que habían invitado mujeres de varios países del mundo, entre ellos mujeres indígenas México, Ecuador, Bolivia, entre otras, y por supuesto, mujeres indígenas de Colombia, entre ellas la coordinadora del Programa Mujer del CRIC y una delegación encabezada por la coordinadora del Programa Mujer-ACIN.

El foro en su declaración final afirmaba que las mujeres habían analizado “las formas de resistencias y de organización autónoma de las mujeres y movimientos desde sus comunidades en contra de la violencia y del exterminio de las comunidades y Pueblos”. Seguidamente la declaración afirmaba que las mujeres celebraban “con alegría la capacidad (...) de crear y recrear la vida común, el compartir y la capacidad de reparar dolores transformándolos en conocimientos y luchas por la justicia”.

Este aparte de la declaración deja ver de manera clara el significativo esfuerzo de las mujeres (de los grupos étnicos-racializados en general, tanto afros como indígenas) por conciliar la organización autónoma y la creación y la recreación de la vida común(itaria). Sin embargo, esta afirmación también muestra la particular tensión que las mujeres étnico-racializadas en general deben enfrentar al intentar generar espacios de organización política de las mujeres al interior de las organizaciones comunitarias, de las cuales, por otro lado, también hacen parte.

Ese sentimiento, algunas veces de contrariedad, es sobre el que he querido disertar en este texto, a partir de mi experiencia de trabajo colaborativo con la organización de mujeres indígena de la *Çxhab Wala Kiwe*. Ese trabajo me permitió aproximarme a la forma como las mujeres indígenas nasa han elaborado su propia historia como mujeres, han rescatado a sus propias “cacicas” y han entretejido en los últimos años, en sincronía con la consolidación del proceso organizativo de las

comunidades indígenas de sus territorios, sus propias estrategias de organización como mujeres, sin contraponerse, pero en constante afirmación creadora y recreadora, con su “ser indígena”.

Esto es así porque en parte las mujeres indígenas nasa han elaborado una memoria del lugar de las mujeres en la comunidad, a partir de estrategias semejantes a como la comunidad ha respondido a la defensa del territorio y de la madre naturaleza. O sea, partiendo de la idea que el indígena es en sí, en el territorio. Con ello quiero afirmar que, según el relato de los nasa, es decir la forma como ellos y ellas organizan la relación entre la memoria y el territorio, las mujeres nasa organizadas han reivindicado el lugar de las mujeres a partir de la necesidad de defender el territorio, y de defenderse a ellas mismas de las distintas agresiones que puedan acontecer, de “dentro” y de “afuera”, a partir de una compleja trama de relaciones que plantean entre sus experiencias (en la “cultura”), sus cuerpos (y todas las metáforas y metonimias que a él refiere el lenguaje) y el territorio-naturaleza (como materialidad y significado).

Todas las intervenciones orientadas en un primer momento a “visibilizar la mujer” o “promocionar la mujer” fueron el caldo de cultivo de las posibilidades políticas de la emergencia de subjetividades políticas dentro de la organización indígena para plantear en la discusión de la política indígena la cuestión de “los derechos de las mujeres indígenas”. En particular al establecer una discusión crítica y con perspectivas propositivas ante la Jurisdicción Especial Indígena propia en lo relativo a las violencias contra las mujeres, y de una manera más sistemática y orientada como acontece hoy en el Programa Mujer.

Para ello las mujeres indígenas han transformado su propia realidad. Han usado el lenguaje para transformar la cultural y han realizado acciones para contrarrestar discursos y prácticas que les niegan el buen vivir (*wet wet fxi`zenxi*) sumiéndolas al sometimiento y el miedo. Participando en los procesos de organización comunitaria las mujeres nasa han exigido la realización de las premisas y valores espirituales de la complementariedad, la armonía y la dualidad equilibrada. Aunque bajo muchas tensiones y presiones, a veces sintiendo que no se puede vencer ese “machismo”,

las mujeres han trabajado desde dentro de la organización política de los resguardos y pretenden incidir sobre ella.

