

**UNIVERSIDAD DEL VALLE**  
**ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO**

**Transformaciones Identitarias, de los Roles y Relaciones de Género a Partir de la  
Participación de las Mujeres Nasas en las Acciones Colectivas del Movimiento Indígena del  
Norte del Cauca**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE MAESTRO**

**PRESENTADA POR**

**Alejandra Llano Quintero**

Bajo la dirección de la doctora

**Alba Nubia Rodríguez Pizarro**

**Santiago de Cali, 2022**

**Transformaciones Identitarias, de los Roles y Relaciones de Género a Partir de la Participación de las Mujeres Nasas en las Acciones Colectivas del Movimiento Indígena del Norte del Cauca**



Archivo ACIN. Minga social y comunitaria, 2008.

**UNIVERSIDAD DEL VALLE**

**ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL Y DESARROLLO HUMANO**

**MAESTRÍA EN INTERVENCIÓN SOCIAL**

**2022**

### *Agradecimientos*

Como en todas las cosas de la vida siempre hay mucho que agradecer, pues todos los caminos se recorren con otros y siempre hay otros que nos abren los caminos.

A mi familia, porque la comprensión de mis búsquedas en muchos momentos implicó distancias y riesgos. Especialmente a mi hermano Carlos Andrés por todos los debates, aportes conceptuales y motivación permanente en esta construcción.

A las comunidades indígenas del Norte del Cauca, hombres y mujeres por permitirme vivir en su territorio y participar de las acciones emprendidas para la defensa de su autonomía y plan de vida.

A las mujeres indígenas nasas por permitirme aprender sobre sus resistencias, compartirme sus sueños, dolores y posibilitar que construyamos juntas reconociendo nuestras diferencias. Y en especial a mi amiga Avelina Pancho, mujer libertaria que sembró en mi corazón y en muchos rebeldía. Que hoy acompaña desde la otra casa. De igual forma a todas las compañeras -solidarias- del camino con las que compartí en el proceso en la ACIN y la Tulpa Mujer y Territorio.

A Alba Nubia Rodríguez, directora de esta investigación por su permanente apoyo, amistad y su gran aporte a la formación de profesionales con compromiso político para la construcción de un nuevo país más justo e incluyente.

A la Escuela de Trabajo Social, al grupo de docentes que nos orientaron en este camino de formación. A mis compañeras y compañeros que aportaron con sus reflexiones, críticas y sus alegrías en este proceso que por momentos fue complejo.

Sin duda esta experiencia me ha enriquecido para caminar con una visión más respetuosa sobre la diferencia, fortalecida como mujer feminista, consiente de mi responsabilidad por la lucha de los derechos colectivos y de los derechos como mujeres, teniendo siempre como punto de partida la historia y la utopía.

## RESUMEN

La presente investigación explora y describe la participación política de las mujeres indígenas nasas, e intenta comprender lo que ésta ha significado para ellas y el movimiento indígena en relación con la identidad étnica y de género. Para tal propósito se analizó el ejercicio de liderazgo de las mujeres en el movimiento indígena del Norte del Cauca, entre el año 2010 y 2021, retomando un espacio cultural propio del pueblo nasa (tulpa) y sus acciones colectivas como estrategia investigativa; además, del relato de vida de la investigadora, quien ha realizado intervención social y al mismo tiempo ha sido reconocida por su liderazgo en dicho contexto. Se trata, pues, de un estudio de corte cualitativo que considera a las mujeres como sujetos de conocimiento, privilegiando el significado de su acción como sujetos políticos.

A la luz de esta participación política, se identificaron transformaciones significativas en sus identidades como mujeres e indígenas, evidenciando también cambios en las relaciones de género y poder al interior de su organización (político-administrativa) y comunidad. Es decir, que, al constituirse como un sujeto político, movilizan cambios en sus identidades y entramado político-cultural; promoviendo la comprensión en sus comunidades de otras realidades y problemáticas que sugieren muchas veces la ruptura con ideas esencialistas y patriarcales, sin que esto implique la renuncia a su identidad cultural. A través de sus acciones colectivas han construido una identidad colectiva -mujeres-, que si bien les representa tensiones -al encarar una lucha como mujeres- frente a designios culturales antagónicos, las sumerge en una dialéctica permanente sobre los diferentes sentidos que toman sus identidades al ser cruzadas en la subjetividad.

Desde sus nuevas miradas y el fortalecimiento de su participación política durante la segunda década del siglo XXI, contribuyen a desnaturalizar y transformar injusticias al interior de sus comunidades, al mismo tiempo que tejen relaciones con otros sectores de la sociedad que viven situaciones similares de exclusión y/o subordinación, logrando vincularse a acciones del movimiento social y de mujeres con reivindicaciones y luchas más amplias y de mayor alcance; lo que en otras palabras, quiere decir que las mujeres están impulsando la apertura del movimiento indígena y realizando aportes para que su agenda política sea más incluyente, diversa e integral, con un mayor potencial transformador, más allá de una lectura exclusivamente étnica de las

injusticias, que no sólo está pensada para la pervivencia como pueblos indígenas, sino también para el buen vivir de la humanidad.

**Palabras clave:** mujer indígena (nasa), identidad étnica, género, participación política, acciones colectivas, transformaciones identitarias, movimiento indígena, intervención social.

### ABSTRACT

This research explores and describes the political participation of nasa indigenous women, and attempts to understand what this has meant for them and the indigenous movement in relation to ethnic and gender identity. For this purpose, the exercise of women's leadership in the indigenous movement of Northern Cauca between 2010 and 2021 was analyzed, taking up a cultural space of the nasa people (tulpa) and their collective actions as a research strategy; in addition, the life story of the researcher, who has carried out social intervention and at the same time has been recognized for her leadership in this context. It is, therefore, a qualitative study that considers women as subjects of knowledge, privileging the meaning of their action as political subjects.

In light of this political participation, significant transformations were identified in their identities as women and indigenous people, also evidencing changes in gender and power relations within their (political-administrative) organization and community. In other words, by becoming a political subject, they mobilize changes in their identities and political-cultural framework, promoting the understanding in their communities of other realities and problems that often suggest the rupture with essentialist and patriarchal ideas, without this implying the renunciation of their cultural identity. Through their collective actions they have built a collective identity - women-, which although it represents tensions -when facing a struggle as women- against antagonistic cultural designs, it immerses them in a permanent dialectic about the different meanings that their identities take on when they are crossed in subjectivity.

From their new perspectives and the strengthening of their political participation during the second decade of the 21st century, they contribute to denaturalizing and transforming injustices within their communities, while at the same time weaving relationships with other sectors of

society that live similar situations of exclusion and/or subordination, managing to link themselves to actions of the social and women's movement with broader and more far-reaching demands and struggles; In other words, this means that women are promoting the opening of the indigenous movement and making contributions so that its political agenda is more inclusive, diverse and integral, with a greater transformative potential, beyond an exclusively ethnic reading of injustices, which is not only designed for the survival as indigenous peoples, but also for the good living of humanity.

**Key words:** indigenous women (nasa), ethnic identity, gender, political participation, collective actions, identity transformations, indigenous movement, social intervention.

## ÍNDICE

|                                                                                                                                               |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introducción</b>                                                                                                                           | <b>9</b>  |
| <b>Capítulo 1. El inicio del camino de investigación</b>                                                                                      | <b>11</b> |
| 1. 1. Antecedentes                                                                                                                            | 11        |
| 1. 2. Justificación                                                                                                                           | 28        |
| 1. 3. Objetivos                                                                                                                               | 30        |
| <b>Capítulo 2. Tejiendo la metodología para la construcción de saberes</b>                                                                    | <b>31</b> |
| 2. 1. Aspectos metodológicos                                                                                                                  | 31        |
| 2. 2. El camino recorrido: aciertos y desaciertos                                                                                             | 37        |
| <b>Capítulo 3. Territorio de la cxhab wala kiwe Norte del Cauca, territorio de lucha del pueblo nasa y de las mujeres nasas</b>               | <b>44</b> |
| 3. 1. Pueblos y territorios indígenas de Colombia                                                                                             | 44        |
| 3. 2. El Cauca, territorio de diversidad y conflicto                                                                                          | 46        |
| 3. 3. Territorios indígenas del Cauca                                                                                                         | 48        |
| 3. 4. Estructura organizativa del CRIC                                                                                                        | 48        |
| <b>Capítulo 4. Identidad étnica: un inextricable juego de pérdidas y ganancias</b>                                                            | <b>57</b> |
| <b>Capítulo 5. Tejiendo resistencias y propuestas de vida en el movimiento indígena: mi lugar de enunciación en la participación política</b> | <b>93</b> |
| 5. 1. ¿Cómo inicio mi relación con el pueblo nasa?                                                                                            | 95        |
| 5. 2. Reflexión general sobre la vivencia en el territorio de Toribio                                                                         | 103       |
| 5. 3. Regreso a Cali (2008)                                                                                                                   | 105       |
| 5. 4. La experiencia en la cxab wala kiwe -ACIN- (2008-2015)                                                                                  | 106       |

|                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5. 5. Participando en la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC- (2015-2019).                                                                                | 113 |
| <b>Capítulo 6. Cambios y/o permanencias en los roles de género de las mujeres Nasas y relaciones de genero al interior del movimiento indígena del Norte del Cauca</b> | 142 |
| 6. 1. Cambios y/o permanencias respecto a los roles de genero                                                                                                          | 142 |
| 6. 1. 2. Roles ejercidos por las mujeres nasas en los 80, 90 e inicio del 2000                                                                                         | 143 |
| 6. 1. 3. Roles que ejercen las mujeres nasas a partir de los años 2005, 2006 al 2021                                                                                   | 149 |
| 6. 2. La participación de las mujeres nasas en los escenarios de representatividad                                                                                     | 167 |
| 6. 3. Aportes a la agenda del movimiento indígena                                                                                                                      | 170 |
| <b>Capítulo 7. Cambios y permanencias en la identidad étnica y de género de las mujeres nasas por su participación en el movimiento indígena</b>                       | 191 |
| 7. 1. Somos mujeres -madres- dadoras de vida                                                                                                                           | 191 |
| 7. 2. El cuerpo de la mujer como territorio, el territorio como mujer                                                                                                  | 195 |
| 7. 3. Luchamos por nuestros derechos como mujeres y pueblos indígenas                                                                                                  | 197 |
| 7. 4. Feministas o no feministas                                                                                                                                       | 199 |
| 7. 5. Nuevos sueños e intereses en la vida                                                                                                                             | 203 |
| 7. 6. Estar solas o separadas                                                                                                                                          | 206 |
| 7. 7. La relación entre mujeres -construyendo un nosotras-                                                                                                             | 209 |
| 7. 8. Sobre la sexualidad: hoy hablamos y disfrutamos                                                                                                                  | 210 |
| 7. 9. Transformado la imagen de mujer sumisa y callada                                                                                                                 | 213 |
| <b>Capítulo 8. A manera de conclusiones</b>                                                                                                                            | 215 |
| <b>Referencias</b>                                                                                                                                                     | 229 |

## INTRODUCCIÓN

La participación política de las mujeres indígenas en Colombia se ha transformado durante las últimas décadas, especialmente en las del siglo presente, tornándose más visible en la segunda, particularmente en el departamento del Cauca, con las mujeres nasas de la zona Norte, quienes han incursionado en mayor proporción y alcance en diferentes espacios de representación y acción colectiva tanto a nivel local como nacional (en la jurisdicción indígena y la Estatal), movilizándolo cambios en sus formas de devenir -ser- como mujer e indígena; auténticas mutaciones identitarias forjadas al clamor de un entramado cultural y político siempre dinámico y complejo.

Es así como las mujeres indígenas han comenzado a transformarse en función de sus nuevas experiencias y realidades al interior de sus comunidades y el escenario nacional; razones plausibles para profundizar en la comprensión de sus voces, aportes al movimiento indígena y construcción de una sociedad más justa e incluyente.

En este orden de ideas, el presente documento -organizado en ocho capítulos- contiene los aspectos referentes a la investigación realizada -con las mujeres indígenas nasas- en aras de optar al título de Maestría en Intervención Social. El primer capítulo: El inicio del camino de investigación, presenta las consideraciones generales del proceso, es decir, sus antecedentes, justificación y objetivos. El segundo capítulo: Tejiendo la metodología para la construcción de saberes, da cuenta de los pasos dados durante el proceso de investigación en relación a su carácter, método, técnicas utilizadas y aprendizajes.

En el tercer capítulo: Cxhab wala kiwe territorio de resistencia del pueblo nasa y de lucha de las mujeres nasas, se aborda el contexto político, económico, social y cultural donde se desarrolló el proceso de la investigación y las acciones de las mujeres nasas. El cuarto capítulo: Identidad étnica: un inextricable juego pérdidas y ganancias, expone los elementos conceptuales que sirven como marco de referencia para el análisis e interpretación de los datos empíricos, que se abordan a través de un breve recorrido -histórico y epistemológico- de los conceptos de identidad, identidad colectiva, identidad étnica, género y acción colectiva. El capítulo cinco: Tejiendo resistencias y propuestas de vida en el movimiento indígena: mi lugar de enunciación en la participación política, se presenta un relato de mi experiencia sobre la participación en el movimiento indígena durante

dos décadas, con el propósito de situar y analizar lo que ha significado como mujer mestiza, feminista y trabajadora social, la experiencia de participar y ejercer liderazgo en diversos espacios del Movimiento Indígena. Analizando a la luz de las categorías propuestas, los cambios que ha significado en relación a la identidad étnica y de género; así como los cambios que se consideran ha generado la participación en las relaciones de poder y agenda del movimiento.

El capítulo sexto: cambios y/o permanencias en los roles de género de las mujeres nasas y relaciones de género al interior del movimiento indígena, presenta los principales hallazgos respecto a las transformaciones en los roles y representación de las mujeres nasas, tras su participación en el proceso organizativo y las acciones colectivas. Dando cuenta como en dicha participación contribuyen a la agenda e inciden en las relaciones de poder del movimiento indígena en la última década del presente siglo -XXI. Se expone desde las voces de las mujeres indígenas las tensiones, conflictos y desafíos que enfrentan al momento de luchar por los derechos colectivos y sus derechos como mujeres en el movimiento indígena. El capítulo siete: Cambios y permanencias en la identidad étnica y de género de las mujeres nasas por su participación en el movimiento indígena, se presentan los cambios o permanencias respecto a las identidades étnicas y de género de las mujeres nasas por la participación en el movimiento indígena en la última década, de acuerdo a lo evidenciado desde ellas mismas. Todo ello con el fin de analizar si el hecho de participar genera cambios en sus identidades como mujeres indígenas, si subvierten los estereotipos de la feminidad esencial al incursionar en los espacios que les eran vedados y desde los que emergieron como sujetos políticos.

Y el último capítulo: A modo de conclusiones, contiene la síntesis de los principales hallazgos respecto a las transformaciones de las identidades étnicas y de género de las mujeres nasas tras su participación. Las transformaciones de los roles, relaciones de género y la agenda del movimiento indígena por la incursión y representatividad de las mujeres nasas. Finalmente, las reflexiones sobre la identidad étnica y de género vividas como mujer mestiza por la participación en el movimiento indígena del Cauca, los aportes al movimiento indígena desde este lugar, partiendo del diálogo y construcción intercultural con las mujeres nasas y se plantean algunas reflexiones sobre la intervención social en dicho contexto.

## CAPÍTULO 1. EL INICIO DEL CAMINO DE INVESTIGACIÓN

### 1. 1. Antecedentes

El movimiento indígena del Cauca en la última década (2010-2020) se ha visibilizado como uno de los movimientos sociales de mayor relevancia en el país, lo que ha despertado un gran interés por los procesos de resistencia -desde las ciencias sociales y humanas- y sus aportes para la construcción de paz, pero en ellos hay una ausencia del reconocimiento del papel que desempeñan las mujeres indígenas como sujetos políticos en las acciones colectivas.

Los estudios sobre el movimiento indígena se han dedicado principalmente a indagar la participación de sus miembros en referencia a las perspectivas del multiculturalismo en la nación colombiana a partir de 1991 (Sánchez, 1996a, 1996b; Ruíz, 2000, 2001; Zambrano, 2002; Borrero, 2003; Bonilla, 2003), así como examinar la incompatibilidad y las particularidades entre la justicia especial indígena frente la justicia ordinaria (Gómez, 1997, Zambrano, 1998 y 2002); algunos analistas en Colombia se han dedicado a la reflexión sobre los espacios políticos y movilización electoral indígena (Laurent, 1998 y 2002; Gonzáles, 2006). Otros (tendencia) se centran en describir como en los últimos años el movimiento indígena en el Cauca se ha comprometido con propuestas y acciones no violentas en torno de la recuperación, el fortalecimiento y la protección de sus culturas, su ejercicio de autonomía y el desarrollo de su proyecto político, entre ellos encontramos a Galeano (2006) y Gonzáles (2006). Desde esta perspectiva los pueblos indígenas efectúan notables aportes para la paz y la democracia.

Si bien estos estudios permiten evidenciar los aportes del movimiento indígena del Cauca para el país, no contemplan en su análisis la participación de las mujeres indígenas, hay ausencia sobre el papel que desempeñan y por ende su contribución en el movimiento y la historia.

Pocos artículos como los de Bolaños (2004), Corrales (2005) y Tattay (2010) plantean reflexiones respecto a la situación y participación de mujeres indígenas del Cauca. Bolaños (2004) reflexiona sobre la realidad de las niñas y mujeres en el Cauca en el ámbito educativo. Corrales (2005) hace una aproximación a los dilemas de las mujeres nasas y yanaconas en su cotidianidad, y las formas como subsisten en medio de la guerra. Tattay (2010) presenta la experiencia

organizativa de las mujeres en el Consejo Regional Indígena del Cauca, resaltando la complejidad que implica el concepto de género en este contexto, debido a las prevenciones que existen frente a la idea de reivindicaciones diferenciadas en un marco que asume lo comunitario como bandera de su lucha.

Frente a esta ausencia de la mujeres nasas en los diversos estudios, se destaca que en los últimos años, algunas mujeres lideresas nasas y mestizas que participamos del movimiento indígena del Norte del Cauca -cxhab wala kiwe<sup>1</sup>, hemos emprendido la tarea de escribir sobre temas como: la participación política, la paz, la justicia, la protección ambiental, entre otros, con el propósito de visibilizar los aportes al proceso organizativo, reconociendo este como un paso significativo para consolidar el gobierno propio y autónomo que garantice el *we wet fxizenxi*<sup>2</sup> a las mujeres nasas.

En este camino se destacan escritos de mujeres dirigentes nasas como Trochez (2005) y Pancho (2007), quienes aportan reflexiones sobre la participación política de la mujer nasa, sus contribuciones en la educación y defensa territorial. Pancho (2007), analiza la importancia de la participación de las mujeres en los escenarios de formación política como una manera de contribuir al fortalecimiento de la organización, y el papel que tienen en la transmisión de los conocimientos, así como su participación en las recuperaciones de tierras. Trochez (2005), relata la historia de la mujer nasa en el proceso de resistencia del movimiento indígena, destacando el papel de lo femenino desde la cosmovisión, en la defensa del territorio y la comunidad.

En dicho propósito de visibilizar las voces e historias de las mujeres nasas, es importante mencionar los esfuerzos realizados por las mujeres de la cxhab wala kiwe, quienes publicaron en el año 2013 “La Tulpa de pensamiento de las mujeres nasas y el territorio”<sup>3</sup>, donde se exponen

---

<sup>1</sup> Cxhab wala kiwe en lengua nasa yuwe -del pueblo nasa-, traduce: territorio del gran pueblo.

<sup>2</sup> We wet fxizenxi significa buen vivir, bien estar en la lengua nasa yuwe.