Al intentar denominar de manera diferente las cosas, las mujeres reelaboran la historia misma de los nasa, aportan a la construcción de una Jurisdicción Propia, apelan a la defensa del territorio y a la resistencia para intervenir la comunidad y la vida cotidiana de sus realidades, esa manera de intervenir su propia realidad, denota los mismos esquemas de la interpretación de la historia que hace la comunidad en una disputa por redefinir, cuidar y reelaborar estratégicamente la historia del pueblo nasa. “La resistencia indígena, también es No violencia contra las mujeres”. O como decía un afiche que vi en la oficina ocasión “prefiero un nasa valiente y no un nasa borracho”, donde comparaban dos imágenes, una la de un valiente recuperador de tierras y la otra la de un ebrio tirado en el andén de una calle. “Los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres indígenas también son derechos humanos”.

Desde su particular “lugar en la cultura” han podido cuestionar la legitimidad de ciertos liderazgos de hombres que han sido acusados por sus esposas de violencia intrafamiliar o de irresponsabilidad en su paternidad. Es desde ese lugar político desde donde han reelaborado toda una interpretación sobre el papel de las mujeres que contradice las miradas desde “afuera” acerca del sometimiento de las mujeres a los hombres indígenas. Han resignificado su lugar en los fogones, cocinando, discutiendo, formando y aportando al proceso político; han reelaborado su “lugar de transmisoras de la cultura” para una posición activa que afirma que para transformar el machismo, ellas deben formar a sus hijos respetando el lugar de las mujeres. Es desde allí desde donde han podido trabajar para construir una Jurisdicción Especial Indígena que tenga en cuenta sus voces y demandas, y que cree las condiciones para poder vivir bien y sin miedo en sus propios territorios. Si hubieran apostado por la llamada “real autonomía” de las mujeres (como a veces se los demandan algunas feministas de “afuera”), tal vez no hubieran podido incidir de la manera como lo han hecho dentro del gobierno propio (tal como me lo afirmó de manera contundente una mujer solidaria del proceso de las mujeres indígenas nasa).

Así, por ese camino, también han levantado su voz para también reclamar de la manera como –algunas veces- se sienten invisibilizadas dentro de los espacios de las mujeres, porque afirman que ellas no conocen sus realidades propias y su historia particular. Y, en ciertas ocasiones, a nombre de un sujeto abstracto y homogenizado de mujer, se les condena por su “inmovilidad”, cuando desde aquí podríamos decir que esa inmovilidad algunas veces puede ser más bien propia de ciertas mujeres que no se preocupan por conocer realidades locales y sus desdoblamientos por fuera de las comunidades, de las demandas y conquistas de las mujeres indígenas.

Los testimonios presentados de las mujeres indígenas que han pasado por procesos de formación político organizativa dentro de la organización permiten denotar dos cosas fundamentales. Por un lado que las mujeres han realizado todas las transformaciones que han llevado a cabo, discursivas, tácticas y estratégicas, es sobre todo a partir de la reflexión que han realizado sobre su propia experiencia. Es a esto a lo que he denominado subjetividades de frontera o de entremedios. Este lugar a su vez les ha permitido actuar como mediadoras de las políticas y de los procesos de trabajo político con otras mujeres en pro de la mejora de las condiciones de vida de las mujeres nasa de los territorios de resguardo. A esto Pillimue (2003) lo ha denominado “tejer la resistencia dentro da resistencia”. Por otro lado este proceso de reflexión ha llevado a mujeres a asumir el discurso y la vanguardia política también en los programas de defensa del territorio, de la justicia propia y de la autonomía de las comunidades indígenas respecto del Estado y de los poderes externos. Así también se han relacionado y han tensionado las redes que mantienen con organizaciones de mujeres de “afuera”.

La inminente necesidad de pacificación que requiere Colombia ha llevado a muchos sectores, de muy distintas orientaciones ideológicas a plantearse el límite y los alcances de la “la paz a cualquier precio”. Desde los más conservadores hasta movimientos sociales de resistencia. Tiene eso que ver con la forma como el gobierno y la FARC han decidido negociar: o sea a puerta cerrada y bajo la premisa que “nada está negociado hasta que todo esté negociado”. Como uno de los puntos neurálgicos del conflicto es el acceso y la propiedad (tan desigualmente distribuida

como en el Brasil) las comunidades indígenas han sentido que pueden salir lesionados sus derechos adquiridos en la lucha y las liberaciones de la “madre tierra”, y en sus derechos adquiridos constitucionalmente después de la reforma constitucional de 1991. Este escenario particular ha tenido implicaciones en muchos escenarios, y también así en el movimiento de mujeres en Colombia. El importantísimo movimiento de Mujeres por la Paz, La Ruta Pacífica de la Mujeres, ha apostado todo a la solución negociada del conflicto y ha sido fundamental en las presiones que ha hecho al Estado y a los grupos al margen de la ley, pero ha tenido que ver como esa apuesta también puede fragmentarle en la medida no solamente en que se politice institucionalmente, sino en la apuesta a la “paz a cualquier precio” puede generar violencias contra sectores que también han luchado por la salida negociada pero que tienen sus problemáticas particulares y sus intereses históricos definidos. Para usar la vieja frase de José Carlos Mariategui, el “amauta”, “el problema del indio, es el problema de la tierra”. Si está en juego el acceso y la posibilidad de mantener su relación con la tierra, el indio se “queda sin nido”. “No hay vida sin tierra, no hay cultura sin tierra”, citábamos en nuestro primer capítulo, y esto lo saben bien las mujeres indígenas y no es una contraposición, por ahora posible en el norte del Cauca, entre la autonomía jurídica y territorial y la autonomía de las organizaciones de mujeres indígenas. La etnicidad construye el género en estas circunstancias, pero hemos mostrado como el género y la experiencia de la sexualidad tensionan esa determinación y crea nuevos dilemas y formas de articulación de las relaciones comunitarias.

Finalmente quiero dejar aquí señalada una cuestión que me fue planteada en varias ocasiones por respetadas antropólogas y feministas a las que indagué cuestiones sobre esta pesquisa. Ellas nunca me insinuaron que un hombre no podría investigar sobre las cuestiones de género y sexualidad de las mujeres indígenas. Muy por el contrario, vieron la iniciativa con ojos tranquilos y siempre mantuvieron la crítica atenta y me llamaron la atención para tener siempre presente que ésta aquí sería la perspectiva de un hombre sobre una cuestión en particular. Lo que en repetidas ocasiones me resaltaron, era la necesidad de abordar el lugar de los hombres indígenas en sus comunidades y supusieron sistemáticamente que tendría mucho

más chance “como hombre” de abordar tales cuestiones. Esas observaciones obviamente no me hicieron desistir de mis intenciones investigativas, pero si me abrieron unas cuantas (muchas) preguntas instigantes, que espero poder enfrentar en adelante. De todos modos y con igual hincapié con el que intenté aprender esas fronteras de la posibilidad de preguntar, que “como hombres” en tanto que interesado en las cuestiones de “las mujeres” (o para decirlo mejor, del género en general y no sólo de las mujeres), es necesario avanzar hacia una discusión sobre las formas de acción de las mujeres interpretadas como actos políticos (una noble enseñanza del feminismo a los estudiosos de la realidad social) que contestan acciones de los hombres y que se pueden leer también en clave de trasformaciones del orden moral de la sexualidad. Por otro lado, y como “aprendiz de antropólogo”, en esto de las cuestiones del género y la sexualidad en el mundo indígena, se hace necesaria una mirada más atenta a las prácticas sociales y culturales y a los ritos que asocian el cuerpo, el territorio, la reproducción y la sexualización de la vida social.

REFERÊNCIAS

ACIN. **Escuchando la voz de la comunidad.** Plan Territorial Cultural. Documento electrónico. 2012, 95 págs.

ACIN. **Cauca: el camino de resistencia de las mujeres nasa: creando y luchando por la dignidad.** Disponível em: <http://www.nasaacin.org/sobre-nosotros2013/estructura-cxhab-wala-kiwe/55-pueblo-y-cultura/4649-cauca-el-camino-de-resistencia-de-las-mujeres-nasa-creando-y-luchando-por-la-dignidad>. Acesso: 07mar. 2016.