<sup>3</sup> Documento escrito por mujeres que participamos en el proceso del movimiento indígena del Norte del Cauca y en el espacio de “La Tulpa Mujer y Territorio”. Fue un proyecto para compartir las reflexiones de las mujeres en la cxhab wala kiwe, el cual se realizó con el apoyo de la Fundación Tierra de Paz. En este proyecto fui compiladora y autora de dos artículos; mi tarea fue promover que las mujeres escribieran y retroalimentar los documentos. En la producción participaron: Ilse Navia, Mauselen Zambrano, Mónica Yalanda, Nelson Pilcue y Celia Umenza del equipo del Programa Mujer-ACIN; Andrea Anaya y Edwin Capaz del Tejido Defensa de la Vida y los Derechos Humanos; Martha Tunubala del Equipo de Paz de la ACIN; Rosalba Velazco, coordinadora de la Casa de Pensamiento; Ana

reflexiones colectivas sobre: el concepto de género y cosmovisión, la participación, las afectaciones en marco del conflicto armado, la visión frente a la paz, los procesos como la Tulpa de Mujeres y el programa de familia ACIN, la relación con la economía y el acceso a la justicia. Y presentan propuestas para construir una política de participación de las mujeres indígenas<sup>4</sup>.

Seguidamente en el año 2014, las mujeres de la Casa de Pensamiento<sup>5</sup> y Ensayos<sup>6</sup>, publicaron “Participación política y cultura política de las mujeres indígenas del Norte del Cauca” (Granados, Amador, Chilo y Velasco, 2014), donde se explora la participación política de las mujeres a partir de un balance sobre el ejercicio de cargos en los cabildos -indígenas-; también plantean una aproximación de sus percepciones y la participación política-electoral, y el proceso de paz.

En la revisión de los estudios sobre el movimiento indígena del Cauca, las luchas y contribuciones de las mujeres nasas, han sido generalmente negadas. Los pocos esfuerzos por nombrar y contar sus historias, han sido realizados por las mismas mujeres líderes indígenas o mujeres que acompañan sus procesos organizativos, que ven en ello una forma de aportar a superar las prácticas de discriminación y exclusión que ha invisibilizado la presencia de las mujeres nasas en la historia, y contribuir a la transformación de sus realidades con nuevas narrativas donde sean protagonistas.

Con este sentir como mujer mestiza y feminista que he participado en el movimiento indígena del Norte del Cauca, tejiendo iniciativas junto con las mujeres de la cxhab wala kiwe para fortalecer su participación política y eliminar las diversas violencias, me propuse indagar sobre la

---

María Ramos, coordinadora del Programa de Familia, María de los Ángeles Serna y Angeli Chávez, practicantes de Trabajo Social; Socorro Granda, del Programa de Educación.

<sup>4</sup> Cabe destacar sobre el proceso de producción de este texto, que no fue una tarea fácil, no solo porque en el Pueblo nasa prima la tradición de la oralidad, sino porque las mujeres no sentían confianza en sí mismas a la hora de escribir, consideraban que sus historias no eran relevantes. Me refiero al proceso de la producción de este texto, ya que en calidad de coordinadora del proyecto tuve la experiencia de acompañar a las mujeres en los ejercicios de escritura de sus artículos, en el cual manifestaron sus miedos e inseguridades.

<sup>5</sup> La Casa de Pensamiento es un espacio de la ACIN -cxhab wala kiwe- que desarrolla procesos de formación política, investigación y apoyo político para los planes de vida. Está compuesto por un equipo de investigadores indígenas y no indígenas.

<sup>6</sup> Ensayos es una corporación que converge y desarrolla acciones de cooperación con la Casa de Pensamiento de la ACIN en sus líneas de trabajo estratégico de investigación.

participación de las mujeres nasas en las acciones colectivas del movimiento indígena del Norte del Cauca. Considerando que las luchas y las contribuciones de las mujeres indígenas nasas no han sido lo suficientemente valoradas, pese a que han estado siempre presentes y en las últimas décadas han cobrado gran importancia.

Es de resaltar que el interés inicial fue investigar cuál ha sido el aporte de las mujeres nasas al movimiento indígena del Norte del Cauca, ya que me confrontaba el hecho que no fueran nombradas en los libros y tampoco en los discursos de sus líderes. Sin embargo, participando en escenarios como la Tulpa de Mujeres, surgió el interés por comprender lo que ha significado para ellas participar de los escenarios políticos y organizativos que históricamente han sido liderados por hombres. Me propuse investigar en doble vía, lo que ha significado para el movimiento indígena su participación, como lo que significa para ellas, ocupar lugares de liderazgo.

En este sentido se concretó la pregunta ¿Cuáles son las transformaciones identitarias de roles, y relaciones de género en el movimiento indígena del Norte del Cauca, como resultado de la participación de las mujeres nasas en las acciones colectivas entre los años 2010 y 2021? <sup>7</sup>. Por otra parte, también surgió el interrogante respecto a lo que ha significado para mí participar en el movimiento indígena del Norte del Cauca y el país, considerando que sin ser una mujer nasa, mi accionar político se enmarca en este contexto, en el cual he ejercido espacios de liderazgo y representación política<sup>8</sup> y de igual manera he vivido tensiones y cambios, porque esta experiencia me ha confrontado respecto a mi identidad y quehacer profesional. Es importante mencionar que

---

<sup>7</sup> Inicialmente se consideró el periodo del 2010 al 2015, porque este fue el periodo que se proyectó cuando estaba cursando asignaturas de la Maestría en Intervención Social y fue el periodo en que se realizó el trabajo de campo, pero no se realizó el documento -memoria- en este periodo por circunstancias personales (de trabajo) y se retomó nuevamente en el 2021; de esta manera, se decidió -con la directora de tesis-, ampliar y actualizar las entrevistas a las mismas mujeres del estudio para valorar su proceso en los últimos años y sumar este periodo al análisis. De igual manera el relato de vida personal también abordará este periodo, así que se ajustó la información sobre lo ocurrido posterior al 2010 hasta el 2020.

<sup>8</sup> En el transcurso del proceso de participación en el movimiento indígena he tenido varios cargos y espacios de liderazgo. En el 2007 fui Alcaldesa Mayor del Cabildo de Toribío. En el 2008, 2009, 2010 apoyo pedagógico del Tejido de Educación -ACIN. En el 2010 Coordinadora de los Procesos Autónomos de Educación de la ACIN. En el 2013 y 2014 fui delegada para la construcción del Decreto 1956 en la Mesa de Concertación de Pueblos Indígenas. Lideré negociaciones en las mingas de 2016 al 2018, fui representante en la 7 Asamblea de Naciones Unidas. Entre los años 2015 al 2019 trabajé en la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC y desde este espacio representé como vocera de la Cumbre Agraria, Comisión étnica para la paz y la defensa de los derechos humanos. Fui delegada para la negociación del Capítulo Étnico en el Acuerdo de la Habana-Cuba (2016) y para la incidencia ante Naciones Unidas para la presentación del informe periódico universal de derechos humanos (2018). Negociadora con el gobierno nacional en las Minga Nacionales.

reconozco que mi lugar de enunciación es distinto, porque, mi historia como mujer mestiza se inscribe en un lugar diferente podría llamarse “privilegiado” en la historia colonial.

Decidí incluir un análisis de mi relato de vida, porque mis reflexiones son producto de esta experiencia de diálogo intercultural, lo cual interroga la idea de que el conocimiento se construye y transmite sólo en ese espacio de formalización del saber que es la academia.

En esta perspectiva, los propósitos planteados para esta investigación: buscan aportar a la visibilización y comprensión de la participación de las mujeres nasas en el movimiento indígena; así como contribuir con algunas reflexiones acerca de la experiencia personal sobre los significados para mí como mujer mestiza y feminista participar en el movimiento indígena del Norte del Cauca.

Con el ánimo de valorar la pertinencia de la investigación, se realizó una rápida revisión sobre los estudios de la participación de las mujeres indígenas en Colombia, encontrando que los mayores esfuerzos se centran en la situación de las mujeres en el marco del conflicto armado; algunos sobre las violencias que sufren en sus comunidades y otros han abordado temas como la biodiversidad y el cambio climático, pero pocos dimensionan en participación dentro del movimiento indígena.

La Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC- (2010) realizó un estudio sobre la afectación de los derechos de las mujeres indígenas en el marco del conflicto armado, visibilizando la vulneración de sus derechos tanto individuales como colectivos; y en el año 2012 publicó el libro *“Mujeres indígenas, sabias y resistentes”*, que hace énfasis en la violación de los derechos humanos que afecta de manera desproporcionada a las mujeres indígenas en el marco del conflicto armado, resaltando algunas acciones de resistencia territoriales y experiencias de formación.

Restrepo (2005) por su parte aborda la situación que padecen las mujeres indígenas por la discriminación de género y la violación a sus derechos en el conflicto armado. Hace la interrelación entre ciudadanía y los derechos de las mujeres.

Estos estudios, sin duda son de gran importancia en un país donde el conflicto armado atraviesa y determina las dinámicas sociales, pero falta profundizar en las propuestas y acciones de las mujeres indígenas en resistencia al conflicto armado y otras violencias; y resulta relevante hacer esfuerzos que permitan pasar de una mirada como víctimas a sujetos políticos, constructoras de paz.

Rey, Guama y Pancho (2009) en su libro *“Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia”*, visibiliza la situación y participación de las mujeres indígenas zenues y emberas. Plantean que afrontan diversas violencias, por un lado, la exclusión estatal, por el otro, la afectación particular que genera el conflicto armado; y las diversas violencias en la familia y/o comunidad que se hacen en nombre de la “tradición”. Sobre este último aspecto agregan que el Foro Internacional de Mujeres Indígenas -FIMI- adopta el nombre de la violencia “en nombre de la tradición” con el que se quiere criticar la neutralidad ética del término de “prácticas” para describir abusos como la mutilación genital, el matrimonio precoz, entre otras. También se cuestiona si esas prácticas sean en realidad “tradicionales”, aunque la tradición al igual que la cultura es muchas veces pensada como inmutable, las manifestaciones culturales no son necesariamente antiguas (Rey, Guama y Pancho, 2009). Desde esta perspectiva las mujeres en sus luchas combinan demandas específicas de género con demandas autonómicas de sus pueblos.

Heno (2013) en su texto “Así cuentan las historias: mujeres y memoria emberá”, resalta las voces de las mujeres emberá-chami de Antioquia, Risaralda y Caldas, sobre su aporte a la pervivencia de su pueblo. Resalta su papel como guardianas de conocimiento tradicionales, jaibanismo, partería y su rol en la política. Visibiliza la mujer embera-chami como animadora en las luchas por la autonomía y la autodeterminación de sus pueblos.

Con un énfasis en el tema ambiental, el libro “Mujeres indígenas y cambio climático: perspectivas Latinoamérica” (2008), recopila varios artículos de mujeres indígenas de Colombia, donde exponen reflexiones respecto al cambio climático, las afectaciones de las fumigaciones y el extractivismo en sus territorios, la economía y la vida de las mujeres (Muñoz, 2008; Uriana, 2008; Zalabata, 2008, Remuy, 2008; Otagri y Morales, 2008). Estos artículos dejan ver que una temática

central para las mujeres indígenas, es la conservación del territorio, se auto reconocen como cuidadoras, guardianas, y plantean este papel en relación a las cosmovisiones de sus pueblos.

Por otra parte, Méndez (2009) en una reseña sobre los estudios de la participación de las mujeres indígenas en Colombia, ubica 3 ejes de estudios: 1. La construcción de liderazgo y los retos que implican, en los que menciona a Yagari (1994) y Berrio (2005). 2. El análisis del papel de las mujeres indígenas en organizaciones regionales y zonales, haciendo alusión a un estudio realizado por la ONIC (1994). 3. La participación de las mujeres indígenas y la pregunta por los derechos en los tiempos de guerra, señalando el estudio de Restrepo (2004). Plantea que estos estudios son pocos en comparación con otros países, reitera la importancia de asumir la investigación, porque es muy probable que la participación de las mujeres indígenas en Colombia haya sido tan significativa como en otros países de América, solo que no ha sido lo suficientemente estudiada.

Este panorama de los estudios de la participación de las mujeres indígenas en Colombia, nos confirman que es necesario profundizar para comprender desde las voces de las mujeres indígenas sus luchas, aportes al movimiento indígena, y los procesos de paz del país.

La historia de los pueblos indígenas en Colombia en general no es reconocida por la historia blanca -mestiza heredera oficial de la colonia-, que por décadas negó a los pueblos indígenas y catalogó como “incivilizados y salvajes”<sup>9</sup>. En esta misma perspectiva de la historia colonial, racista y patriarcal que ha primado en el país, las historias de las mujeres indígenas han sido doblemente sacrificadas e ignoradas, por tanto, los estudios que las incluyen son muy recientes y pocos. Todavía queda mucho por comprender de la diversidad étnica y cultural de nuestro país y escuchar las mujeres indígenas es algo imprescindible para lograrlo.

---

<sup>9</sup> Es importante mencionar que solo hasta la Constitución Política de 1991, se reconoció a los pueblos indígenas como sujetos de derechos y se reconoció a Colombia como un país multiétnico y pluricultural.

Preguntándonos a un nivel más amplio sobre los estudios de la participación política e identidad de las mujeres indígenas en América Latina o Abya Yala<sup>10</sup>, encontramos que existe una bibliografía más amplia principalmente en México, Ecuador, Guatemala y Bolivia, cabe resaltar que diversos estudios en América Latina plantean que las mujeres indígenas se involucran activamente en la lucha por los derechos colectivos de sus pueblos, a la vez que resignifican y renegocian sus roles en sus comunidades, luchan por el reconocimiento de sus derechos particulares como mujeres indígenas y contribuyen desde diversas perspectivas a los debates sobre: el feminismo o los feminismos, la participación política, la identidad étnica, la justicia, los temas ambientales y la biodiversidad, la perspectiva de análisis decolonial, el multiculturalismo y la globalización, entre otros, contribuyendo así a destejer la historia colonial y tejer nuevas historias.

En estos estudios, se destacan los realizados por mujeres no indígenas, académicas, algunas en colaboración con mujeres indígenas, otras desde el ámbito académico y Organizaciones No Gubernamentales (ONGS). También se encuentran varios estudios realizados por lideresas indígenas, que se atreven a cuestionar la historia colonial, así como prácticas de sus pueblos.

A continuación, se plantearán algunos estudios significativos, haciendo la claridad que la literatura es amplia y rica, y sería objeto de otra investigación analizar este recorrido tan importante.

Sobre la participación política de las mujeres indígenas en América Latina, se encuentran diversos estudios de académicos. La experiencia de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas México (CNMI), la documentan Blackwell (2000) y Hernández (2004); la lucha de las mujeres nahuas de la Sierra Norte de Puebla, por Sierra (2004a) y Terven (2004a); el movimiento Maya en Guatemala por Macleod (2008); y la lucha de las mujeres zapatistas de Chiapas, ha sido documentada por Hernández (1998a, 1998b), Speed (2000) y Hernandez y Stephen (2006).

Estos estudios muestran que las mujeres indígenas, lejos de ser “víctimas de su cultura”, desempeñan un importante papel en sus comunidades en la lucha a favor de los derechos culturales

---

<sup>10</sup> Este nombre es utilizado por dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y al norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común.

y la justicia social, al tiempo que renegocian la cultura y la justicia dentro de ellas. Claro está que los discursos y las prácticas sobre los derechos de las mujeres también corren el riesgo de ser apropiados por las instituciones neoliberales y ser desprovistos de sentido.

En este proceso contradictorio, la organización y la movilización de las mujeres puede abrir espacios para crear vidas más justas para las indígenas, a la vez que imponer conceptos eurocéntricos de sujeto social y derecho que bloquean otras epistemologías no occidentales. Sin embargo, varios de los casos planteados sugieren que, a pesar del poder económico y político que subyace a dichas definiciones liberales universalizantes sobre los derechos de las mujeres, estos discursos y prácticas han sido apropiados y re-conceptualizados por mujeres indígenas. Sus definiciones trascienden el individualismo occidental e incluyen concepciones de una vida digna que va más allá de los derechos a la propiedad y una de equidad que no sólo incluye el complemento entre géneros, sino también entre los seres humanos y la naturaleza.

Méndez (2009) sobre la participación de mujeres indígenas en Ecuador, plantea que: “La visibilidad de las mujeres indígenas en América Latina, es reciente, hace poco más de 15 años que sus acciones son visibles y es posible hacer una trayectoria para entender los procesos que viven en América Latina. Es evidente que a lo largo de los últimos años hay una redefinición de las formas de hacer política, así como una participación más activa en ámbitos de los que antes estaban excluidas y cada vez participan más en las esferas públicas del poder. Sin embargo, la participación o exclusión depende, además de su condición de género, de la clase y de etnia”.

Cabe destacar que en Latinoamérica hay un especial interés en el caso mexicano, específicamente en el Estado de Chiapas. Castro (2000), Rovira (2001), Speed (2000) y Kampwirth (2000) resaltan la forma en que la participación política ha cambiado sus identidades subordinadas, roles tradicionales de género, a un nivel tal de rebeldía, que les ha permitido participar en diferentes niveles en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y confrontar al Ejército Nacional para impedir la entrada a sus comunidades.

En relación al tema justicia y mujeres indígenas, en la revista de Antropología Social Desacatos (2009)<sup>11</sup>, se recopilan estudios que toman como punto de partida investigaciones en diversos países del norte y sur de América, se destacan Sieder y Macleod (2009), Sierra (2009), Jane y Collier (2009), Cumes (2009) y Blackwell, Hernández, Herrera, Macleod, Ramírez, Sieder, Sierra y Speed (2009).

Es importante realizar un breve recuento de los planteamientos abordados en estos estudios. Sieder y Macleod (2009) exploran los aportes que han hecho las mujeres indígenas en sus reflexiones sobre identidad, derechos colectivos y de género, y la manera en que estas reflexiones contribuyen a la revitalización del derecho indígena. Resaltan la manera en que mujeres mayas intelectuales en Guatemala han recurrido a la cosmovisión Maya como una forma de re conceptualizar la relación entre el género y el derecho. Sierra (2009) aborda la problemática que enfrentan las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria en México en sus intentos por reivindicar sus derechos e incidir en espacios que tradicionalmente han sido dominados por normas patriarcales; expone que las nuevas experiencias de justicia indígena, están abriendo opciones a las mujeres para confrontar los modelos tradicionales del derecho e imaginar una justicia en el marco de su cultura.

Jane y Collier (2009) destaca los cambios que han marcado la vida de las mujeres en las comunidades Zinacantecas y que han incidido en las formas en que se construye el derecho indígena. Analiza el impacto de los cambios económicos asociados con el neoliberalismo y la reivindicación de los derechos de género; destacando asimismo la recuperación que hacen las mujeres indígenas de los valores comunitarios como estrategia para construir formas más equitativas de acceso a la justicia.

Cumes (2009) -intelectual maya kaqchikel- analiza casos concretos y polémicos de la aplicación de la justicia comunitaria a mujeres indígenas kiche en Guatemala, tomando como

---

<sup>11</sup> Revista de Antropología Social Desacatos: Reivindicaciones Étnicas, Género y Justicia. Se elabora en el marco del proyecto colaborativo con investigadoras nativas -americanas de la Universidad de California y la universidad de Texas. Financiado por el programa de Colaboración de UC Mexus -Conacyt. Este proyecto tiene continuidad en una investigación colectiva titulada “Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y poder: un enfoque comparativo” coordinado por María Teresa Sierra y Rosalba Hernández.

punto de partida el análisis de algunas prácticas de justicia comunitaria que, desde su perspectiva, atentan contra la dignidad de las mujeres indígenas, rechaza las visiones limitadas y excluyentes del derecho maya y aboga por su reconstitución. Blackwell, Hernández, Herrera, Macleod, Ramírez, Sieder, Sierra y Speed (2009) integran una serie de reflexiones sobre las profundas transformaciones que se están viviendo en las comunidades indígenas bajo el régimen globalizador neoliberal, y la forma en que están articulándose como sujetos de derechos en dichos contextos.

Por otra parte, Ulloa (2007) examina la relevancia de la formación política y académica de las indígenas, la conformación de organizaciones de base, la presencia de Organizaciones No Gubernamentales, los cambios en las políticas gubernamentales que han acogido las convenciones y los tratados internacionales sobre los derechos de las mujeres, entre otros.

En los diversos estudios sobre la participación de las mujeres indígenas subyace como tema el “*feminismo o los feminismos en América Latina*”; si bien es cierto que desde las mujeres indígenas se realizan varias críticas a los enfoques promovidos históricamente, también se reconoce sus aportes y se ubica un nuevo escenario de construcción.

Hernández (2001) plantea un debate que oscila entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Muestra que el análisis de las demandas de estas mujeres y de sus estrategias de lucha indican el surgimiento de un nuevo tipo de feminismo indígena. En esta vía, desarrolla la manera en que las mujeres indígenas han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas y alertan sobre el peligro que implica que el movimiento indígena no enfrente los problemas reales de antidemocracia y violencias que marcan su vida cotidiana. En este sentido, adelantan una doble lucha frente al Estado, por el reconocimiento de su derecho a la diferencia cultural y en sus propias comunidades por cambiar las tradiciones que atentan contra sus derechos.

La misma autora en relación al movimiento de mujeres zapatistas plantea:

*Hay un surgimiento de un nuevo tipo de feminismo propuesto por mujeres indígenas, aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias substanciales. El contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas*

*que toman sus luchas, sus concepciones sobre la "dignidad de la mujer" y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres e indígenas (Hernández, 2003, p. 1).*

Para el caso del feminismo latinoamericano a mediados de los años ochenta, las mujeres indígenas lanzaron también sus voces para ser tomadas en cuenta a nivel internacional, como sucedió IV Conferencia de las Naciones Unidas sobre la mujer que tuvo lugar en Beijing en 1995, donde promulgaron “La Declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing”, en la cual propusieron en que se reconocieran y respetaran sus derechos a la autodeterminación, al territorio, a su herencia cultural e intelectual, a la participación política y exigieron detener las violencias.

*Nos unimos en torno a esta “Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing” que es fruto de nuestros esfuerzos colectivos para comprender al mundo y nuestra situación como mujeres indígenas, para analizar el Documento de la Plataforma de Acción, y articular nuestras demandas a la comunidad internacional, los gobiernos y las ONG.*

*Nosotras, las mujeres de los pueblos originarios del mundo, hemos luchado activamente para defender nuestros derechos a la libre determinación y de nuestros territorios que han sido invadidos y colonizados por naciones e intereses poderosos. Hemos sufrido y seguimos sufriendo una múltiple opresión como pueblos indígenas, como ciudadanos de países colonizados y neocoloniales, como mujeres, y como miembros de las clases más pobres de la sociedad. A pesar de esto, en el pasado y también ahora seguimos protegiendo, transmitiendo y desarrollando nuestras cosmovisiones, nuestras ciencias y tecnologías, nuestras artes y culturas, y nuestros sistemas económicos y sociopolíticos indígenas, que están en armonía con las leyes naturales de la Madre Tierra. Aún conservamos los valores éticos y estéticos, los conocimientos y filosofía, la espiritualidad que conserva y nutre a la Madre Tierra. Nos empeñamos en nuestras luchas por la libre determinación y los derechos a nuestros territorios. Esto se ha manifestado en nuestra tenacidad y capacidad para resistir y sobrevivir a la colonización que ha ocurrido en nuestras tierras en los últimos 500 años (p. 2).*

Gargallo (2012) en su estudio sobre los feminismos desde Abya Yala o por los feminismos no occidentales de América Latina, se interroga sobre los supuestos epistemológicos y éticos de los feminismos de las mujeres de pueblos de Abya Yala; su pregunta la lleva a un análisis de las construcciones de intelectuales indígenas de diversos pueblos. Ofrece así un panorama amplio sobre los principales debates y reflexiones desde las mujeres indígenas de los pueblos en América.

Gargallo, sustenta su interés de construir en dialogo con intelectuales indígenas, porque al revisar la bibliografía existente encontró que la representación de las mujeres de los pueblos originarios estaba en manos de antropólogas y feministas no nativas. Sus estudios las describían, arguyendo prejuicios de descalificación académica: las mujeres indígenas como un grupo social carente de todo, atravesado por la penuria eterna: víctimas de violencia, de atraso, de pobreza, de falta de acceso al bienestar, cuerpos para otros incapaces de liberación sexual, inconscientes de su explotación, etc. En ocasiones esgrimían una exaltación política fuera de lugar; por ejemplo, cuando asumían la existencia del supuesto matriarcado de las zapotecas del Istmo de Tehuantepec, matriarcado que fue negado por las propias zapotecas.

Gargallo, (2012, p. 129) afirma y desarrolla, cuatro líneas del pensamiento feminista indígena así:

1. Las mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque, al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad.

2. Indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas.

3. Indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo en visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o “iguales a feministas”.

4. Indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados o reconstruidos del territorio de América Latina, como las que han elaborado una idea de

feminismo comunitario, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias Xinkas de Guatemala.

La autora destaca los planteamientos de mujeres indígenas intelectuales como: Lorena Cabnal, mujer xinka con abuela maya q'eqchi'; Julieta Paredes, feminista comunitaria aymara; Avelina Pancho, líder del pueblo nasa; Aura Cumes, feminista kaqchike y mujeres xinkas feministas comunitarias; como claves para la comprensión de las líneas de pensamiento descriptas.

A continuación, voy a resaltar algunos de los planteamientos de estas intelectuales entrevistadas por Gargallo, para ver la pluralidad de voces que existen, que invitan a pensar y construir.

Lorena Cabnal, *mujer Xinka con abuela maya q'eqchi'*; plantea:

*No solo existe un patriarcado occidental en Abya Yala, sino la existencia milenaria del **patriarcado ancestral originario**, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. A su vez fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual se refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose y esto es a lo que desde el feminismo comunitario en Guatemala nombrábamos como refuncionalización patriarcal (Gargallo, 2012, p. 28).*

*El feminismo comunitario nacido cómo propuesta vivencial, ha ido construyendo su propia epistemología, pues permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad, a partir de categorías y conceptos propios, desde el sentido de ser y estar en relación con otras, otros y con el cosmos (Gargallo, 2012, p. 161).*

*En su experiencia personal cómo Xinka con abuela maya q'eqchi', considera que el feminismo comunitario le ofrece la posibilidad de hacer el análisis de cómo se configuran los sistemas de opresión en contra de la vida de las mujeres y cómo van emergiendo en diferentes contextos de vida, asimismo cómo se van entretejiendo las emancipaciones, resistencias y rebeldías, con es su propio significado (Gargallo, 2012, p. 161).*

Julieta Paredes, feminista comunitaria Aymara afirma:

*Todas las mujeres indígenas que han luchado desde tiempos inmemoriales y que en el presente luchan en los territorios de Abya Yala contra el patriarcado que las oprime son feministas, permite visualizar que todas las mujeres experimentan vivencialmente la historia de su cuerpo en su espacio, por ello elaboran diferentes ideas, conceptos y propuestas de liberación* (Gargallo, 2012, p. 127).

“Hay que liberarse del entronque entre el patriarcado colonial y racista y el patriarcado aymara, de origen precolonial” (Gargallo, 2012, p. 128).

Avelina Pancho, líder del pueblo nasa plantea:

*La autonomía de las mujeres, está en clave de los avances en la autonomía educativa, médica, productiva y política de su pueblo frente al Estado colombiano...Afirma que le cuesta definirse como feminista, porque su accionar en favor de las mujeres se rige por principios filosóficos propios, en la presencia participativa de las mujeres y los hombres* (Gargallo, 2012, p. 149).

*Hoy las mujeres somos más iguales a los hombres, tenemos más derechos, tenemos voz en la comunidad, nos expresamos en las decisiones comunitarias. No podemos luchar contra los hombres, ellos son el mismo pueblo que nosotras. Estamos juntos sobre la tierra, estamos juntos en la lucha. Los pueblos indígenas en Colombia somos una identidad minoritaria, si nos separamos las mujeres, desaparecemos como pueblos. Desde el principio, para hacer vida siempre se necesitan dos diversos, la mujer y el hombre. Así fue con los bisabuelos del Pueblo Nasa, con los dioses. Neh: compartieron conocimientos y se los pasaron a sus hijas e hijos. Recuperando nuestra educación propia podemos transformar y fortalecer las relaciones entre mujeres y hombres para vivir juntos cada día solidaridad y comprensión dentro de nuestro territorio. Por eso no podemos dejar de trabajar con los hombres, aunque necesitamos exigirles que reconozcan más nuestra participación* (Gargallo, 2012, p. 96).

Por su parte las mujeres xinkas, feministas comunitarias, plantean en su declaración política (2011) “No hay descolonización sin despatriarcalización”

*Las mujeres indígenas se disponen a descolonizar la palabra, que han retomado en la lucha política de sus pueblos y donde deciden colectivamente re fundar sus relaciones entre sí y con los hombres, a través de una educación y comunicación propias. A la vez que se declaran en acción permanente para afianzar la despatriarcalización del territorio*

*cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos (Gargallo, 2012, p. 48).*

*En ocasiones, la descolonización acompañada de la despatriarcalización ha significado retomar posiciones ancestrales de no denominación masculina; en otras, plantearse el derecho a un cambio en las relaciones de género heredadas del cristianismo y, en otras más, denunciar un ‘entronque patriarcal’ que según, las Xinkas feministas comunitarias, hace que la mujeres indígenas sufran “los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se refuncionalizan y se manifiestan en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades (Gargallo, 2012, p. 48).*

Aura Cumes, antropóloga y feminista kaqchikel, plantea:

*Que las relaciones de poder son complejas y pueden estar atravesadas por múltiples formas de dominación, de modo que como feminista debe conectarse con algo más que solo la opresión de sexo y género, deben lograr el movimiento feminista sea también un movimiento antirracista. Visualiza cómo más fácil una alianza entre mujeres indígenas y negras, qué con las mestizas. Sostiene, en efecto, que no es lo mismo el feminismo que se conforman cómo ideología política de las mujeres que han sido atravesadas por la exclusión de género, qué las que han sido atravesadas por otras exclusiones. En el caso de las mujeres indígenas y negras han enfrentado una dominación múltiple no solo por ser mujer sino además por su raza y su etnia, estamos trabajando la de construcción del racismo (Gargallo, 2012, p. 160).*

Gargallo plantea,

*Que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas debía comprenderse desde dónde este pensamiento se genera: desde cosmovisiones que no son las de tradición europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso; desde la resistencia a las definiciones externas; desde relaciones patriarcales donde se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina con la misoginia del catolicismo y la violencia de la conquista y la colonización, y con estrategias de resistencia grupal que confrontan la explotación colonial mediante la concentración de la propiedad territorial en manos de linajes masculinos o mediante el mestizaje no admitido (Gargallo, 2012, p. 27) .*

Afirma que los feminismos que construyen las mujeres de Abya Yala tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian, y precisa que “rescatar la tradición intelectual feminista, desde ‘abajo y a la izquierda’,

implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. “Se requiere de una epistemología feminista descolonizada”.

Reconociendo la pluralidad de las ideas feministas de mujeres de América latina o Abya Yala, podemos ver que hay avances significativos en los debates sobre teorías feministas más acordes a las vivencias particulares de las mujeres de acuerdo a su condición étnica, de clase u orientación sexual, sin embargo, es necesario enriquecerlos con las voces de las mujeres indígenas en Colombia, que contribuyan con nuevas perspectivas de análisis y acción colectiva.

De igual manera los estudios respecto a la participación política de las mujeres indígenas en Colombia y América Latina han dado saltos cualitativos, pero urge sobre todo en nuestro país profundizarlos, evidenciar su diversidad a fin de contribuir a la deuda con las mujeres indígenas, quienes han sido excluidas y negadas desde el poder colonial en las historias nacionales, y aportar con ello a nuevas narrativas más esperanzadoras para las transformaciones de nuestras sociedades.

Sumado a la revisión de estudios sobre la participación política de las mujeres indígenas en Colombia y América Latina; se consideró importante valorar algunos estudios sobre la participación de las mujeres en Colombia; para encontrar elementos que contribuyeran también a los propósitos de la investigación. En este sentido se encontró que algunos estudios han privilegiado el análisis de su presencia en espacios formales y otros indagan sobre las formas no convencionales en movimientos sociales y/o organizaciones armadas.

Wills (2004) presenta un panorama sobre su participación en los espacios públicos desde 1970-2000, proponiendo en su análisis la diferencia entre inclusión y representación, donde la primera implica por parte de los excluidos y las excluidas, transgredir unas fronteras y hacer *presencia física* en espacios donde antes sus cuerpos estaban vedados, y la segunda “la traducción al campo político de intereses, necesidades y valores vinculados a proyectos de democratización de las relaciones de género” (p. 71); ambas condiciones indispensables para la equidad de género y la democracia. Ibarra (2007) se interesa por los procesos de participación política -de las mujeres- en las guerrillas y en las acciones colectivas por la paz en Colombia, centrando su análisis en las transformaciones identitarias. Rodríguez (2009) centra su análisis en la participación de las

mujeres en organizaciones insurgentes político-militares en Colombia, incorporando la perspectiva de género para el análisis sobre el papel de los procesos sociales en la formación de identidades colectivas.

Los estudios de Ibarra (2007) y Rodríguez (2009) son de especial interés, por que abordan la perspectiva de análisis sobre transformaciones identitarias y las intersecciones de las identidades a fin de poder comprender como las mujeres se construyen en sujeto político, como constituyen el actor colectivo, como vienen incursionando en los diferentes espacios políticos y las acciones colectivas aportando a la transformación de la sociedad en su conjunto. Ambas autoras coinciden en afirmar que es necesario impulsar investigaciones que den cuenta de las mujeres en sus polémicas intervenciones públicas desde una perspectiva que integre sus múltiples identidades.

Finalmente, se evidencia que en Colombia existe un vacío en el análisis del movimiento social indígena y sus acciones colectivas desde una perspectiva que retomé las voces de las mujeres indígenas, por tal motivo, me propuse investigar: ¿Cuáles son las transformaciones identitarias y de los roles, relaciones de género en el movimiento indígena del Norte del Cauca, como resultado de la participación de las mujeres nasas en las acciones colectivas entre los años 2010 y 2021?

Y considerando que también he participado en el movimiento indígena del Norte del Cauca y el país en las dos últimas décadas, decidí de la misma manera analizar ¿Cuáles son las transformaciones identitarias y los cambios generados respecto a los roles, relaciones de género y poder en el movimiento indígena, producto de esta participación?

## **1. 2. Justificación**

Esta investigación tiene varios propósitos que se entretajan y se convierten en sus principales aportes. Uno es contribuir a los estudios del movimiento social indígena del Norte del Cauca, incorporando el análisis sobre la participación de las mujeres nasas, análisis que como enunciamos anteriormente ha sido poco abordado, el cual es necesario para superar la mirada reducida y/o patriarcal que ha dejado por fuera de la historia de este proceso a las mujeres nasas siendo también sus protagonistas.

Se intenta comprender los cambios que se han generado en el movimiento indígena del Norte del Cauca por la participación de las mujeres nasas en las acciones colectivas en la última década, analizando aspectos como las relaciones de poder, roles de género, la inclusión de nuevos temas en la agenda, entre otros. Visibilizándolas como sujetos políticos que aportan al fortalecimiento de dicho movimiento social. Se parte de reconocer que el espacio público y político ha sido un espacio especialmente de los hombres en el cual las mujeres nasas, si bien han hecho presencia históricamente, es la última década cuando irrumpen con más fuerza con sus voces y propuestas.

También se propuso identificar las transformaciones en las identidades de género y etnia de las mujeres nasas al participar en las acciones colectivas del movimiento indígena. Tratando de entender los cambios en su vida familiar, comunitaria, proyectos de vida, las tensiones que viven cuando se integran a las luchas por los derechos colectivos como pueblos, sus reivindicaciones como mujeres, y las reflexiones que hacen en torno a lo que significa ser mujer nasa. De esta manera, se pretende interpelar las miradas colonizadoras y patriarcales que han llevado a invisibilizar su presencia y circular otras narrativas que permitan conocer sus historias, reflexiones, roles que desempeñan y las transformaciones que experimentan en sus intentos por construir relaciones más armónicas y equilibradas y aportar al buen vivir de las mujeres.

Desde mi condición como mujer mestiza, trabajadora social, feminista, que también he participado del movimiento indígena durante dos décadas y ejercido cargos de liderazgo decidí incorporar mi relato para analizar los cambios en relación a la identidad étnica y género y las contribuciones realizadas a partir de la participación política durante dos décadas en el movimiento indígena, considerando que desde esta experiencia habían aportes significativos, partiendo de una mirada en la cual se explica que el sujeto que “interviene” es también “intervenido” y se transforma en esta experiencia compartida de diálogo y construcción intercultural con las mujeres nasas.

### **1. 3. Objetivos**

#### **Objetivo general**

Aportar al análisis y comprensión de las transformaciones de la identidad de las mujeres nasas y de las relaciones de género y poder en el movimiento indígena, generadas a partir de la participación en las acciones colectivas de la segunda década del siglo presente (2010-2021).

#### **Objetivos específicos**

Identificar las transformaciones en las relaciones de género y las lógicas de poder al interior del movimiento indígena a partir de la participación de las mujeres nasas en las acciones colectivas.

Analizar las transformaciones de la identidad étnica y de género de las mujeres nasas a partir de su participación dentro del movimiento indígena y sus acciones colectivas.

Identificar los cambios vividos como mujer mestiza y feminista, por la participación en el movimiento indígena y los cambios promovidos en las relaciones de poder y género en el movimiento indígena del Norte del Cauca con dicha participación.

## CAPÍTULO 2. CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA DE INVESTIGACIÓN

### Tejiendo la metodología para la construcción de saberes

#### 2. 1. Aspectos metodológicos

El carácter del estudio es exploratorio y descriptivo. La unidad de análisis son las mujeres indígenas que participan y ejercen liderazgo en el movimiento indígena en el Norte del Cauca<sup>12</sup>. También se incluye un relato de vida de la investigadora<sup>13</sup>. Esta investigación optó fundamentalmente por un método cualitativo porque considera a las mujeres como sujetos de conocimiento y no como simple objetos de investigación y se privilegia el significado de su acción colectiva como sujetos políticos.

El método es el diseño investigativo de corte etnográfico y sus estrategias de relatos de vida y la comprobación de campo. También se optó por las técnicas interactivas como método cualitativo de construcción de conocimiento. Esta investigación se enmarca en la perspectiva interpretativa con aproximación etnográfica, la cual como plantea Sandoval (1996, p. 62), “siempre está orientada por el concepto de cultura y tiende de manera generalizada a desarrollar conceptos y a comprender las acciones humanas desde un punto de vista interno”, trata de dar respuestas a preguntas como: “¿En qué formas los miembros de una comunidad construyen activamente su mundo?”; y en este caso particular, busca la comprensión de la realidad social desde la perspectiva de las mismas mujeres nasas, teniendo como objetivo describir y comprender los significados que le dan a sus vivencias de participación en las acciones colectivas del movimiento indígena del Norte del Cauca, en relación con las transformaciones de su identidad étnica, roles y relaciones de género y poder.

---

<sup>12</sup> Son mujeres indígenas del pueblo nasa, que hacen parte de la Asociación de los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, participan del espacio Tulpa Mujer y Territorio y/o los programas de la mujer, familia, casa de pensamiento, derechos humanos, cabildos y guardia indígena.

<sup>13</sup> Como autora de este trabajo de investigación, incorporé un relato de vida que también fue objeto de análisis a la luz de las categorías propuestas, en este sentido me involucré compartiendo y reflexionando desde mi experiencia de participación en el movimiento indígena por casi dos décadas. Este relato de vida como técnica investigativa no estaba propuesto inicialmente, surgió a partir del diálogo con la directora de tesis Alba Nubia Rodríguez, quien sugirió que era importante reflexionar lo que ha significado para mí, como mujer mestiza, trabajadora social y feminista participar en el movimiento indígena, lograr un reconocimiento y ejercer un liderazgo. Reflexionar la experiencia vital se consideró útil para la comprensión sobre las transformaciones identitarias, las transformaciones en las relaciones género y poder en el movimiento indígena, así como analizar el tema de la “intervención social” y el “feminismo indígena”.