ACIN. **Señas.** Revista de la Casa de Pensamiento de la Çxhab Wala Kiwe – ACIN. Santander de Quilichao - Bogotá: Casa de Pensamiento - Corporación Ensayos - ALMÁGICA Grupo de trabajo intercultural, No. 3, pp. 53-65, 2014.

ACIN. **Continua estrategia de exterminio físico y cultural contra los Pueblos indígenas de Colombia,** 2015a. Disponível em: <http://www.nasaacin.org/documentos-nasaacin-82/7756-continua-estrategia-de-exterminio-f%C3%ADsico-y-cultural-contra-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-de-colombia> Acesso: 07 mar. 2016.

ACIN. **El propósito de la propaganda racista: Feliciano, la primera víctima.** 2015b. Disponível em: <http://nasaacin.org/editoriales/7817-el-prop%C3%B3sito-de-la-propaganda-racista-feliciano-la-primera-v%C3%ADctima> Acesso: 07 mar. 2016.

ACIN. **Módulos pedagógicos para la realización de talleres de formación con mujeres: derechos, participación política y cultural política.** Santander de Quilichao: Casa de Pensamiento - Corporación Ensayos - ALMÁGICA Grupo de trabajo intercultural, sem data.

ARELLANO HERMOSILLA, C. - Despatriarcalizando: Julieta paredes y su vinculación con el discurso político y poético de mujeres mapuche. **Revista Antropologías del Sur** No. 4, pp. 53 – 65, 2015.

AIRAS-BOTERO, W. F. A. La constitución de subjetividades de mujeres indígenas en la ciudad. In: URREA F. e POSSO J. (Eds.). **Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y**

transgeneristas negras en el suroccidente colombiano. Cali: Universidad del Valle, pp. 177-212, 2015.

ARIAS-BOTERO, W. F. A. **Mujeres indígenas en Cali. El lugar de la sexualidad en la constitución de subjetividades femeninas indígenas en la ciudad.** Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de Sociólogo. Cali: Universidad del Valle, 2011.

ARIAS-BOTERO, W. F. A. y VITONAS, F. **Segundo informe del trabajo de campo. Visita al Cabildo de Toribío y a la Oficina del Programa Mujer del Proyecto Nasa.** Presentado en el marco del proyecto: Sexualidad y feminidades contemporáneas de mujeres negras mestizas e indígenas: un análisis de cohorte generacionales y étnico racial, 2008. (Documento sin publicar).

ASKIN, K. "Sexual Violence in Decisions and Indictments of the Yugoslav and Rwandan Tribunals: Current Status," en: **American Journal of International Law**, v. 93 no. 1, 1999, pp. 92-123.

BHABHA, H. **El lugar de cultura.** Mananthial: Buenos Aires, 2002.

BOESTEN, J. Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: raza, género y jerarquías de la violación en Perú. In: WADE, P. URREA, F. y VIVEROS, M. (Eds.) **Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 199-220.

BOTERO, P. et alt. Experiencia Colectivo Minga del Pensamiento. In: OSPINA, H. et. al., **Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia.** Manizales: Universidad de Manizales - Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, pp. 161-173, 2011.

CASTAÑO, J.A. La presión demográfica sobre la tierra en un territorio indígena (Toribío Cauca). **Revista colombiana de sociología**, No. 39 Vol. 2, 2016. (en prensa)

CASTILLO, L. C.; GUZMÁN, A.; HERNÁNDEZ, J.; LUNA M.; URREA, F. **Informe final del Proyecto: Desigualdades Étnico Raciales, Acción Colectiva, Etnicidad y Resistencia en el norte del Cauca y sur del Valle.** Cali: Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, 2009.

CAMBAL, L. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala, en: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. ACSUR-Las Segovias, 2010. Disponível em:

<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> Acesso em 26 mar. 2016

Centro de Memória Histórica de Nicaragua. “Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia”. **Informe Memorias del Silencio**. Volumen II. Guatemala: UNOPS, pp. 13 – 533, 1999.

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf> Acesso em 26 mar. 2016.

Comisión de la Verdad para El Salvador. **Informe de la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador**. San Salvador, Nova York: Naciones Unidas, 1992 -1993.

Comisión de la verdad y reconciliación. Perú. Informe final. Tomo VIII - Segunda parte: Los factores que hicieron posible la violencia. Capítulo 2: El impacto diferenciado de la violencia. 2003. Disponível em: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>. Acesso em: 23 mar. 2016.

Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer **Monitoreo sobre violencia sexual en conflicto armado. En Colombia, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Perú**. CLADEM: Lima, 2007. Disponível em:

http://enlaceacademico.ucr.ac.cr/sites/default/files/publicaciones/Monitoreo-sobre-violencia-sexual-en-Conflicto-ARMADO_2007.pdf Acesso em 26 mar. 2016.

Congreso de los Pueblos. **¿Qué es el Congreso de los Pueblos?**, [200-]. Disponível em: <http://congresodelospueblos.org/que-somos.html> Acesso em 26 mar. 2016.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. In: **Feminist Theory and Antiracist Politics**. Chicago: University of Chicago Legal Forum, pp.139-167, 1989.

CURIEL, O. La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. **Revista NOMADAS**. No. 26, pp. 92-101, 2007.

_____. Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos. 2007. Disponible en:
<http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> Acceso em 26 mar. 2016.

CHILITO, E. **Los movimientos políticos alternativos y la elección popular de alcaldes Un estudio de caso acerca de la dinámica política del municipio de Toribío (Cauca)**. Tesis para optar a grado de Magister en Estudios Políticos. Bogotá: Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales – Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DAS, V. Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor. In: ORTEGA, F. (Ed.) **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2008a.

_____. El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad. In: ORTEGA, F. (Ed.) **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2008b.

_____. La subalternidad como perspectiva. In: ORTEGA, F. (Ed.) **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2008c.

DUBE, P. S. "The Story of Thandi Shezi," in POSEL, D. y SIMPSON, G. **Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission**. Johannesburg, South Africa: Witwatersrand, 2002, pp. 117-130

FINDJI, M. T. y ROJAS, J. M. **Territorio, economía y sociedad Páez**. Cali: Universidad del Valle, 1985 (mimeografiado).

FRASER, N. **Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"**. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores, Editorial Uniandes 1997.

FOUCAULT, M. **Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres**. Siglo XXI editores: México D.F., 1986, 1ra edición en español.

_____. **Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí.** Avellaneda, Argentina: Siglo XXI, 2003, 1ra edición, 2da reimpresión.

GALEANO, L. K. **“U’y nasa sawe’s” entre mujeres nasa: luchas en el Norte del Cauca y en la ciudad de Bogotá.** Documento presentado en las VII Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina, los días 6, 7 y 8 de noviembre de 2013. Disponible en: http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/files/2013/10/eje1_Galeano.pdf

GARGALLO, F. C. **Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.** Bogotá D.C.: Desde Abajo, 2015.

GUALICHE, M. **Participación de la mujer Nasa en el mercado de trabajo y cambios sociodemográficos en el municipio de Toribío, Cauca.** Tesis para obtener el título de profesional en sociología. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali – Colombia, 2015.

Guatemala Memoria del Silencio. **Tz’nil na’tab’al.** Capítulo II. Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia. Volumen 3. Violaciones de los derechos humanos. Apartado sobre la violencia sexual contra las mujeres. Especifica discriminación étnica y violencia sexual contra las mujeres mayas. Véase: <https://web.archive.org/web/20130505175022/http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/>.

HENRÍQUEZ, A. N. **Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú.** Lima: CONCYTEC – República del Perú, 2003.

HERNANDEZ, R. A. **Histories and stories from Chiapas: border identities in Southern.** Austin: University of Texas Press, 2001a.

HERNÁNDEZ, R. A. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. **Debate feminista.** Racismo y mestizaje, Año 12. Vol. 24, 206-229, 2001b.

INCODER. **Resolución número 1133 de 2013.** Bogotá: Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, 2013.

KELLY, L. **Surviving sexual violence**. Cambridge, England: Polity Press, 1988.

KELLY, L; REHMAN, Y.; SIDDIQUI, H. **Moving in the shadows: violence in the lives of minority women and children**. Farnham, Surrey Burlington, Vermont: Ashgate, 2013.

LLANOS, A. La Tulpa de pensamiento de las mujeres Nasa y el territorio. In: LLANOS, A. (Coord.) **Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas**. ACDI-Canadá, Fondo canadiense para la niñez, ACIN, Tierra de Paz, pp. 45-58, 2013.