En esta investigación también se tomaron elementos de la investigación colaborativa, no de manera estricta como plantea Rappaport (2008), ya que la colaboración no está presente desde el planteamiento y escritura del proyecto y en el ejercicio de “co-teorización”, para la autora la “investigación colaborativa” es una aproximación etnográfica que de manera deliberada y explícita enfatiza en la colaboración con los intereses y agendas propias de las comunidades investigadas, énfasis que debe estar presente desde el planteamiento del proyecto, pasando por el trabajo de campo y la escritura; y con “co-teorización” se refiere a la producción colectiva de herramientas conceptuales, donde el antropólogo y miembros de las comunidades locales crean nuevos conceptos que sirven tanto para responder preguntas teóricas de la disciplina antropológica, como para que los miembros de esas comunidades intervengan sus propias realidades, por ejemplo, nutriendo procesos políticos y reivindicativos (Rappaport, 2008).

No obstante, se resalta que, desde la formulación del proyecto de investigación, de manera explícita, se enfatizó en aportar a los intereses y agendas propias de las mujeres nasas del Norte del Cauca. Las preguntas de investigación surgieron de la reflexión con las mujeres participantes del espacio de la “Tulpa de Mujer y Territorio”, se concertaron y se desarrollaron en diálogo permanente con ellas.

Las reflexiones presentadas a continuación en este trabajo, son producto de una construcción dialógica con las mujeres indígenas del pueblo nasa. Este trabajo implicó mucho más que ir a campo, recolectar información y analizar los datos, conllevó un proceso donde a través del diálogo se combinaron los conocimientos de las mujeres indígenas y algunas mujeres mestizas, que como en mi caso, acompañamos durante varios años el proceso de la ACIN, participamos en los espacios de construcción y diálogo, para potencialmente generar un análisis más complejo y útil.

Retomando a Blanckwell, Hernández, Herrera, Macleod, Ramírez, Sieder y Speed (2009, p. 15):

*La investigación colaborativa se considera como un paso para superar las relaciones neocoloniales entre investigadora e investigadas. Se reconoce que los pueblos indígenas teorizan constantemente sobre sus propias experiencias y procesos, y ese análisis, aunque diferente al académico, es equivalente en legitimidad y valor.*

Las técnicas de investigación utilizadas fueron:

1. Entrevistas a profundidad. Ésta fue la técnica preferida y -diríamos- básica de la investigación enfocada desde la teoría fundada, al igual que el de las historias de vida. Por lo general, su empleo implica la realización de varias sesiones con la misma persona. Se comienza con una primera entrevista de carácter muy abierto, la cual parte de una pregunta generadora, amplia, que busca no sesgar un primer relato, que será el que servirá de base para la profundización ulterior. Se considera, en tal sentido, que “la propia estructura, con que la persona entrevistada presenta su relato, es portadora en ella misma de ciertos significados que no deben alterarse con una directividad muy alta” (Sandoval, 1996, p. 145).

2. La observación participante. Surge como una alternativa distinta a las formas de observación convencional. Su diferencia fundamental con el modelo de observación no participante estriba en una preocupación característica, por realizar su tarea desde "adentro" de las realidades humanas que pretende abordar, en contraste con la mirada "externalista", las de formas de observación no interactivas. “La observación participante es la principal herramienta de trabajo de la etnografía y se apoya para registrar sus "impresiones" en el llamado diario de campo<sup>14</sup>. Este no es otra cosa que un registro continuo y acumulativo de todo lo acontecido durante la vida del proyecto de investigación” (Sandoval, 1996, p. 140).

3. El relato de vida. Según (Kornblit, 2004, p. 16). “Los *relatos de vida*, son narraciones biográficas acotadas por lo general al objeto de estudio del investigador”.

Desde una perspectiva etnosociológica Bertaux (2005), plantea que:

*En la autobiografía, forma escrita y auto reflexiva, el sujeto que dirige en solitario una mirada retrospectiva a su vida pasada la considera en su totalidad y como una totalidad. En cambio, en el relato de vida etnosociológico, de forma oral y más espontánea, y sobre todo forma dialógica, el sujeto, en principio, es invitado por el investigador a considerar sus experiencias pasadas a través de un filtro (p. 38). Si recurre a los relatos de vida no es para*

---

<sup>14</sup> Se hizo uso del diario de campo durante la mayor parte del trabajo de investigación, especialmente en el espacio Tulpa Mujer y Territorio.

*comprender tal o cual persona en profundidad, sino para adquirir datos de quienes han pasado una parte de su vida dentro de ese objeto social, para obtener informaciones y descripciones que, una vez analizados y reunidos, ayuden a comprender su funcionamiento y su dinámica interna (p. 49).*

El relato de vida es una herramienta de investigación cualitativa que ofrece conocimiento sobre la experiencia de vida de una persona. Esa experiencia puede corresponder a un momento significativo, un fragmento, un instante en la vida de alguien que nos acerca a un mundo social y sus relaciones. Este conocimiento cargado de sentidos y significados no la ofrece las técnicas de investigación cuantitativas, porque la información que arroja el objeto social debe medirse con el fin de verificar hipótesis; en lo cualitativo hay recuerdos, descripciones, juicios, reflexiones cuyo resultado no se traduce en cifras, porque el resultado de la investigación es la comprensión de un mundo social y de las relaciones que se establecen allí. Aquí se elaboran hipótesis fruto de las observaciones, la revisión y reflexión de la experiencia vivida (Bertaux, 2005).

4. Las técnicas interactivas como “La Tulpa de Mujer y Territorio. Se consideró las técnicas interactivas porque estas rescatan la centralidad del sujeto y este emerge como un ser capaz de construir conocimientos e interrogarse sobre la realidad que habita. El conocimiento se construyó así a partir de prácticas dialógicas, horizontales; el resultado se da por el intercambio de significados y sentidos acerca del quehacer de los sujetos y de las formas como experimentan y construyen la realidad social.

5. Análisis documental: a partir de los documentos producidos por las mujeres, como otra forma de reconocer sus voces y aportes.

Se realizaron cuatro *entrevistas a profundidad* a mujeres nasas con amplia trayectoria de participación en el movimiento indígena<sup>15</sup>, que han ejercido cargos como autoridades tradicionales

---

<sup>15</sup> Las mujeres entrevistadas fueron: Ana Deida Secue del Resguardo de Huellas -Caloto-, Ana María Ramos del Resguardo de Toribio, Celia Umenza del Resguardo de Tacueyó -Toribio-, Carmen Ulcue del resguardo de Munchique los Tigres -Santander de Quilichao-, y conversaciones con Avelina Pancho de Tierradentro (Inza-Cauca). Todas con una trayectoria de más de 10 años en el proceso organizativo, han ocupado cargos de autoridad tradicional, coordinación de programas a nivel Zonal y Regional y ejercen gran incidencia en el movimiento indígena del Norte del Cauca y en las acciones por la reivindicación de los derechos de las mujeres nasas. Estas entrevistas se realizaron en el año 2013. Cabe anotar, que los nombres propios de las mujeres entrevistadas fueron incluidos en el texto previo consentimiento informado.

de los cabildos indígenas<sup>16</sup>, coordinadoras de los programas: Mujer, Familia, Paz, Tejido de Justicia y Armonía, Guardia Indígena y lideran las acciones de reivindicación de los derechos de las mujeres nasas del Norte del Cauca.

En las entrevistas se abordaron preguntas abiertas sobre: lo que ha significado en sus vidas participar de las acciones colectivas del movimiento indígena en la última década, las tensiones y desafíos que enfrentan entre las luchas por los derechos colectivos y sus derechos como mujeres, los cambios y las permanencias respecto a sus proyectos de vida, roles y las relaciones de género. Posteriormente se entrevistó a las mismas mujeres<sup>17</sup>, para actualizar información, los cargos que están ejerciendo y sus valoraciones al respecto, se indagó, acerca de sus ideas respecto al feminismo, si se consideran feministas e identifican en una línea de pensamiento en particular.

En el proceso investigativo se abordó como una técnica interactiva central *“La Tulpa Mujer y Territorio”*, Se resalta como una técnica interactiva, porque permite que los sujetos reflexionen, cuestionen y construyan de manera dialogada. Este espacio que es promovido por las mujeres de la cxhab wala kiwe, para fortalecer la participación política, fue clave para los propósitos de la investigación, ya que, en él, las mujeres de diversos procesos, edades y resguardos se encontraban para analizar sus problemáticas y plantear acciones para resolver dichas situaciones.

Se destaca que en este espacio las mujeres nasas junto a mujeres mestizas, comparten reflexiones sobre lo que viven al participar del movimiento indígena. Definen acciones colectivas para visibilizar las violencias que sufren, reivindicar los derechos como mujeres y aportar al plan de vida comunitario; en este sentido se consideró que no era necesario intervenir con otras técnicas interactivas, ya que la dinámica se sintonizaba con los propósitos de la investigación.

---

<sup>16</sup> Los cabildos indígenas son las estructuras propias del gobierno indígena que opera en la mayor parte de los territorios indígenas o resguardos indígenas. Es una figura impuesta por la Colonia pero que fue apropiada por los pueblos indígenas para la defensa de su autonomía, es una figura reconocida en la constitución Política de Colombia de 1886 y también de 1991.

<sup>17</sup> En este proceso de investigación las entrevistas a profundidad se realizaron en el año 2013, y las otras técnicas como la técnica interactiva de la *“Tulpa Mujer y Territorio”* y la observación participante se realizaron entre 2011- 2013. Pero por circunstancias personales no se terminó el proceso en los tiempos planteados, sino que se retomó años después en el 2020, en este sentido se vio la necesidad de realizar nuevas entrevistas a las mismas mujeres para actualizar y contrastar la información recogidas, en este sentido se realizaron otras entrevistas a las mismas mujeres en el año 2021, a excepción de Carmen Ulcue y Avelina Pancho porque fallecieron en años atrás.

Se participó de seis encuentros sobre: 1. Objetivos, propósitos y sentido de la Tulpa Mujer y Territorio. 2. Identidad de la mujer nasa, analizando los elementos que las definen desde la cosmovisión y las transformaciones culturales que viven. 3. Participación de la mujer nasa, logros, obstáculos y propuestas. 4. Situación de los derechos de las mujeres nasas, en aspectos como acceso a la tierra, la justicia, entre otros. 5 y 6. Mujeres y paz.

*La observación participante* se realizó sobre las acciones colectivas surgidas del espacio de la Tulpa de Mujer y Territorio, que fueron desarrolladas por las de la ACIN, se retomaron los siguientes: 1. Primer encuentro de las mujeres nasas para la pervivencia de los pueblos indígenas -2011. 2. Campaña “mujeres tejedoras de vida, por la vida y la armonía en el territorio” -2012. 3. Investigación y aplicación de justicia propia, por un caso de violencia sexual 2013-. También la observación se llevó a cabo en reuniones, congresos, negociación con el Gobierno Nacional, entre otros, lo que permitió ver cómo eran las relaciones al interior del movimiento indígena.

Otro elemento que surgió en el proceso fue la reconstrucción *de un relato de vida*<sup>18</sup> sobre mi experiencia de participación en el Movimiento Indígena del Norte del Cauca, con el propósito de situar y analizar lo que ha significado como mujer mestiza, feminista y trabajadora social, la experiencia de participar y ejercer liderazgo en diversos espacios del movimiento indígena.

*Análisis o revisión documental:* se consideró importante retomar los documentos públicos como declaraciones y comunicados realizados por las mujeres. Y sobre todo el libro “Tulpa de Mujer y Territorio” (2013), que contienen construcciones colectivas de las mujeres en diversos temas.

---

<sup>18</sup> Este relato como técnica investigativa no se tenía inicialmente proyectado, se realizó por iniciativa de la directora de tesis, quien consideró que era importante reflexionar lo que ha significado participar en el proceso, lograr un reconocimiento y ejercer un liderazgo siendo una mujer mestiza. Esta experiencia vital serviría para la comprensión de las transformaciones identitarias y las relaciones de género y poder, así como analizar el tema de la “intervención social” y los “feminismos” en territorios indígenas.

## 2. 2. El camino recorrido: aciertos y desaciertos

### Primer paso en el camino: la observación participante

Cuando propuse la investigación en el marco del espacio de la “Tulpa Mujer y Territorio”, pensé que sería fácil, por el hecho de ser parte del equipo dinamizador; sin embargo, se presentaron tensiones porque algunas mujeres indígenas cuestionaron mi rol y el de otras compañeras, como dinamizadoras del espacio, por ser mujeres mestizas, “externas”<sup>19</sup>. También se generaron algunas tensiones entre las mismas mujeres indígenas, que llevaron a suspender por un tiempo el espacio.

Frente a esta situación decidí replantear la metodología propuesta<sup>20</sup> hacia la observación participante, en este sentido seguí participando del espacio, pero ya no con un rol como dinamizadora, me ubiqué en una perspectiva más de acompañante del mismo. Es importante resaltar que, durante el proceso de investigación, comprendí que el hecho de ser “investigadora” y a la vez ser parte del proceso, era complejo y desafiante, ya que las relaciones preexistentes, incidían en gran medida en el proceso de investigación.

Fue un desafío comprender los significados que las mujeres nasas daban a su experiencia de participación en el movimiento indígena, diferenciándolos de las valoraciones personales que ya tenía por la experiencia compartida de participar también en dicho movimiento.

Finalmente, la observación participante se realizó en las acciones colectivas, planeadas desde el escenario de la Tulpa de Mujeres, ya que estos espacios permitían ver las tensiones y negociaciones que se daban entre las mujeres al momento de organizar dichas y comprender los sentidos que le daban a los elementos simbólicos dentro de las acciones. Por otra parte, permitía ver las diferencias con algunos líderes y conocer las valoraciones que estos realizaban de dichas acciones. También observé en medio de estas acciones como interactuaban con otros con actores armados, medios de comunicación y otras organizaciones de mujeres.

---

<sup>19</sup> Sobre este punto se profundizará más adelante, cuando describa las relaciones entre las mujeres indígenas y mestizas que participan del movimiento indígena.

<sup>20</sup> Inicialmente había contemplado otras técnicas interactivas.

Durante el proceso de investigación las reuniones de las mujeres estaban girando alrededor de las acciones colectivas que emprendían por la difícil situación de violencia en la zona y en este sentido consideré que la observación participante y las preguntas debían dirigirse sobre dichas acciones, es decir, no hablar de las transformaciones identitarias en abstracto si no en relación a las acciones colectivas que servían de punto común para el análisis.

### **Segundo paso en el camino: realización de las entrevistas**

La realización de las entrevistas fue una experiencia enriquecedora y a la vez tensionante, porque en estas nos enfrentamos a un sujeto que también interpela y más si se trata de personas con las cuales se ha compartido. Fueron muchos los aprendizajes en el proceso, reconocí que realizar una entrevista implica reconocer a la persona entrevistada como un sujeto de conocimiento y no simple informante. Comprendí que los interrogantes de la investigación no los podía agotar en las entrevistas, que era necesario complementar con otras técnicas de investigación. Y que en el proceso se presentaban situaciones que cambiaban el rumbo, no todo era controlable. En este sentido comprendí mejor lo planteado por Sandoval (1996, p. 149) cuando plantea “Unas características a tener en cuenta del diseño cualitativo son: apertura, flexibilidad, sensibilidad estratégica y referencialidad o no prescriptividad”.

Según Sandoval:

*La apertura alude a la posibilidad de incluir nuevos elementos dentro del diseño, en función de los hallazgos derivados de los análisis de datos realizados durante el propio proceso de recolección de información. La flexibilidad está muy relacionada con la apertura y se refiere a la posibilidad de modificar lo ya previsto en el diseño inicial, en cuanto al volumen y calidad de la información, así como a los medios para obtenerla. La sensibilidad estratégica se refiere a la posibilidad de modificar el diseño inicial partiendo de las características que se hallen en contacto efectivo con los informantes o con la dinámica de la realidad objeto de análisis. La referencialidad o no prescriptividad engloba todas las características anteriores y se refiere a la naturaleza indicativa u orientadora del diseño inicial en su conjunto, esto por contraposición al diseño de tipo cuantitativo, en el que el diseño es una pauta de forzoso cumplimiento en todo lo que él prevé (Sandoval, 2016, p. 149).*

Finalmente, las mujeres indígenas entrevistadas compartieron sus experiencias y reflexiones sobre lo que les ha implicado en sus vidas la participación, y lo que ha significado su incursión y liderazgo en el movimiento indígena. Fue un diálogo lleno de anécdotas, risas y algunas lágrimas. Al finalizar coincidieron que la entrevista les aportó para valorar cuánto han cambiado y reconocer aspectos que les hace falta trabajar a nivel personal y colectivo. Lo que me permite concluir la pertinencia de esta técnica para los propósitos planteados.

### **Tercer paso en el camino: la “Tulpa Mujer y Territorio”, como una técnica interactiva**

En el proceso de investigación se retomó el espacio de la Tulpa Mujer y Territorio como escenario central de la investigación, que me permitió interpretarlo y re-significarlo como una técnica interactiva de investigación, ya que este escenario promovido por las mujeres nasas, que con elementos propios de su cultura, permitía al igual que otras técnicas interactivas intencionadas por el investigador, la reflexión y la construcción desde los sujetos, donde el resultado se da por el intercambio de significados y sentidos acerca del quehacer de estos.

En este espacio se da un diálogo intercultural, intergeneracional entre mujeres indígenas y mestizas que tienen en común que participan en la organización indígena y asisten al espacio para reflexionar conjuntamente su experiencia. En este sentido en el proceso de investigación se mantuvo la agenda y la dinámica existente, ya que facilitaba los propósitos planteados, en algunos momentos se propiciaba reflexiones a partir de las preguntas orientadoras de la investigación, pero también como parte del grupo, que no era vista en el espacio como “investigadora externa” era cuestionada con las mismas preguntas u otras que realizaban las mujeres surgidas en el dialogo.

Por esta razón un aprendizaje del proceso, fue entender y definir la “Tulpa Mujer y Territorio” como una técnica pertinente para la investigación, ya que posibilitaba la construcción del conocimiento de manera colectiva, dialogando horizontalmente; las mujeres nasas aceptaron que realizara preguntas en clave de la investigación, pero también ellas cuestionaban e interpelaban conceptos planteados desde mi lugar como investigadora.

Destaco que este espacio *tiene una dinámica propia*, primero las mujeres llegaban y encendían la Tulpa o fogón y se sentaban a su alrededor, brindaban con coca y chirrincho para ofrecer a los espíritus antes de iniciar el diálogo<sup>21</sup>, muchas tejían y otras atizaban el fuego. Alguna mujer del equipo dinamizador proponía el tema y motiva la participación de las otras con diferentes estrategias: lectura de un poema, un vídeo, fotografías o preguntas y luego cada una de las mujeres participaban sin medir tiempo, la palabra circulaba libremente, se compartían relatos o mitos de la cultura nasa, anécdotas, experiencias, saberes tradicionales, bromas. De forma dialogada se iban construyendo los consensos e identificando las diferencias; generalmente al finalizar la jornada iban surgiendo propuestas, una característica era que al devenir de la palabra se concretaban decisiones sobre actividades a emprender. Las jornadas podían tomar todo el día y la noche, la conversación podía suspenderse para comer, hacer un juego, y luego se retomaba el hilo de la conversación, como el tejido que realizaba la mayoría de las mujeres para crear la jigma<sup>22</sup>.

En este sentido en el camino de la investigación se dio centralidad a la dinámica de la Tulpa como *escenario y técnica* para la investigación, en este espacio los conocimientos de las mujeres indígenas y los de las mujeres mestizas (como yo) que acompañamos el proceso, en su mayoría profesionales, dialogaban generando un análisis más complejo y empíricamente más útil para ambas. De esta manera se planteó como un interrogante si con esta metodología se podía servir o contribuir a superar las relaciones neocoloniales que predominan entre investigadora e investigadas y más aún cuando se trata de pueblos indígenas.