McCLINTOCK, A. **Couro Imperial. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas, SP: Unicamp, 2010.

MOTTA, N. y POSSO, J. **Hacia el reconocimiento de una identidad indígena urbana en Cali. Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio Santiago de Cali: Kofan, Guambiana, Quichua, Inga, Yanacona y Nasa**. Cali: Alcaldía Santiago de Cali, Ministerio del Interior y de Justicia-Dirección de Etnias, Fundación General de Apoyo a la Universidad del Valle, 2007.

MOUTINHO, L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cadernos Pagu** No. 42, 201-248, 2014.

MOUTINHO, L. Experiências do feminino na África do Sul pós-apartheid: ambivalências, ressentimentos e (re)negociações. **Revista Diversitas**, v. 1, 2013, pp. 67-75.

MOUTINHO, L. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement? controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: Wilson Trajano Filho. (Org.). **Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA, v. 1, p. 10-36, 2012.

MUÑOZ, M. del C. **Mujeres nasa: tejedoras de vida y de resistencia**. Tesis para obtener el título de maestría en antropología. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador, Programa de Antropología, Mayo 2013.

NAVIA, I. Género desde la cosmovisión Nasa. In: Alejandra Llano (Comp.) **Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas**. ACIDI-Canadá, Fondo canadiense para la niñez, ACIN, Tierra de Paz, pp. 21-26, 2013.

NAVIA, I. y ZAMBRANO, M. Historia de las mujeres indígenas del Cauca. In: Alejandra Llano (Comp.) **Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas**. ACIDI-Canadá, Fondo canadiense para la niñez, ACIN, Tierra de Paz, pp. 29-43, 2013.

ONIC. **Desinformación: Estrategia Neocolonial y Xenofóbica en contra de los Pueblos Indígenas de Colombia**, 2015a. Disponible em: <http://cms.onic.org.co/2015/08/desinformacion-estrategia-neocolonial-y-xenofobica-en-contra-de-los-pueblos-indigenas-colombia/> Acceso em 26 mar. 2016.

ONIC. El programa Séptimo Día de la cadena Caracol sobre el Movimiento Indígena: Un reportaje ideológico al servicio de intereses políticos de la extrema derecha, 2015b. Disponible em: <http://cms.onic.org.co/2015/08/el-programa-septimo-dia-de-la-cadena-caracol-sobre-el-movimiento-indigena-un-reportaje-ideologico-al-servicio-de-intereses-politicos-de-la-extrema-derecha/> Acceso em 26 mar. 2016.

ORTNER, S. B. Uma atualização da teoria da prática” e “Poder e projetos: reflexões sobre agência. Em: Grossi, M. P.; Fry, P. e Eckert, C. (Orgs.) **Conferencias e diálogos: saberes e práticas antropológicas**. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006. Blumenau: Nova Letra, 2007, pp. 19-80

PAREDEZ, J. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. La Paz: Comunidad de Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungsdienst, 2010. Disponible em: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf> Acceso em 26 mar. 2016

PEÑARANDA, D. **Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame**. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, 2015.

_____. La organización como expresión de resistencia. In: PEÑARANDA, D. (Coord.) **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y**

memoria en el Cauca Indígena. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, Taurus, pp. 19-50, 2012.

PILLIMUE, N. **Mujeres Paeces tejiendo procesos de resistencia dentro de la resistencia.** Tesis de grado para optar al título de Trabajadora Social. Cali: Universidad del Valle, 2003.

PRADA, N. (Coord.) *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas en el marco del conflicto armado en Colombia.* Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2011.

RAMIREZ, M. C. (Coord.) **El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo.** Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá: Taurus, 2012.

RAPPAPORT, J. **La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos.** Popayán: Universidad del Cauca, 2000.

RIVERA, S. **Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y El Alto.** Huaco, La Paz: Mama, 2001.

RIVERA, S. **Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.** Buenos Aires: Editora Retazos/Tinta limón, 2011.

ROJAS, J. M. **Campesinos e indios en el suroccidente Colombiano.** Cali: Universidad del Valle, 2012.