#### **Cuarto paso en el camino: construcción del relato de vida**

Para construir la narrativa de mi relato, era necesario definir unos temas que delimitaran las experiencias vividas como participante de los procesos con el pueblo nasa. Esta delimitación o filtro se realizó por medio de preguntas relacionadas con los propósitos de la investigación. En

---

<sup>21</sup> La coca representa para los pueblos indígenas y el pueblo nasa en este caso, una planta sagrada, que permite conectar con sus espíritus. Se utiliza en los rituales y al momento de sentarse en la Tulpa. Chirrincho es una bebida tradicional del pueblo nasa. Con estos dos elementos según su cosmovisión se brinda a los espíritus para iniciar un ritual o actividad importante, para que los espíritus den permiso.

<sup>22</sup> Jigma es como se denomina en la lengua nasa yuwe a la mochila o bolso que tejen las mujeres indígenas; esta representa el útero de la mujer donde se deposita la semilla de la vida. Y el Chumbe corresponde al tejido con el cual se ata a los niños recién nacidos y se trazan dibujos que relatan la historia del pueblo nasa a través de figuras representativas de la cultura.

términos de Kornblit (2004) el filtro lo que garantiza es la centralidad en los recuerdos, las situaciones, hechos que corresponden al interés de la investigación. Me centraría entonces en la experiencia donde se realizó una incidencia política, que implicó cambios en la dinámica de la organización y/o las experiencias significativas que generaron cambios y rupturas respecto a prácticas, ideas y posiciones políticas que tienen que ver con la identidad, el quehacer profesional y mi postura y definición como feminista.

Escribir este relato sobre la experiencia vivida estos años, no fue nada fácil, fue necesario seleccionar entre múltiples recuerdos y los acontecimientos que ayudaran a entender lo que ha significado para mí la participación política en el movimiento indígena, en perspectiva de la comprensión de una dimensión social más amplia que propone la investigación.

Para Bertaux:

*El relato de vida es un relato de prácticas sobre el terreno, porque en las experiencias vividas de una persona a través de su testimonio, conocemos la realidad social-histórica no de una persona, sino las relaciones sociales, la transformación de procesos por ejemplo de un objeto social. De la observación, lectura y escucha de las descripciones, evocaciones y situaciones contadas por la persona participante, así como los sucesos en su contexto y sus actuaciones en él o en las situaciones que describe, son los insumos para el análisis y comprensión del objeto social en profundidad, su funcionamiento y dinámicas que serían el método etnosociológico (Bertaux, 2005, p. 49).*

Me cuestioné sobre muchos aspectos de mi participación, me preguntaba que tanto había cambiado yo en estos años, que nuevas valoraciones o concepciones sobre ser mujer y mi proyecto de vida tenía, que cambios creía había ayudado a propiciar con mi trabajo político y educativo, como habían sido y son mis relaciones con las mujeres nasas, qué tanto aprendí de ellas y qué tanto creo ellas aprendieron de mí; no podía dejar de cuestionarme sobre la coherencia del trabajo realizado en cada espacio que tuve la oportunidad de desempeñarme, me cuestioné desde la perspectiva como feminista hasta qué punto realice prácticas colonizadoras, qué tanto promoví el empoderamiento de las mujeres nasas como era mi propósito, qué tanto cambie, gane y perdí en ese diálogo intercultural durante todos estos años. Me pregunté constantemente sobre los significados de esta experiencia, lo común y lo diferente con las mujeres nasas.

Las preguntas formuladas a las mujeres nasas en las entrevistas se me devolvían, redescubriéndome en las respuestas, fue un momento de intimidad y reflexión, como plantea Kornblit (2004) el relato de vida permite vislumbrar un mundo de significaciones, en ocasiones en torno de la intimidad, plantean también el desafío de volver a insertar los sentidos individuales atribuidos a la experiencia en el contexto social en el que ellos surgen, única vía de trascender lo particular y construir un saber más denso sobre lo social.

Este ejercicio me permitió reconocer que, si bien mi experiencia tenía muchos lugares comunes con el de las mujeres nasas, existían diferencias, pues, aunque llevo varios años compartiendo sus luchas, tengo una historia y un lugar de enunciación diferente. Fue un ejercicio analítico y autocrítico.

### **Quinto paso en el camino: revisión documental**

Fue muy importante analizar los escritos de las mujeres nasas, conocer sus ideas, posiciones expresados en los documentos con los cuales también incursionan en los escenarios públicos, posicionando sus voces que proponen nuevas narrativas. Algunos de los documentos como comunicados son producto de decisiones colectivas que en momentos y circunstancias específicas pretenden generar al interior del movimiento indígena debates, para incluir sus demandas específicas como mujeres y sus perspectivas de análisis frente a las realidades y problemáticas comunitarias como pueblos, en este sentido los documentos guardan la memoria sobre las vivencias y apuestas colectivas, y de esta forma contienen valor político y simbólico.

### **Sexto paso en el camino: organización y análisis de la información**

La información construida<sup>23</sup> a través de las diversas técnicas utilizadas, fueron analizadas bajo el lente de las categorías planteadas inicialmente en el proyecto de investigación y también bajo las nuevas categorías que emergieron en el proceso, como las referidas a mis propias

---

<sup>23</sup> Se decidió utilizar la frase “información construida” a cambio de “información recolectada” en aras de ser más precisa y coherente con lo relatado, pues la recolección sugiere un ejercicio unidireccional y pasivo de una información que está ahí disponible para ser recolectada, mientras que información construida implica más un proceso dialectico, una elaboración conjunta.

transformaciones vividas por la participación en el movimiento indígena durante estos años; esta dimensión no estaba inicialmente contemplada, incluirla, significó involucrar emociones que rompen la lógica de la investigación tradicional, donde el investigador se supone debe estar por fuera del objeto de investigación, aunque teóricamente esta no es el enfoque que se plantea, porque me ubico en el enfoque de la investigación que defiende que la investigación siempre esta cruzada por la subjetividad, en la práctica es complejo de desarrollar, ya que implica cuestionarse y enfrentarse a las propias contradicciones.

### **Séptimo paso en el camino: escritura del documento final**

Finalmente escribir un documento que diera cuenta del proceso de investigación de acuerdo a los propósitos planteados, fue un gran desafío, se trató de traducir las experiencias narradas por las mujeres nasas y mi historia personal, para construir un documento que las entretajara, que tuviera la rigurosidad académica necesaria, sin perder los tonos de las voces y los colores que los representan.

### **CAPÍTULO 3. TERRITORIO DE LA CXHAB WALA KIWE<sup>24</sup> NORTE DEL CAUCA, TERRITORIO DE LUCHA DEL PUEBLO NASA Y DE LAS MUJERES NASAS**

En este capítulo presento una breve contextualización sobre los pueblos indígenas en el país y el departamento del Cauca, específicamente del territorio del Norte del Cauca -cxhab wala kiwe-, territorio donde se desarrolló el proceso de investigación, resaltando los aspectos políticos, económicos, culturales, que permitan comprender la participación de las mujeres nasas en el movimiento indígena.

#### **3. 1. Pueblos y territorios indígenas de Colombia**

En Colombia se reconocen 115 pueblos indígenas en el territorio nacional (Censo Nacional de Población y Vivienda -CNPV- 2018). La población indígena de Colombia es de 1.905.617, lo cual representa el 4.4% de la participación en el total nacional. Desde los cuales 50.1% son mujeres, es decir, 954.714. A nivel territorial de acuerdo al Censo Nacional Agropecuario (2016), el área rural dispersa del país alcanza 111,5 millones de hectáreas<sup>25</sup>, los territorios de los pueblos indígenas representan un total de 33.615.916 área (ha), de las cuales 31.249.179 se encuentra en bosques naturales. Lo que demuestra que los territorios indígenas tienen un gran valor como espacios de conservación de recursos naturales, y explica en gran medida, por qué han sido escenarios de disputa históricamente.

De los 115 pueblos indígenas, existen en total 68 reconocidos en situación y riesgo de exterminio físico y cultural. La Corte Constitucional a través de la Sentencia T-025 de 2004, y mediante los Autos 004 de 2009 <sup>26</sup>, ha reconocido 35<sup>27</sup> pueblos indígenas que se encuentran en

---

<sup>25</sup> Donde el 56,7% corresponde a cobertura en bosque natural (63,2 millones de ha); el 38,6% tiene uso agropecuario (43,0 millones de ha); el 2,2%, uso no agropecuario (2,5 millones de ha) y el 2,5% está destinado para otros usos (2,8 millones de ha). En un análisis por tipo de cobertura, en los departamentos de Amazonas, Guainía, Caquetá y Vaupés se encuentra el 45,1% del área rural dispersa censada con cobertura en bosque natural.

<sup>26</sup> En el marco de la Declaratoria del Estado de Cosas Inconstitucional (ECI), proferido a través de la Sentencia T-025 de 2004, y mediante los Autos 004 de 2009, 382 de 2010, 174 de 2011, 173 de 2012 y los Autos proferidos para el pueblo embera 2011 y 2012.

<sup>27</sup> Estos pueblos son los siguientes: (1) Wiwa, (2) Kankuamo, (3) Arhuaco, (4) Kogui, (5) Wayúu, (6) Embera-Katio, (7) Embera-Dobidá, (8) Embera-Chamí, (9) Wounaan, (10) Awá, (11) Nasa, (12) Pijao, (13) Koreguaje, (14) Kofán, (15) Siona, (16) Betoy, (17) Sicuani, (18) Nukak, (19) U'wa, (20) Chimila, (21) Yukpa, (21) Kuna, (22) Eperara-

dicha situación por factores asociados a intereses económicos y el conflicto armado. Y Según Información de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC y CODHES (2013) hay otros 33 pueblos indígenas<sup>28</sup> que afrontan los mismos riesgos.

Como punto neurálgico de las causas estructurales este estudio de la ONIC, plantea la disputa de los territorios para el desarrollo de actividades económicas legales e ilegales. Identifica que el Estado colombiano ha concesionado 28.410.812 hectáreas a empresas mineras en zonas de resguardos indígenas, de las cuáles se han titulado 242.317 hectáreas, 27 resguardos se hallaban titulados en más del 50% y 14 han sido titulados completamente<sup>29</sup>.

En este mismo sentido en “El informe sobre Colombia DDHH, DIH, derechos territoriales y derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas 2018” (ONIC, 2018), se plantea que existen a la fecha 396 títulos mineros vigentes en territorios indígenas y 927 solicitudes, de las cuales la Agencia Nacional de Minería -ANM- no reporta cuáles fueron consultados<sup>30</sup>; en materia de constitución, ampliación y saneamiento de resguardos, se plantean que existen 680 solicitudes, de las cuales el 77% permanecen a nivel de solicitud. Se expone la falta seguridad jurídica como uno

---

Siapidaara, (23) Guambiano, (24) Zenú, (25) Yanacona, (26) Kokonuko, (27) Totoró, (28) Huitoto, (29) Inga, (30) Kamentzá, (31) Kichwa, (32) Kuiva, (33) Jiwe, (34) Hinuit y (35) Makaguan.

<sup>28</sup> Los pueblos que se encuentran en proceso inminente de extinción física y cultural, con el agravante de que han quedado excluidos de las órdenes de salvaguarda y protección desprendidas del Auto 004 de 2009 son: (1) Yamalero, (2) Makaguaje, (3) Pisamira, (4) Tsiripu, (5) Eduaria, (6) Piaroa, (7) Wipojiwi, (8) Muinane, (9) Yaruros, (10) Doju, (11) Judpa, (12) Yauna, (13) Bara, (14) Ocaina, (15) Yohop, (16) Amorua, (17) Chiricoa, (18) Nonuya, (19) Kawiya, (20) Yuri, (21) Matapi, (22) Kacua, (23) Achagua, (24) Carijona, (25) Tatuyo, (26) Tariano, (27) Yagua, (28) Masiguare, (29) Carapana, (30) Bora, (31) Mapayerri, (32) Bari y (33) Muisca. Estos pueblos están concentrados principalmente en las regiones Orinoquía y la Amazonía colombiana y cuentan con una población menor de 500 personas; 18 pueblos tienen una población inferior a 200 personas y 10 están conformados con menos de 100 individuos. La fragilidad demográfica, el conflicto armado interno, la pobreza, la discriminación y el abandono institucional, los sitúa en un grave riesgo de extinción física y cultural.

<sup>29</sup> 268 resguardos indígenas han sido identificados como minifundistas, habitada por una población total de 364.934 indígenas, con un número estimado de 52.130 familias, suman en conjunto 149.045 hectáreas que demandarían ser ampliadas en una superficie no menor a 1.192.628 hectáreas adicionales, con el propósito de asegurar condiciones razonables de vida a las comunidades titulares del dominio de los resguardos. Hasta la fecha se encuentran sin resolver 249 solicitudes de territorios sin protección jurídica alguna, los cuales están siendo objeto de disputa por los grupos armados asociados con intereses extractivos.

<sup>30</sup> Respuesta al derecho de petición interpuesto Agencia Nacional Minera. rad 20171000227151. agosto de 2017.

de los riesgos para los pueblos indígenas. Por otra parte, la deforestación<sup>31</sup> (Semana, 2016), conflicto armado, exclusión estructural<sup>32</sup> (CNA, 2014), cultivos de uso ilícito, fumigaciones, las industrias extractivas y agroindustriales, han generado y siguen generando desplazamiento forzado e impactos para su pervivencia. Cabe resaltar como lo indica UNODC (2016), que los cultivos de coca siguen siendo una amenaza para la diversidad biológica y cultural de Colombia; en resguardos indígenas la coca se incrementó en 52% al pasar de 7.799 (ha) en 2014 a 11.837 (ha) en 2015.

Según Registro Único de Víctimas (RUV), con fecha de corte en 2021, hay 238.866 víctimas indígenas de las cuales 119.400 son mujeres indígenas. Y según Red Nacional de Información (2017) se encontraban 186.826 personas indígenas registradas como víctimas de desplazamiento forzado, sin contar el confinamiento y otros hechos victimizantes que han derivado en riesgos para la pervivencia física y cultural.

### **3. 2. El Cauca, territorio de diversidad y conflicto**

El departamento del Cauca está ubicado en la parte sur occidental de Colombia, entre las regiones andinas y pacíficas. Limita por el norte con el Departamento del Valle, por el este con los departamentos de Tolima, Huila y Caquetá; por el sur con los departamentos de Nariño y Putumayo y por el oeste con el océano Pacífico. Tiene una extensión de 30.493 kilómetros equivalentes al 2,7% del territorio nacional y cuenta con 41 municipios (Red por la vida y derechos humanos del Cauca - CRIC, ANUC-UR-CIMA, 2006). Es importante señalar que el departamento del Cauca cuenta con la mayor población indígena de Colombia y que junto con los Wayuu y los Pastos, los Nasas son los tres pueblos más numerosos del país (Galeano, 2006).

---

<sup>34</sup> Los departamentos más afectados por la deforestación son en orden: Caquetá, Chocó, Meta, Antioquia, Norte de Santander, Guaviare y Putumayo. El nororiente de Antioquia es la zona más vulnerable de la región andina, donde una persona reside sobre 126 hectáreas, al tener en cuenta la cantidad de población y la extensión territorial de la región; allí el 61% de la tierra se dedica a usos no forestales, principalmente minería ilegal. (...) [la Amazonía] sigue siendo la región con mayor superficie deforestada, pasando de 56.952 hectáreas perdidas en 2015 a 70.074 hectáreas perdidas en 2016. Concentra el 39% de la deforestación en Colombia.

<sup>32</sup> Las condiciones de vida de los pueblos indígenas son aún precarias de acuerdo con el cálculo de IPM, de la población residente en el área rural el 69,5% está en condición de pobreza.

En esta zona se encuentra el 70% del área del macizo colombiano, donde nacen los principales ríos como el Magdalena, Cauca, Patía y Caquetá, los cuáles abastecen en su recorrido al 70% de la población colombiana y suplen el 60% del sector industrial. La región del Pacífico se constituye en una región estratégica desde el punto de vista geopolítico y de reserva natural de importancia a nivel de la biodiversidad global. Desde el punto de vista económico, el departamento depende principalmente de la dinámica agropecuaria, por tanto, la tenencia de la tierra es un factor de poder. Históricamente el Cauca viene de un modelo de desarrollo colonial (feudal) inequitativo que explica la conflictividad y la gran concentración de tierra que aún existe (Red por la vida y derechos humanos del Cauca - CRIC, ANUC-UR-CIMA, 2006).

De acuerdo a lo que plantea Gonzáles (2006), esta es una región que refleja dos fenómenos característicos de la realidad colombiana y contrapuestos entre sí: por un lado, una práctica democrática estable, representada en los partidos tradicionales payaneses y por el otro lado, la confrontación de los actores que desde los años cuarenta han hecho parte del conflicto armado, la cual ha asistido a un proceso de recrudecimiento y expansión en los últimos años. Así esta región es testigo de un abandono estatal paralelo al dominio histórico de los grupos guerrilleros, posteriormente de los grupos paramilitares y de fenómenos como el narcotráfico.

El departamento del Cauca actualmente tiene una población de 1'504.044 personas, y la región del norte concentra el 21% del total de la población con 323.186 personas<sup>33</sup>. La población indígena en el departamento del Cauca es de 308.455 y la de mujeres indígenas es del 50,3 %, es decir, 155.153<sup>34</sup>. Según el Registro Único de Víctimas de 2021, en el departamento hay registradas 473.533 víctimas del conflicto armado, casi una tercera parte de la población total del departamento<sup>35</sup>. Además, es el departamento con más incursiones guerrilleras entre 1965 y 2013 con un total de 309 (CNN, 2019).

Si bien el departamento históricamente ha tenido niveles altos de violencia (diversas formas de violencia, especialmente la política asociada al conflicto armado), desde 2010 se ha registrado

---

<sup>33</sup> Estos datos según la proyección del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas DANE para 2021.

<sup>34</sup> Según el DANE 2019.

<sup>35</sup> La gran mayoría de ellas reportan como hecho victimizante el desplazamiento forzado (409.917), seguidas solo por homicidio (54.783), amenaza (42.505) y acto terrorista (20.878).

un aumento significativo. Para 2015 el departamento tenía la peor tasa de homicidios por cada 100 mil habitantes con 4,1%. Ese año se llegó a 558 homicidios en el departamento, una cifra equiparable a los peores años de la guerra en el departamento entre 1984 y 1998.

Actualmente la violencia se encuentra en niveles muy altos principalmente se destacan los asesinatos contra líderes sociales y autoridades étnicas en el norte del departamento, donde la población indígena del pueblo nasa es mayoritaria. Desde que se suscribió el Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC hasta la fecha, 912 personas líderes y lideresas sociales han sido asesinados, 215 en el departamento del Cauca (Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca, Red de derechos humanos del Sur Occidente de Colombia, Organizaciones de la Mesa Territorial de Garantías en el Departamento del Cauca, 2020).

### **3. 3. Territorios indígenas del Cauca**

Los diferentes pueblos indígenas del departamento del Cauca habitan desde el piedemonte amazónico, la planicie costera del Pacífico, la meseta central hasta los cañones y las altas montañas del oriente en Tierradentro. En estas regiones han existido pueblos como los nasas, yanaconas, misak, toloroes, kokonukos, eperaras siapidaras, ingas, quisgueños, ambalueños y polindaras, los cuáles se encuentran distribuidos en los 41 municipios, en 126 territorios indígenas (CRIC, 2020).

### **3. 4. Estructura organizativa del CRIC**

El CRIC -Consejo Regional Indígena del Cauca-, es la primera organización indígena de América Latina creada en 1971, cuyo proyecto político está centrado alrededor de la tierra: “la tierra es para el florecimiento de la cultura, la autonomía y su identidad”. Estos representan los principios de la organización. A partir del IX congreso en 1993, se aprobó la descentralización del CRIC, los cabildos indígenas del Cauca se organizaron en 12 asociaciones zonales<sup>36</sup>, entre las cuales encontramos cxhab wala kiwe -ACIN-.

---

<sup>36</sup> 1. Cxhab wala kiwe -Asociación de Cabildos Indígenas del Norte. 2. Ukawesx nasas cxhab -Asociación de Cabildos del Territorio Ancestral Sa'th tama kiwe. 3. Atizo-u'wala vi'k -Asociación de Autoridades Tradicionales de la Zona Occidente. 4. Nasa sxha sxha -Cabildos indígenas del Municipio de Páez. 5. Asociación de Cabildos Juan Tama - Cabildos ubicados en el Municipio de Inzá. 6. Asociacion Cotaindo -Consejo de autoridades tradicionales indígenas

### **Territorio de la exhab wala kiwe<sup>37</sup>**

En el territorio un 95% de la población se reconocen como indígenas nasas, el 5% como mestizos, misak y afro caucanos. Aproximadamente el 90% del territorio indígena del Norte del Cauca se encuentra en zona de ladera y el 10% restante se localiza en tierra plana<sup>38</sup>.

Históricamente en este territorio han hecho presencia grupos armados como las guerrillas, paramilitares, narcotráfico y hoy disidencias, por ser este un corredor natural de comunicación entre el interior del país, los Llanos Orientales y la Costa Pacífica, ocasionando continuos enfrentamientos entre los diferentes ejércitos (legales e ilegales) pese a las frecuentes manifestaciones de rechazo por esta situación, lo que se constituye en una sistemática violación a los derechos de los pueblos indígenas. Simultáneamente en esta zona se han desarrollado grandes movilizaciones populares en los últimos años: la Minga Social y Comunitaria, acciones de liberación de la madre tierra, las huelgas de los corteros de caña, entre otras.

El capital transnacional y los capitales nacionales han atacado sistemáticamente y sin descanso estos procesos para actuar en un escenario social debilitado y para impedir que se conviertan en alternativas políticas para el conjunto de la sociedad colombiana. La actuación de la guerrilla de las FARC-EP durante muchas décadas en el territorio, igualmente vulneró los procesos autónomos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Desconoció el proceso, señaló y persiguió a sus líderes y autoridades y creó organizaciones paralelas para fragmentar y deslegitimar las organizaciones propias. Hoy después de los acuerdos de paz hay una reconfiguración y agudización del conflicto armado, hay presencia de nuevos actores ligado a los

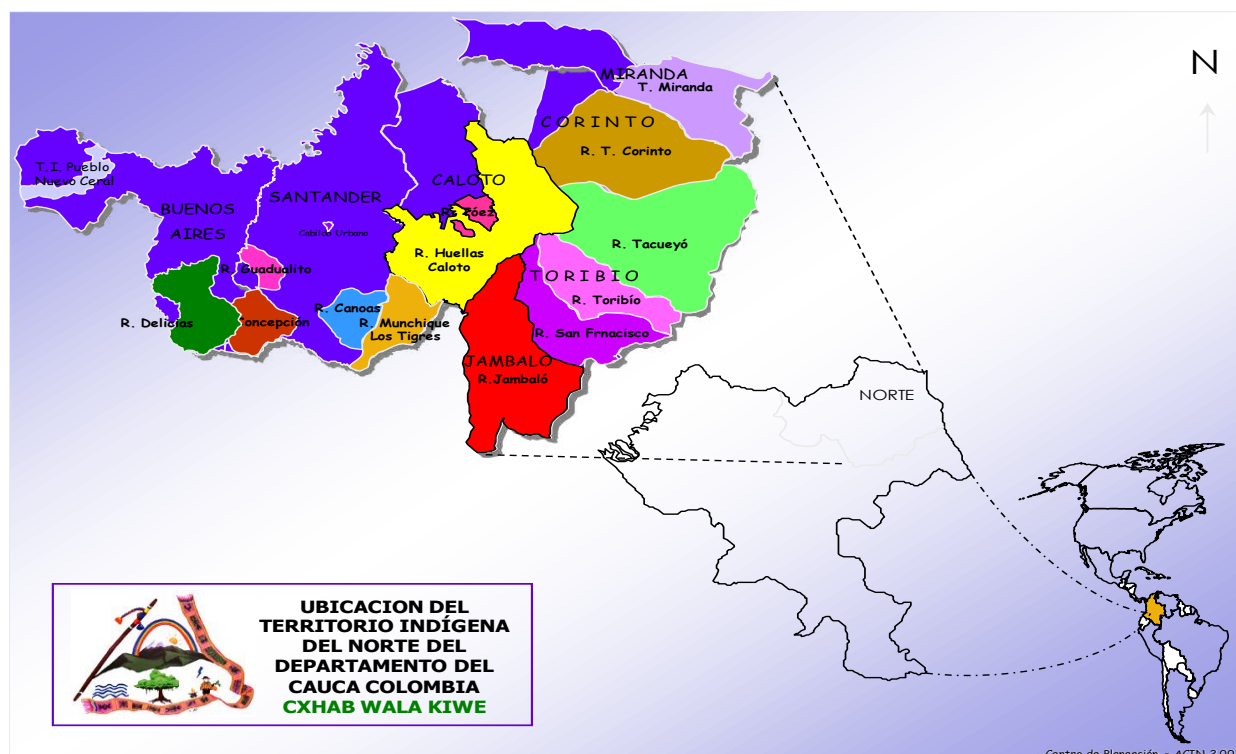
---

del Oriente Caucaño. 7. Cabildo mayor yanacona -Zona Sur, del Departamento del Cauca. 8. ACIESCA-OZBESCA -Asociación de Cabildos Eperara Siapedaara del Cauca. 9. Reasentamientos-NASAS USS -Las comunidades afectadas por la avalancha del río Páez en 1994. 10. Autoridades Indígenas De La Bota Caucaña.

<sup>37</sup> La información planteada a continuación corresponde al plan territorial de la exhab wala kiwe de la ACIN (2011).

<sup>38</sup> La zona de ladera posee pendientes mayores al 50% lo que ha ocasionado que el 55% de su territorio se encuentre severamente erosionado, debido al excesivo uso agropecuario y al abuso de la ganadería extensiva para la época en que estas tierras estuvieron en manos de los terratenientes.

intereses por el control territorial para el narcotráfico y la explotación minera



En la actualidad la ACIN es una autoridad tradicional indígena reconocida como entidad pública de carácter especial, denominada cxhab wala kiwe, “el territorio del gran pueblo”. Está constituida por las 19 autoridades tradicionales indígenas -cabildos: Jambaló, Munchique los Tigres, San Francisco, Toribio, Tacueyó, Corinto, López Adentro, La Cilia-la Calera, Huellas, Toez Caloto, Nasa kiwe thek ksxa'w, Canoas, la Concepción, Guadualito, Delicias, Pueblo Nuevo Ceral, Cerro Tijeras, Kite Kiwe y Alto Naya, y se agrupan en 7 Proyectos Comunitarios que ejecutan los Planes de Vida<sup>39</sup> definidos por las comunidades. Actúa mediante asambleas, congresos y mandatos comunitarios.

La ACIN como lo plantea su plan territorial cultural<sup>40</sup> tiene como tarea guiar la consolidación de un territorio autónomo indígena, liderar la participación política, económica y administrativa,

<sup>39</sup> Los planes de vida, son las formas de organización y planeación de los pueblos indígenas en el Norte del Cauca, estos recogen las proyecciones, sueños, y acciones planteadas por las comunidades para el buen vivir. Son 7 planes de vida.

<sup>40</sup> El Plan territorial cultural, es el plan construido desde la ACIN para organizar y orientar sus acciones; se plantea que es una planeación para construir y fortalecer estrategias para la vida de todos los seres en el territorio y del proceso. En él se plasman las acciones para desarrollar los mandatos del II Congreso de la ACIN -2009. 1. Mandato territorial

orientar los planes de vida, promover sistemas propios en educación, salud, económico ambiental, justicia y fortalecer las relaciones interétnicas. La ACIN ha sido reconocida en diversos escenarios nacionales e internacionales por su aporte a la paz, la democracia, y la diversidad cultural.<sup>41</sup>

Es importante mencionar algunos elementos históricos. En el territorio de la exhab wala kiwe existe un proceso social que se ha ido fortaleciendo a partir de la recuperación de la memoria, de la tierra y el territorio. Se retoma las herencias de la Cacica Gaitana, Juan Tama, Manuel de Quilo Ciclos y Manuel Quintín Lame entre otros y de esta manera en el año de 1971 se da origen al Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC. Su origen está ligado al surgimiento del CRIC, siendo parte fundamental de su estrategia de expansión y fortalecimiento de su estructura organizativa.

En sus inicios, el CRIC había logrado recuperar a través de las vías de hecho parte del territorio de los nasas y en el año de 1.980, se plantea la necesidad de adelantar proyectos comunitarios como mecanismo para el fortalecimiento de la unidad y promover una liberación integral; surge así en el municipio de Toribio, el “Proyecto Nasa”, donde ya no solamente está el énfasis en la ocupación de las tierras sino la necesidad de promover la organización y participación comunitaria, experiencia que motivó posteriormente la creación de otros seis proyectos comunitarios.

De igual manera, al transcurrir 15 años de proceso organizativo (1971 - 1986), el CRIC consideró estratégico, promover juntas directivas zonales, así surge el Encuentro de Autoridades Indígenas del Norte del Cauca, quiénes conocedores de la disputa geopolítica con los gremios económicos, agroindustriales, terratenientes, actores armados legales e ilegales que creaban la particularidad en esta región, dinamizaron la lucha de los pueblos indígenas en la zona.

---

autónomo y gobierno propio. 2. Mandato defensa de la vida 3. Mandato minga social y comunitaria 4 mandato re proyección de los planes de vida y sistemas propios. 5. Mandato de afirmación cultural.

<sup>41</sup> Reconocimiento como maestros en sabiduría a 40 líderes indígenas por parte de la UNESCO -1997; Premio Nacional de Paz a la Guardia Indígena de ACIN en 2003 por la defensa de los derechos humanos; Premio Internacional Ecuatorial 2004 por producir, conservando y respetando la cultura, otorgado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU); Premio Bartolomé de las Casas entregado en 2010 por la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo AECID, entre otros.

El Norte del Cauca contaba con 12 cabildos indígenas<sup>42</sup>, las condiciones organizativas creadas al interior de la zona, motivaba continuar impulsando la ampliación territorial, a pesar del duro golpe dado por la fuerza pública en el año de 1984, con el asesinato del sacerdote católico Padre Álvaro Ulcue y el desalojó de forma violenta de la recuperación del Resguardo de López Adentro; otro golpe de magnitudes incalculables, estaría por darse, en alianza entre la fuerza pública, narcotráfico y paramilitares, la masacre del Nilo en diciembre de 1991, consolidándose una política de Estado en contra de la organización, agudizándose con otros problemas como el actuar de la guerrilla en contra del proceso, lo que llevó a la creación de una coordinación de cabildos del Norte del Cauca en 1992.

La lucha decidida de las comunidades del Norte del Cauca en 1994 facilitó la conformación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN<sup>43</sup>. Hoy la organización se destaca no solo por enfrentar las políticas estatales y defender los derechos de los pueblos indígenas y el territorio frente a los grupos armados. Sino también por impulsar procesos de unidad con otros sectores sociales del país: la Minga Social y Comunitaria -2004-2008. El consejo interétnico -2001. El Congreso de los Pueblos -2010. En la Última década ha participado de las movilizaciones del sur occidente colombiano, y ha hecho parte de plataformas nacionales.

### **Programa mujer y la tulpa de mujer y territorio**

A continuación, presentaré una descripción del Programa de Mujer y de la Tulpa Mujer y Territorio de la cxhab wala kiwe, escenarios claves de la participación de las mujeres nasas.

### **Programa de la mujer**

El objetivo general es concientizar a las mujeres sobre su situación, promoviendo su organización y capacitación para que reafirmen su identidad como mujeres, contribuyendo así al

---

<sup>42</sup> De los cuales solo cinco de ellos contaban con un territorio legalmente reconocido como resguardo: Tacueyó, Toribio, San Francisco, Jámalo y Munchique los Tigres, los siete restantes eran comunidades posesionadas mediante compra de las tierras o producto de la organización, recuperando el derecho perdido de los ancestros ante el colonizador invasor.

<sup>43</sup> La ACIN se crea amparada en el decreto 1088 de 1993.

desempeño de una manera consciente y activa en el nuevo cambio social, promoviendo el desarrollo integral y armónico de las personas, las familias y las comunidades (Navia y Zambrano, 2013).

Con el objetivo de fortalecer la toma de conciencia de los derechos de las mujeres; como respuesta a la difícil situación que viven las mujeres en esta zona por causa del conflicto armado y la violencia intrafamiliar se crean las escuelas de formación. En el año 2000 se crea la Escuela de Formación de Liderazgo. Posteriormente la Escuela de Mujer Territorio y Economía -2011. La escuela Interétnica -2013. Y la Escuela de Derechos Humanos y Paz -2014. Se destaca que en este camino las mujeres han logrado su participación en: los Cabildos de Familia, la Guardia Indígena, los Cabildos, la organización regional (CRIC), el espacio jurídico, programas de salud y educación.

### **La tulpa de pensamiento de las mujeres nasas y el territorio**

La Tulpa de Pensamiento de Mujeres y Territorio se ha configurado como un espacio de incidencia política de las mujeres nasas en el Norte del Cauca. Es un espacio de diálogo y autoformación de las mujeres de cxhab wala kiwe (Llano, 2013).

Se explica su creación:

*Surgió la idea de crear un espacio para pensar nuestra participación en la organización, para revisar porque no se logra el reconocimiento y la incidencia esperada, Esta idea fue tomando forma y en un espacio ampliado con mujeres del Programa Mujer, exgobernadoras y profesionales que vienen acompañando el proceso, se compartieron las siguientes preguntas y preocupaciones: ¿Por qué entre mujeres no existe el apoyo mutuo y por el contrario se procura obstaculizar el camino de la otras? ¿Por qué las mujeres indígenas que llegan a los espacios de decisión política no representan los intereses o problemáticas de las mujeres? y ¿por qué las mujeres que llegan al poder lo ejercen de igual forma o más autoritaria que los hombres? También se cuestionaba que en la organización el tema de género se está instrumentalizando para gestionar proyectos, pero no existe realmente una reflexión y transformación de prácticas cotidianas en la organización...*

*Se reflexiona que desde hace años existe el propósito de crear un movimiento zonal de mujeres indígenas, pero ha sido difícil lograr la unidad, porque no existe diálogo entre las mayores con las jóvenes, hay poca relación entre las participantes del Programa Mujer*

*con las mujeres de otros espacios y se evidencia la tensión con las mujeres “externas”. Se analizaba que, si bien algunas mujeres llegan a ejercer algunos cargos de liderazgo, son circunstanciales porque después continúan en sus roles tradicionales, no se fortalece su liderazgo (Llano, 2013, p. 30).*

En estas reflexiones, se evidenció que hay problemas muy graves que afectan a las mujeres como la violencia sexual e intrafamiliar, dependencia económica, la falta de tierra, analfabetismo, la violencia por actores armados, la falta de reconocimiento en la comunidad, frente a las cuales no estamos actuando de manera decidida y colectiva.

A partir de estos interrogantes y preocupaciones se decidió “crear un espacio que tuviera como fin que las mujeres indígenas y mujeres no indígenas que aportan en el movimiento, se puedan encontrar para reflexionar sobre los diversos aspectos del proceso organizativo y la experiencia como lideresas, para aportar desde la mirada femenina al fortalecimiento del Plan de Vida” (Llano, 2013, p. 30).

Objetivos generales de la tulpa mujer y territorio (Llano, 2013, pp 32-33):

*Aportar a la construcción del movimiento zonal de mujeres para fortalecer el plan de vida Nasas.*

*Reflexionar y construir alternativas desde las mujeres frente a las problemáticas y situaciones del territorio y las mujeres.*

Al respecto de la dinámica de la Tulpa de la Mujer, las mujeres plantearon que se retomó el nombre de la Tulpa con el propósito de revitalizar cuatro sentidos que simbólicamente representan: 1. La unidad familiar 2. El diálogo y transmisión de la cultura 3. El espacio donde se educa 4. El espacio para armonizar<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> **Las tres piedras de la tulpa representan la familia, la unidad.** Cuando un niño nace se entierra el cordón en la tulpa para que los niños no sufran frío y la familia se mantenga unida, pues de esta manera los hijos nunca se van definitivamente de la casa ni del territorio. Donde está el fogón hay calor, cada uno atiza y contribuye a mantener el calor en la familia. **La tulpa como espacio de diálogo y recreación de la cultura.** El dialogo en la tulpa es muy importante porque ayuda a fortificar la unión y a ganar confianza, la palabra es respetada sea hombre o mujer. Es una forma de comunicarse, de reunirse la familia, mantener el núcleo donde los padres, los abuelos enseñan a los hijos y

*Desde esta perspectiva en la “Tulpa Mujer y Territorio”; se intencióno como un espacio donde las mujeres nos sentaríamos para conversar sobre los problemas, la familia y el territorio, para armonizarnos y actuar en colectivo, recreando los valores nasas como: la reciprocidad, la lengua Nasas Yuwe, el respeto a la naturaleza, la medicina tradicional. Se configura así el sentido de la Tulpa de Mujer y Territorio, como un espacio donde se aprende a través del diálogo, se recrea la cultura, se proyecta la acción e incidencia política de las mujeres (Llano, 2013, p. 33).*

Al respecto de la participación, dinámica y agenda del espacio se plantea:

*Participaran mujeres de diferentes trayectorias dentro del proceso, ex gobernadoras, recuperadoras de tierras, maestras, promotoras de salud, del movimiento juvenil, del Programa Mujer... lo más diverso posible para comprender la visión de las diversas mujeres indígenas de la organización. También se planteó que podían participar mujeres no indígenas solidarias, que demuestren ser respetuosas de la cultura, que lleven años caminando en el proceso y tengan afinidad con el propósito político (Llano, 2013, p. 32).*

*La Coordinación sería un colectivo, conformada por representantes de los Tejidos y Programas: Casa de pensamiento, Programa de familia, Programa Mujer, Programa de Educación, movimiento juvenil como primer impulso para promover la unidad” (Llano, 2013, p. 33).*

*Los encuentros se realizarán dos días cada mes, durante la luna nueva que son los días para pensar y crear desde la cosmovisión Nasas; la actividad la planea el equipo dinamizador y en cada sección se piensa con tres propósitos claves: ¿Cómo generar la participación de todas?, ¿Cómo propiciar la reflexión frente a la realidad y la autocrítica? y ¿Cómo motivar la construcción de propuestas? Estas tres preguntas serian orientadoras de todo el proceso. También se consideró que antes de iniciar la reflexión se realizara un ritual, ya que permite revitalizar el sentido espiritual de la tulpa y ayudaba a generar un ambiente de confianza (Llano, 2013, p. 33).*

---

así no se pierde la tradición. **En la tulpa se educa, se enseña.** Se enseña a ser responsable, desde algo tan sencillo como atizar el fogón, traer la leña, se les va enseñando a los niños. En los tiempos pasados los mayores sentaban a los niños a conversar en la tulpa, contaban historias, de los trabajos en la minga, de las prácticas culturales, de lo que se debía hacer. Para que los niños escucharan les pellizcaban la oreja y la tiraban al fogón, para que no repitieran lo que escuchaban, esto enseñaba respeto. Con ello se recrea la cultura, se enseña los valores y las normas para una relación armónica con la madre tierra. **La tulpa sirve para armonizar.** Es un sitio sagrado donde uno no se puede reunir a hablar mal de los demás, porque la tulpa devuelve lo malo, para ello se saca el tizón. El fogón siempre debe estar prendido, no se puede apagar porque si no llegan los malos espíritus. Cuando el fuego tiene mucha candela es porque va a haber bochinche, entonces hay que voltear el palo. Cuando están pasando cosas malas en la familia ayuda a armonizar. Se sopla para que no llegue quien no se quiere. Se hacen ritos de protección, ahuyenta los malos espíritus”. Memorias Tulpa de Pensamiento Mujer y Territorio. ACIN, 2010.