ROSS, F. **Speech and silence: Women's testimony in the first five weeks of public hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission.** In: V. Das; A. Kleinman; M. Lock; M. Ramphela & P. Reynolds (eds.). *Remaking a World: Violence, social suffering and recovery.* Berkeley: University of California, 2001. Citada por MOUTINHO, 2012.

Ruta Pacífica de Mujeres. **Comunicado de prensa No. 17.** 2015. Disponível em: <http://www.rutapacifica.org.co/sala-de-prensa/comunicados/2014/246-la-ruta-pacifica-de-las-mujeres-cumple-hoy-18-anos-de-trabajo-por-la-paz-y-la-no-violencia-contra-las-mujeres> Acesso em 26 mar. 2016.

SEMANA. “**Hemos venido a despertar a Colombia**”: **Feliciano Valencia, líder indígena**. 30 de novembro de 2008. Disponível em: <http://www.semana.com/noticias-problemas-sociales/hemos-venido-despertar-colombia-feliciano-valencia-lider-indigena/117943.aspx>. Acesso 26 mar 2016.

STRATHERN, M. **O género da dadiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanèsia**. Campinas, SP: Unicamp, 2013.

SCHWARCZ, L. “Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado”. **Ciência e Cultura** [online]. 2012, vol.64, n.1, pp. 48-55.

TATAY, P. Construcción de poder propio en el movimiento indígena del cauca. En: PEÑARANDA, D. (Coord.) **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena**. Bogotá: Centro de Memoria Histórica – Taurus, 2012, pp. 51-84.

TATAY, L. “El hilo de las mujeres en el Consejo Regional Indígena del Cauca. In: PEÑARANDA, D. (Coord.) **Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena**. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, Taurus, 2012, pp. 203-34.

ULLOA, A. Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios Latinoamericanos. In: DONATO, L. M. et alt. **Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura de Colombia, Unión Mundial para la Naturaleza, UNODC, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, 2007.

URREA, et al. **Informe Final del Proyecto: Encuesta Piloto Experimental Indígena Nasa sobre el Buen Vivir en el Municipio de Toribío**. Cali: CIDSE-Universidad del Valle, 2014. Sem Publicar.

URREA, F. Patrones sociodemográficos de la región sur del Valle y Norte del Cauca a través de la dimensión étnica-racial. In: Castillo, L. Guzmán, Hernández, J., Luna, M. y Urra, F. **Etnicidad, acción colectiva y resistencia: El norte del Cauca y el sur del Valle a comienzos del siglo XXI**. Cali: Universidad del Valle, pp. 24-124, 2010.

URREA, F. y POSSO, J. **Feminidades, sexualidades y colores de piel.** Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano. Cali: Universidad del Valle, 2014.

VITONAS B., F. D. **Cabildo de la Familia y aproximaciones a las relaciones de género en el territorio Nasa Toribío, Norte del Cauca.** Trabajo de grado para optar por el título de Trabajadora Social. Cali: Facultad de Humanidades - Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano, 2014.

VIVEROS, M. "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual". Em: CAREGA, G. **Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad**, 2008, pp. 168-198. Disponible em: http://interculturalidad.org/attachments/article/145/viveros_sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad-en-el-contexto-latinoamericano.pdf Acceso 26 mar 2016.

VELASCO, R. "Relatos de vida de la mayora Carmen Ulcué", en: **SEÑAS.** Revista de la Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe. No. 3, 2014.

WADE, P. URREA, F. y VIVEROS, M. (Eds.) **Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008;

WILLS, M. E. (Coord.) y RIAÑO, P. (Relatora) **La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira.** Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reintegración. Bogotá: Taurus, 2010.

WILLS, M. E. (Coord.) **Mujeres y Guerra. Víctimas y Resistentes en el Caribe Colombiano.** Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reintegración. Bogotá: Taurus, 2011.

WILLS, M. E. (Coord.) **Mujeres que hacen historia.** Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reintegración. Bogotá: Taurus, 2011.

YULE, M. y VITONAS, C. **LEES KUPX FXI'ZENXI. La metamorfosis de la vida. Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la Tierra.** Toribío: Cabildo Etnoeducativo, Proyecto Nasa, 2010.