*Se acordaron los siguientes temas para la agenda en el espacio 1. Identidad cultural: cosmovisión y mujer, 2. Participación de la mujer en el movimiento indígena. ¿cómo es?, ¿cómo ha sido?, ¿cómo queremos que sea? 3. Liderazgo de las mujeres indígenas (reflexión autocrítica). 4. Situación de DDHH de las mujeres. 5. Mujer y conflicto social y político- Propuesta de Paz. 6. Territorios autónomos, gobierno propio. 7. Aportes de las mujeres al plan de vida- Sistemas propios. 8. Propuesta de prevención, atención, reparación desde la perspectiva cultural y de género frente a la violencia intrafamiliar y sexual. 9. Auto 092” (Llano, 2013, pp. 32-34).*

#### **CAPÍTULO 4. IDENTIDAD ÉTNICA: UN INEXTRICABLE JUEGO DE PÉRDIDAS Y GANANCIAS**

Emprender una reflexión sobre la identidad étnica no es tarea fácil, pues implica la revisión de la vasta literatura producida en torno al concepto mismo de identidad, el cual -siendo rigurosos- puede remontarse a los comienzos de la historia del pensamiento occidental, es decir, que un breve mapeo de ésta rebasaría con creces los alcances del presente capítulo. Sin embargo, se tratará de esbozar las ideas más influyentes que se han desarrollado en virtud de la problemática de la identidad, en aras de proponer un marco conceptual que permita ubicar las características correspondientes a las formaciones étnicas.

Sobre el concepto de identidad se han dicho muchas cosas, especialmente en las últimas cuatro décadas (Hall, 2003; Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010; Giménez, 2010; Restrepo, 2010; Castellanos, 2010), entre finales del siglo XX y los albores del siglo XXI, es decir, durante un periodo de transición entre siglos y milenios. Múltiples narrativas y “metarrelatos”, con diferentes pretensiones de saber, intentan -desde las ciencias sociales y humanas- describir, comprender, explicar e interpretar su naturaleza -compleja-, su razón discursiva. Las ideas sobre la identidad son actualmente objeto de debate, donde conceptualizaciones tradicionales muestran insuficiencias y nuevos marcos conceptuales se hacen necesarios. Como lo anota Briones (2007, p. 75), los enfoques de la identidad no solo se han sofisticado, sino que “se han multiplicado al punto de convertirse en una moda”. En palabras de Martin-Barbero (2010), el auge de los discursos identitarios “no responde a un mismo movimiento ni es pensable a partir de una sola causa”, ya que sus motivos se entrelazan en tramas configuradas de postergadas reivindicaciones históricas (reclamaciones territoriales, fuertes prejuicios racistas, exaltaciones religiosas y largas luchas por el reconocimiento). En suma, las identidades son un problema multidimensional (Jaramillo, 2010).

Se trata, entonces de un categoría analítica considerada por varios autores como necesaria, sin la cual no sería posible explicar la más mínima interacción social, ya que todo proceso de esta índole implica que las partes involucradas se reconozcan mutuamente a través de “alguna dimensión pertinente de su identidad” (Giménez, 2010); en otras palabras, los vínculos sociales constituyen una condición básica de la identidad humana (Gómez, 2010, p. 199), y se depende

decisivamente de ellos para hacer viable nuestra existencia como especie. Siendo su modo constitutivo de operación la comunicación, puesto que los entramados sociales se componen principalmente de comunicaciones (Fischer, 1997). De esta manera, la identidad se constituye en la moneda de cambio para el acceso al sentido entre los actores sociales. Se trata, por lo tanto, de un “atributo relacional”, una imagen distintiva que tiene de sí mismo el actor social en relación con los otros (Giménez, 2010).

Sin embargo, como plantea Restrepo (2010, p. 73) además de ser un término omnipresente es también un “concepto problemático y nebuloso, que seduce, pero también confunde”, “una palabra que nos conduce por un sendero de dificultades casi inextricables” (Jaramillo, 2010); pues dista mucho de lo consensual y de lo comúnmente admitido. De modo que no hay una teoría de conjunto, aceptada por todos, que dé cuenta de sus espesas e imbricadas tramas. Incluso autores como Ribeiro (2004) proponen la noción de “modos de representar la pertenencia” como una herramienta analítica alternativa que permita evitar los efectos totalizantes y hegemónicos del uso de la categoría de identidad. Así, cuando se incita a la gente a que afirme su identidad, “lo que se le está pidiendo es que rescate del fondo de sí mismo esa supuesta pertenencia fundamental”, y que la enarbole con orgullo frente a los demás (Maaulouf, 1999 citado por Grueso, 2010).

Por tal motivo, se considera conveniente iniciar el presente capítulo abordando algunos aspectos históricos que nos permitan orientar la reflexión y situar las ideas directrices de cada época en su respectivo contexto, y de esta manera, aproximarnos a la complejidad de los diversos enfoques teóricos, tendencias y concepciones que buscan definir y delimitar el fenómeno de la identidad. De esta manera, al sumergirnos en el debate señalaremos -así sea de paso- algunos cambios sociales, políticos, económicos, culturales y epistemológicos que han forjado la transformación del concepto. Posteriormente nos adentraremos en los vericuetos concernientes a la identidad colectiva, para concluir con una síntesis de lo que se ha denominado como identidades étnicas.

Para Jaramillo (2010) las dificultades que conduce la palabra identidad remiten a dos interrogantes que han ocupado la reflexión filosófica durante varios siglos: ¿quién soy? ¿quiénes somos? Desde los antiguos griegos, las preguntas sobre la identidad han estado presentes, “desde

Parménides hasta Aristóteles las cosas tienen una identidad en cuanto iguales a sí mismas y, a la vez diferentes de otras” (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). Es decir, que en la época clásica dicho concepto no generaba mayores problemas, pues se definía invocando el concepto de “mismidad”, sinónimo de lo idéntico, equivalente a las relaciones de tipo  $A = A$  en lógica formal (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010; Castellanos, 2010), o en la “fórmula enmendada  $A$  es  $A$ ” (Gómez, 2010), fórmula que en los fenómenos humanos se expresa como “yo = yo” o “yo es yo” (Jaramillo, 2010). Sin embargo, esta formulación será cuestionada posteriormente por autores contemporáneos (principalmente posestructuralistas o posmodernos) que advierten sobre lo planteado por Platón cuando hacía referencia a la cuestión de la diferencia entre los géneros y las especies (ser, no ser, reposo y movimiento), a saber: “que lo idéntico así mismo no puede estar en medida de aprehender lo que tiene un carácter múltiple y diverso”, distinción que lo conduce a la determinación del sentido de la relación entre lo “uno y lo múltiple” (Jaramillo, 2010). En breve, se puede decir que el conocimiento sobre el concepto de identidad estuvo ligado desde épocas tempranas a Platón y Aristóteles, a los cuales se les atribuye -en un principio- la definición canónica del término.

Con el surgimiento del cristianismo, en los años correspondientes al dominio romano y ulterior época medieval el interés se desplazó al conocimiento que sólo debía obtenerse a partir de las sagradas escrituras o de la revelación y no a partir de la confrontación racional con la propia experiencia (Glaserfeld, 1997), es decir, que se privilegió la fe sobre la razón. En este contexto no era habitual la reflexión introspectiva como instrumento de interpelación de la pregunta ¿quién soy? Es decir, los sujetos no pensaban que su identidad dependiera de sus acciones individuales y su propio esfuerzo intelectual, por lo tanto, no era algo que tuviesen que construir indagando su realidad interior, para saber quién era alguien, “bastaba con orientarse en relación con los títulos -reconocimientos instantáneos- que confería el orden social”, y dependiendo de este lugar se honraba o deshonoraba la persona (Walzer, 1983). En otras palabras, nadie andaba en busca de su propia identidad, “y menos aún en busca de un reconocimiento social para esa identidad”, la representación que el individuo y las personas de su entorno hacían del lugar que cada uno ocupa en el mundo era designado por el estatus (el oficio, la sangre, el nacimiento) y el honor (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010).

En la Edad Media, la identidad es algo atribuido por el hecho de estar aglutinado en un grupo -como en la sociedad de castas-, a partir de una estructura preexistente como la nobleza o la plebe (Martin-Barbero, 2010). Noción que según Taylor (1997) perderá vigencia y caerá en desuso debido a su diferenciación estrechamente ligada a las desigualdades, siendo reinterpretada en la modernidad bajo el concepto de dignidad, revistiéndola con un sentido y uso universal e igualitario.

Según Taylor (1997), el sentido de identidad individual emerge en la Época Moderna. En otras palabras, es un proyecto moderno (Assmann, 1997). La nueva interpretación de la identidad como afirmación del sujeto auto referenciado erosiona de forma definitiva las antiguas certezas basadas en el estatus y el honor, las cuales ocuparon un lugar determinante en el orden medieval (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010).

Siendo más precisos, hacia finales del siglo XVII (en el ocaso del periodo renacentista) y principios del siglo XVIII (Ilustración) surge con fuerza la tendencia de tratar el fenómeno de la identidad como una cuestión personal, inaugurando de esta forma una nueva narrativa de la identidad individualizada, que es particular a cada quien y que se descubre en sí mismo. Es aquí donde inicia el drama del ser humano moderno, responsable de forjarse una identidad o de averiguar en qué consiste, donde “la posición social es susceptible de cambiar a partir del propio esfuerzo”, promoviendo la idea de que somos responsables de nuestro lugar en la sociedad, y exigiendo tomar la vida como un proyecto (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). Y en cuanto se acata ese ideal, se pasa de una identidad pensada como fija -dada de antemano- a una identidad afirmada por la subjetividad, totalmente orientada hacia sí, que no puede construirse sin el papel que los otros juegan en la corroboración de quien se quiere ser (Hobbes, 1940). En esta sociedad, liberada de las determinaciones genealógicas y constitucionales, la identidad como construcción del yo se convierte en una nueva tarea (Assmann, 1997).

Es decir, que es durante el periodo de la ilustración donde fue emergiendo con Hobbes, Locke, Hume y Rousseau, la concepción del sujeto autoreferenciado, “idéntico a sí mismo, fundamento del conocimiento y de la moral”, que se construye así mismo en interacción con el otro, construcción intersubjetiva que se aparta de una visión monista y estática de la identidad

(Castellanos, Grueso, y Rodríguez, 2010, p.13). Perspectiva que se consolidara posteriormente en el siglo XIX y XX con Hegel, Marx y Freud.

Para Hegel la identidad emerge por acción de la alteridad (referencia al pasaje del amo y el esclavo en la Fenomenología del Espíritu) -en relación difractada con los otros-, es decir, que se requiere del reconocimiento del otro para el establecimiento de la valoración y comprensión de sí mismo, -otro que es en gran parte responsable por el modo en el cual nos convertimos en quienes somos-. Para Marx los seres humanos se individualizan socialmente. Y para Freud, la construcción de la identidad psíquica se realiza a través de la resolución inconsciente del complejo de Edipo (de la manera de tramitar las relaciones con los primeros otros significativos: padre y madre, entendida como diferente en cada caso individual y dependiente de circunstancias contingentes). Desde esta posición se comienza a concebir la identidad como el resultado de un proceso, como una construcción que sigue los designios de lo relacional. Como plantea Castellanos, Grueso y Rodríguez (2010), después de Hegel, Marx y Freud se multiplican las formulaciones teóricas que conciben la construcción de la identidad individual como resultado de la síntesis forjada en torno a la alteridad, es decir, “la conciencia del papel de los otros en la construcción de la identidad individual”.

Ahora bien, desde esta perspectiva, donde se invocan las certezas de la ilustración sobre la humanidad compuesta por individuos que son sujetos unitarios, autónomos y estables (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010), es que tomará fuerza la tendencia a concebir la identidad como la manifestación de una sustancia común, un sustrato previo, una esencia supuestamente humana, innata, universal, fija e inmutable. Se trata pues, de un paradigma esencialista de la identidad que concibe lo humano desde una posición universalista heredada de la ilustración, donde existe una “naturaleza humana”, agenciada por un desarrollo preformado y ahistórico; muy en sintonía con el proyecto que caracteriza a la época moderna, con sus pretensiones de conocimiento objetivo y de explicaciones racionales que trascienden el tiempo y el espacio (Fischer, 1997). Es decir, que se puede encontrar en las reglas de saber de la ilustración los prolegómenos de lo que posteriormente se consolidara en la modernidad como *esencialismo identitario*, entendido el esencialismo como un recurso para designar “la creencia en una esencia real y verdadera de las cosas, con propiedades constantes y fijas que definen al ser de una entidad dada” (Fuss, 1990 citada

por Rappaport y Gov, 1997), una verdad biológica que genera rasgos culturales específicos, o una matriz histórica que marca la descendencia con una herencia común que debe permanecer inalterada, so pena de que los miembros potenciales del colectivo pierdan justamente su opción de colectivización y, con ello, su propia identidad (Grueso, 2010).

De esta manera, las diferentes formas de identidad (de orientación sexual, de género, de nacionalidad, de clase, de etnia, religiosa, cultural, entre otras) serán valoradas y explicadas como la cristalización de una esencia que gobierna su coherencia lógica y determina su curso, quedarán eclipsadas por el saber dominante y hegemónico del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Innumerables estudios surgirán desde disciplinas académicas como la sociología, la antropología, la psicología y el psicoanálisis que desde diferentes enfoques adoptaran y/o cuestionaran la visión esencialista de la identidad. Como lo ha planteado Restrepo (2010, p. 61) “la identidad ha sido objeto central, ya sea en la estructuración de los campos o como uno de sus objetos de estudio centrales”.

Antes de abordar lo concerniente a la identidad colectiva, resulta pertinente trazar unas líneas generales sobre los diferentes cambios que se presentaron en el ámbito de la producción del conocimiento -surgimiento de nuevos sistemas científicos tecnológicos- y las costumbres entorno a la primera mitad del siglo XX, los cuales ocasionaron transformaciones profundas en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas en la segunda mitad del siglo XX (Olivé, 2010), desencadenando la emergencia de nuevas miradas acerca del fenómeno de la identidad, que se constituyen en su mayoría en modelos que cuestionan, critican, trascienden e intentan dejar atrás una concepción esencialista de la identidad. Cabe anotar, que las mutaciones que ha experimentado el concepto de identidad a lo largo de la historia, “no remiten sólo a las evoluciones propias del mundo de los conceptos, sino ante todo a cambios en las estructuras sociales” (Grueso, 2010); cambios en nuestra concepción del mundo que trataremos de esbozar a continuación en aras de ubicar los antecedentes más recientes de las apuestas teóricas contemporáneas, las cuales al parecer han dado al traste con las certezas de la modernidad, a las que acabamos de referirnos en relación a los preceptos fundamentales de la postura esencialista de la identidad.

A principios del siglo XX se presentaron transformaciones capitales en los fundamentos de las ciencias naturales, los cuales influyeron de forma significativa en las ciencias sociales y humanas, y especialmente en los modelos explicativos que de ellas se derivan en relación con el fenómeno de la identidad. Como lo planteó Popper (1973) una teoría es legítima si es susceptible de ser falseada, lo que significa que el trabajo científico consiste en intentar demostrar que una teoría es falsa (Foerster, 1991).

La crisis en los fundamentos en las ciencias “inicia con la teoría de la relatividad de Einstein”, y se agudiza con el principio de indeterminación de Heisenberg y los teoremas de la incompletud de Godel (Meder, 1996 citado por Fischer 1997). El derrumbe de la creencia en una realidad independiente del observador y captable de manera objetiva, que ya había provocado la física cuántica, se agravo posteriormente con las diferentes teorías de la auto-organización de Eigen, Haken, Maturana y Prigogine, evidenciando que la naturaleza se muestra rebelde al saber omnipotente de la Edad Moderna (Fischer, 1997).

La verdad supuestamente atemporal, resulta ser hija del tiempo (Fischer, 1997). La teoría de la relatividad trastoca radicalmente la concepción del tiempo y el espacio planteada por la física de Newton (Glaserfeld, 1997). Así, la imagen mecanicista del mundo fue puesta en duda por Einstein (Weizenbaum, 1997). La promesa de un saber objetivo, capaz de develar todos los enigmas del universo se hizo cada vez más difícil de cumplir; según Lyotard (1986) la pretensión de validez universal del discurso racional se encuentra enredada en un discurso de legitimación cuyas aspiraciones no puede satisfacer. De allí que, la pretensión de la ciencia moderna de comprender el todo de manera racional con la intención de controlarlo poco a poco se ha ido disipando (Fischer, 1997).

Los anhelos de unidad del saber (aparente conquista de la ilustración) y sus intentos de fundamentación última, considerados tradicionalmente indispensables, se tornan frágiles (Fischer, 1991). En otras palabras, las pretensiones universalistas y totalizadoras (homogenizantes) se revelan porosas junto a sus mecanismos de exclusión (los procesos identitarios conllevan actos de inclusión y exclusión en la construcción de los espacios de representación), erosionando y limitando sus alcances. Los modelos de totalidad se adecuaban a una dimensión, pero violentaban

otras, “surgían al elevar un particular a la categoría de absoluto aparente y, por lo tanto, atentaban desde el principio y también a largo plazo contra la pluralidad y diversidad de los tipos de saber, de los modos de realidad, de las formas de vida y de cultura” (Welsch, 1997). Pues, la postura absolutista implica que solo puede haber “un único pensamiento correcto”, una única manera correcta de comprender el mundo, y por consiguiente un “único conjunto correcto de criterios de evaluación epistémica”; bajo los preceptos de que “existen normas éticas y valores absolutos”, se justifica la imposición de creencias, normas y valores de un grupo social (dominante) sobre otro (subordinado), “como si fueran auténticamente universales” (Olivé, 2010).

De esta manera, el “metarelato” de la racionalidad occidental que caracteriza la Época Moderna sufre transformaciones en sus mismos principios (en su sistema de creencias: el logos), lo que lo conduce a una crisis de orientación, que desencadenara como consecuencia el florecimiento de una diversidad de pequeños proyectos (teorías) que alientan modestas pretensiones (Fischer, 1997). Para Welsch (1997) “la posmodernidad comienza precisamente allí donde termina el todo”, donde el pathos de lo absoluto y la arrogancia de lo definitivo ceden su lugar a lo relativo, a la multiplicidad, a la pluralidad erigida como el metarelato posmoderno, donde el cambio y la diversidad se han puesto en la cima de la escala de valores (Assmann, 1997). En otras palabras, el pensamiento posmoderno se liberó de la obsesión por la unidad y la totalidad, lo que intenta es comprometerse con la multiplicidad, la dispersión y la imprecisión, el cambio de la añoranza de la unidad a la apología de la diversidad constituye la modificación más drástica producida en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad (Welsch, 1997).

En la posmodernidad no existe la totalidad completa de sentido, sino que toda estructura de sentido está afectada por la alteridad y se muestra, en un análisis más cuidadoso, entrelazada con otros horizontes de sentido (Welsch, 1997). Teniendo esto en cuenta, se debe representar la totalidad como un conglomerado abierto de diferentes realidades, las que se pueden discutir o superponer, imponer o dejar de lado. El tránsito entre estas realidades es ciertamente posible, pero ya no se lo puede adscribir a un paradigma supremo (Welsch, 1997).

Por otra parte, antes de entrar más en detalle sobre los postulados que caracterizan la posmodernidad, es muy importante mencionar -así sea de manera general- otra forma de

producción de conocimiento que ha inspirado el pensamiento posmoderno. Se trata pues, de la hermenéutica como enfoque teórico adscrito al irracionalismo, el cual conquistó gran parte de la filosofía continental de la primera mitad del siglo XX (Vattimo, 1997), siendo Nietzsche uno de sus principales representantes.

La hermenéutica como teoría filosófica (contraria a la opción positivista y científica) ha sido denominada como irracionalista (por los racionalistas) al no cumplir con la expresión prosaica (discursiva) que se vale de conceptos lógicos. En otras palabras, “la hermenéutica implica un abandono más o menos explícito de la argumentación racional”, a la que tiende a sustituir por una “forma de filosofar creativo-poética” o puramente narrativa, un nuevo sistema de metáforas, cuya comprensión y adopción no tiene que ver con procedimientos demostrativos, pues rechaza la teoría de la verdad como correspondencia de la realidad (Vattimo, 1997).

La comprensión a la que acude la hermenéutica es una especie de “asimilación estética del mundo abierto por la obra de arte” -para emplear los términos de Heidegger- y en este sentido, excluye la argumentación, las pruebas y el rigor lógico (Vattimo, 1997). La hermenéutica es en sí misma sólo interpretación. No basta su validez en la afirmación de acceso a la verdadera realidad (Vattimo, 1997), a la cosa misma, ni tampoco tiene ambiciones científicas en el sentido positivo de la ciencia (Fischer, 1997). Para Vattimo (1997), el concepto que mejor describe el irracionalismo hermenéutico es el esteticismo, vertiente filosófica que prueba su validez sólo refiriéndose a un proceso histórico, del cual propone una reconstrucción, pues para Nietzsche -siguiendo la fórmula kantiana de la imposibilidad de acceder a “lo real” (al “noúmeno”)- “no hay hechos, sólo interpretaciones”, en consecuencia sólo es posible capturar el mundo de los fenómenos al imponerles las categorías del entendimiento, en virtud de capacidades estéticas, es decir, en función de las formas de la intuición de espacio y tiempo, realizando traducciones del lenguaje del universo a nuestro lenguaje (Fischer, 1991). Parafraseando a Luhmann (1997) observamos siempre observaciones y describimos descripciones, en lugar de recurrir a unidades últimas. Cabe anotar, que estudios realizados desde la bioantropología confirman empíricamente la banca rota de la teoría especular del conocimiento, que Kant ya había establecido de manera conceptual con los medios del entendimiento (Morin, 1997). Para Nietzsche producimos realidad con medios ficcionales (formas de la percepción, imágenes básicas, metáforas guías, imágenes

fantásticas y proyecciones), y es a través del trabajo metafórico que se da origen a cascadas de realidad -multiplicidad de construcciones- (Welsch, 1997).

De esta manera, Nietzsche define la identidad como organización, como fuerza plástica que forma una unidad y a partir de ahí crece de manera individual (Assmann, 1997), motivo por el cual ha sido denominado como “el gran profeta de la pluralidad individual” y al mismo tiempo el “abuelo de la posmodernidad” (Welsch, 1997). Con Nietzsche la pluralidad interna se convierte en programa, el sujeto se transforma de una monoestructura aparente en una pluralidad, o de una pluralidad encubierta y reprimida en otra abierta y consciente (Welsch, 1997). La concepción de Nietzsche se generalizó en el siglo XX e influyó de forma significativa en el pensamiento posmoderno.

Durante la segunda mitad del siglo XX se fue consolidando la idea de que no hay una racionalidad definitivamente válida o legítima, sino sólo paradigmas locales, válidos en un sentido limitado. Es precisamente hacia finales del siglo XX donde se hace cada vez más evidente la imposibilidad de establecer un criterio (por ejemplo, una metateoría homogénea), por el cual se pueda dirimir un conflicto entre dos modelos (Fischer, 1997). En contraste, se cuenta con una multiplicidad de enfoques teóricos que compiten por ofrecer la descripción-explicación adecuada, donde incluso las fronteras disciplinares se desdibujan, se cruzan entre sí, alimentándose unas de otras, dando paso a la emergencia de nuevas ciencias (informática, cibernética, ciencias cognitivas, entre otras) y campos transdisciplinarios (de género, étnicos, de la mujer, del análisis del discurso, de estudios culturales) que parecen adecuarse cada vez mejor a los fenómenos (Fischer, 1997). La heterogeneidad pasa a ser entonces el *topos* propio de los posmodernos. De aquí en adelante, la pluralidad, la heterogeneidad de los juegos del lenguaje, la muerte del sujeto, el pensamiento de la diferencia y el otro marcarán los derroteros de la nueva forma de abordar los fenómenos, incluyendo los de la identidad. Como plantea Restrepo (2010), si las identidades son relacionales si se refieren a las prácticas de diferenciación y marcación no pueden tomarse como un objeto de estudio aislado y autocontenido.

Así, desde la perspectiva posmoderna, las diferentes formas de cultura y de vida que tienen lugar dentro de una misma sociedad son igualmente legítimas, donde la meta es la realización de

la autonomía, el reconocimiento de la heterogeneidad e irreductibilidad de las formas de vida divergentes (Fischer, 1997). Por tal motivo, “la posmodernidad es a tal punto radicalmente plural que solo puede tener éxito en la *democracia*” (forma de organización que depende tanto del consenso -derechos fundamentales y derechos humanos- como del disenso -derecho a la diferencia), puesto que en una situación de pluralidad fáctica tiene capacidad de acción solamente aquellos que aceptan la multiplicidad y actúan de acuerdo a ella, “sujetos que no intentan controlar ni vencer de manera caprichosa a los demás, sino que pueden comprometerse con el otro y dejarse transformar”, es decir, que a la identidad posmoderna le es inherente la facultad de percibir distintos sistemas de sentido y constelaciones de realidades y de pasar de una realidad a otra (Welsch, 1997). Sin embargo, es importante señalar como lo hace Martin-Barbero (2010) que donde el orden colectivo es precario al mismo tiempo que idealizado como algo preconstituido ontológicamente y no construido políticamente, la pluralidad es interpretada como disgregación y ruptura del orden, la diferencia es ligada a la rebelión y la heterogeneidad es asimilada como fuente de contaminación y deformación de purezas culturales; invocando la figura del Estado-Nación como instancia que contrarrestare -en forma vertical y centralista- las debilidades sociales y las fuerzas de la dispersión.

Para el pensamiento posmoderno el cosmos lingüístico es cerrado, no existe una meta perspectiva ni para el lenguaje ni para la realidad, no hay verdades últimas que deban justificarse, ni un juego del lenguaje que sea universal y estable, los órdenes son hechos, no existe una verdad objetiva y supra temporal, “la verdad es algo que se construye en lugar de algo que se encuentra” (Rorty, 1991, p. 23), y el observador ingreso nuevamente a la escena del conocimiento y con ello se introdujo nuevamente la subjetividad, reprimida por la pretensión de objetividad (Fischer, 1991). De esta manera, las sociedades posmodernas ya no conocen una descripción única, según Lyotard (1986) “el cordón social no está hecho de una única fibra, se trata de un tejido en donde se cruzan un número indeterminado de juegos del lenguaje que obedecen a diferentes reglas”.

En general, como lo advierte Welsch (1997), ya sea desde una perspectiva semiótica o sistémica en sociología o biología “no hay un fundamento primero o último”; por el contrario, todas las relaciones se fundamentan en otras relaciones y desde allí se retrotraen o conducen a diferentes relaciones. En otras palabras, las cadenas significantes remiten a otras cadenas

significantes y no a un significado original, y en tanto practica significativa las identidades son polifónicas y multiacentuales, no suponen un significado estable, pues no son definidas de una vez y para siempre, sus cadenas denotativas y connotativas se desprenden de prácticas significantes concretas, de interacciones específicas entre diversos sujetos, evidenciando la multiplicidad de significados (Restrepo, 2010). Agregado a lo anterior, cabe anotar que la microfísica (o física cuántica) ha demostrado que al pretender atrapar lo elemental nunca se encontró lo elemental, sino siempre un nuevo complejo. De ahí que como lo considera Welsch (1997) para los “contemporáneos lucidos y los científicos reflexivos no debe ser nada fácil no ser posmoderno”, pues la pluralización actual de la razón es cada vez más fuerte e inminente.

Cabe destacar, -como se mencionó anteriormente- que los cambios en el mundo de las ideas no fueron los únicos que contribuyeron a la transformación (evolución) del concepto de identidad, pues también lo hicieron algunos acontecimientos en el ámbito socio-cultural y político, además de hechos estructurales a nivel económico propios del capitalismo. Para Castellanos, Grueso y Rodríguez (2010) el uso contemporáneo del término identidad para referirse a características de las personas tales como la “raza”, la etnia, la nacionalidad, el género, la religión o la sexualidad adquirió preminencia por primera vez en la psicología social de los años cincuenta. Posteriormente en los años sesenta a través del movimiento anti-racista de los Estados Unidos salto por primera vez a la palestra global como una lucha política por la identidad, erigiéndose en la primera instancia histórica de un movimiento político identitario, el cual será seguido pocos años después -alrededor de los años setenta- por el movimiento feminista y los movimientos sociales que surgirán debido a la defensa (o reivindicación) de diversas etnias -especialmente indígenas-, que promueven estilos de vida alternativos.

Y hacia finales de los años setenta, específicamente en 1977 aparece por primera vez lo que se ha denominado como “política de la identidad” en la declaración del Colectivo del Río Combahee emitida por un grupo feminista de mujeres negras lesbianas de Boston (citado por Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010), políticas que refieren a una amalgama de prácticas e intervenciones en nombre de la diferencia y del particularismo (Restrepo, 2010), las cuales se constituirán en criterio de relevancia para una serie de movimientos políticos, desembocando

incluso en la tendencia a privilegiar los fenómenos sociales en el estudio de la identidad a través de teorías feministas y multiculturalistas (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010).

Paralelamente, es decir, en la misma década, se produjeron cambios en las formas de producción de mercancías, denominados por Harvey (1998) como “acumulación flexible” (reacomodación del capitalismo contemporáneo -o avanzado- en su lógica de acumulación), los cuales dieron lugar al surgimiento y reconfiguración de nuevas formas de identidad y de diferencia (Rodríguez, 2010). Para Castellanos, Grueso y Rodríguez (2010) la acumulación flexible consiste en la transformación del capitalismo para romper, vía la desregulación, las rigideces del fordismo. En otras palabras, es la búsqueda de las corporaciones de nuevos espacios para la realización del capital, afectando directamente el papel regulador del Estado y la vida de la clase obrera.

Las identidades flexibles surgidas por el arrasamiento del espacio sobre el tiempo desencadenaron cambios culturales que llevaron a la recomposición de imaginarios producto de los medios de comunicación (Rodríguez, 2010). Así es como la globalización económica acompañada de la globalización cultural -y la intensificación de los fenómenos migratorios- excede los límites del Estado-Nación, promoviendo la desestabilización de las identidades y arrojándolas hacia la crisis, obligándolas a reacomodarse, y transformándolas en deslocalizadas, flexibles, fluctuantes y desancladas de sus antiguos territorios (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). Razón por la cual ya no es posible presuponer que las identidades afincan su arraigo necesariamente en un determinado territorio (Kearney, 1996 citado por Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). Incluso autores como Hall (1990, citado por Rodríguez, 2010) proponen la designación de identidades en “diáspora” para referirse a las identidades forjadas entorno a los fenómenos ligados a la situación de los migrantes, refugiados y exiliados. En otras palabras, el mundo contemporáneo que ahora habitamos -dominado por la lógica de los bancos de datos-, se asemeja mucho a lo que Bauman (2005) denomina como “modernidad líquida”, en el que las interacciones han alcanzado una dimensión planetaria, que lo vuelve más complejo, cambiante e incierto (Jaramillo, 2010). Creciente complejidad que en tiempos de globalización (y espacios sociales transnacionales) se reconoce como inherente a las identidades culturales.

En este marco de mutaciones socio-económicas y epistémicas que se acaba de trazar tendrá lugar la crisis de la identidad como categoría analítica y fenómeno ontológico. Crisis profundizada por el pensamiento posmoderno al cuestionar y criticar radicalmente la concepción de la subjetividad como la expresión de una esencia supuestamente humana. En otras palabras, la postura esencialista de la identidad comienza a derrumbarse, lo que no implica necesariamente que desaparezca por completo, pues en muchas discusiones sobre el tema aún persisten voces que insisten en su defensa, como dice Welsch (1997) no es fácil dejar atrás la lógica tradicional del discurso. Sin embargo, según Hall (2003) -siguiendo a Derrida- el concepto continúa empleándose en sus formas desconstruidas o destotalizadas, funcionando “bajo el borrado, bajo la tachadura”, operando por fuera del paradigma en el cual se generó originalmente, “en el intervalo entre reversión y emergencia, como una idea que no puede ser pensada en la manera antigua, pero sin la cual ciertas cuestiones no pueden ser pensadas en lo absoluto”. De ahí la idea expresada al comienzo del capítulo de que la identidad es una categoría analítica necesaria.

Se trata, entonces de un concepto des-esencializado planteado más como un posicionamiento (estrategia narrativa), que como afirmación de una unidad natural (Castellanos, 2010), donde se rechazan las conceptualizaciones típicas de la lógica binaria, mecánica y de negatividad (identidad-diferencia, universal-particular, local-global, naturaleza-cultura, individual-colectivo, innato-adquirido, mujer-hombre, consciente-inconsciente, razón-pasión, entre otras) que aluden a significados y representaciones estables (Rodríguez, 2010), a favor de la concepción de múltiples identidades, fluidas, dinámicas, muchas veces contradictorias y ligadas a procesos (Miller, 1999). Se abandona así la idea de una identidad personal basada en un “alma innata” -fija-, para reconocer la importancia de los procesos históricos y lingüísticos mediante los cuales se produce una entidad capaz de asumir el papel de sujeto de una enunciación (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010).

Planteamientos que sugieren que en distintos momentos se invocan distintas identidades, de acuerdo con la situación y el contexto; pues como dice Widdicombe (1998 citado por Castellanos, 2010): “la identidad está disponible para el uso, algo que las personas hacen que está incorporado en otras actividades sociales, y no algo que ellas o ellos son”. Es decir, que cada cual tiene un conjunto de identidades que involucra habitualmente sexual, una -o más- nacionalidades, una etnia, una clase social, una posición al interior de la familia, una religión, una postura política, una

vocación o profesión, etc.); aunque casi todas estas identidades pueden variar con el tiempo, algunas como “el sexo y la etnia, usualmente son más o menos permanentes” (Castellanos, 2010). Por tanto, en un individuo siempre operan diferentes identidades, en ocasiones de manera articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo. Además, en situaciones particulares, unas identidades adquieren mayor relevancia haciendo que otras queden en suspenso o aparezcan como latentes (Restrepo, 2010). De ahí que sea más adecuado referirse a las identidades en plural, y no en la identidad en singular.

Autores como Lacan, Derrida, Barthes y Foucault -influenciados por el pensamiento nietzscheano- planteen la función del lenguaje y el devenir histórico como elementos fundamentales en la constitución de la subjetividad. Como lo expresa claramente Sampson (2006) -siguiendo a Lacan- refiriéndose al papel central del lenguaje -desde una concepción ontológica alterna de la psicosis que critica la noción clásica de la psiquiátrica estrechamente ligada a los sistemas sensoriales-: “el lenguaje es el medio por el cual le adviene el ser al sujeto” (p. 85), y más adelante agrega: “es en el lenguaje y a través de él como le adviene el ser al sujeto. El lenguaje literalmente hace ser” (p. 92), pues somos sujetos atravesados por el significante -por lo simbólico-; en otros términos, el lenguaje no tiene solo una función designativa de las cosas y expresiva de la interioridad, sino que también constituye la identidad humana como tal, forma parte sustancial de la estructuración cultural de la identidad personal y colectiva (Taylor, 1980 citado por Gómez, 2010). Concepción que implica oponerse radicalmente a una idea simplista y muy difundida “de que el lenguaje no es más que un mero instrumento de comunicación de lo que le preexiste: pensamientos, sentimientos, etc.” (Sampson, 2006, p. 92).

Cuando el proceso de configuración de la identidad personal es perturbado de forma severa el resultado es la formación de una identidad escindida, fenómeno patológico que revela “la disolución de aquel ser que es constituido en el lenguaje y a través del lenguaje” (Sampson, 2006, p. 92), lo que tradicionalmente -y coloquialmente, de forma ambigua- se conoce como locura, o conceptualmente como psicosis -termino médico. Para Sampson (2006, p. 85) “la disolución psicótica del ser es la desagregación del ensamblaje de las tres personas (yo-tu-él) en el acto de habla”. En este tipo de padecimiento psíquico se altera la percepción del tiempo (y su dinámica misma entre pasado, presente y futuro), motivo por el cual la persona que lo padece suele hablar

de su pasado, pero manteniendo su yo anterior disociado del actual, evidenciado una afectación en su memoria, proceso cognitivo íntimamente ligado a la identidad, ya sea individual o colectiva (Gómez, 2010).

Según Sampson (2006) la dificultad para admitir el lenguaje como absolutamente definitivo de la condición humana radica en la vana nostalgia de poseer una esencia, además, de revelar como es de constitutiva y antropogénica la relación entre el lenguaje y la muerte. Como lo expresa Castellanos (2010, p. 161) no es fácil renunciar a la certeza de que se posee una esencia, para abrazar “la idea de que la identidad se construye en una trayectoria erizada de encrucijadas, de posibilidades diversas, de pequeñas y momentáneas opciones de las que ni siquiera hemos sido consientes”, y de que el sentido que le damos a la vida es un acto imaginativo, una historia que paulatinamente hemos escogido contarnos, ya que “la relación de la narración con la identidad es constitutiva”, pues no hay identidad cultural que no sea relatada en su proceso de construcción (Martin-Barbero, 2010). En términos generales, la identidad es una elaboración continua, que tiene como elemento catalizador a la imaginación, la cual reproduce procesos antitéticos y sintéticos permanentemente (Recondo, 1997 citado por Gómez, 2010).

Por otra parte, Foucault en relación con la historia, el papel de los discursos y las prácticas sociales dirá que no existe ninguna conciencia anterior, “ningún sustrato previo al influjo de discursos y prácticas sociales capaces de producir un tipo histórico de subjetividad” y, por lo tanto, ninguna identidad humana básica, universal, al margen de la historia y más allá de la cultura y el lenguaje (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010; Castellanos, 2010).

Introducir los procesos de historización en las identidades constituye una “crítica mordaz” a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de una mismidad esencial e inmutable (Restrepo, 2010). Las identidades aunque contingentes encarnan articulaciones con densidad histórica, no son totalidades puras o encerradas sino abiertas, fragmentadas, descentradas, inestables, volátiles, ambiguas, incompletas, paradójales e híbridas, siempre en proceso, nunca remitiendo a marcos de referencia invariables que satisfagan la expresión de una “fuerza intrínseca que irrumpe desde una esencia primordial de reconocimiento propio como si fuera una quimera sin efecto material o político” (Restrepo, 2010). En otros términos, “las viejas identidades de un

mundo social sólido, estacionario, afianzado en estructuras fijas e inamovibles” parece ser cosa del pasado, pues las realidades actuales hacen aún más imperativo el comprender los procesos identitarios como construcciones y no como esencias dadas (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). Esto no significa que, una vez producidas, las identidades dejen de transformarse, incluso aquellas que son imaginadas como estáticas y ancestrales, continúan siendo objeto de disimiles transformaciones, con ritmos y alcances distintos según variables demográficas, sociales, políticas y de subjetivación (Restrepo, 2010).

No obstante, es importante señalar como lo hace Restrepo (2010) que las formas dominantes de conceptualización de las identidades tienden a reproducir e inscribirse en las narrativas modernas, incluso aquellas que se representan como posmodernas. Para Grossberg (2003) la narrativa moderna de la identidad se caracteriza por tres componentes: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. Dentro de esta narrativa, la diferencia opera como negatividad, como una imagen invertida y en negativo de lo mismo, de la identidad.

Llegados a este punto, es pertinente aclarar que tanto la posmodernidad como la hermenéutica hacen parte de la modernidad. Según Welsch (1997) no se debe representar la posmodernidad como una época que sigue a la modernidad, sino como un nuevo enfoque, como una actitud distinta, en palabras de Lyotard (1986, p. 97) refiere a “un estado del alma o, mejor del espíritu”. Lo que no significa que fue posible alcanzar dicho estado luego de una época aparentemente cerrada, sino que ya existía entonces, aunque solo ahora predomine; es decir, que no se sitúa ni después de la modernidad ni contra la modernidad, si no que estaba contenida en ella, pero de manera oculta y reprimida (Welsch, 1997). Lo mismo se podrá decir en relación con la hermenéutica, la cual “es más una consecuencia de la modernidad que una refutación de ella” (Vattimo, 1997).

Recapitulando, en la época pre-moderna (o antigüedad Greco-Romana) las afirmaciones sobre la identidad se derivaban del ser; luego, a principios de la Edad Moderna (renacimiento e ilustración) lo hicieron a partir de la conciencia, posteriormente, en la modernidad como tal a partir del lenguaje, y por último, es decir, actualmente (en la posmodernidad) “asistimos al tránsito hacia un paradigma estético” (Welsch, 1997).

En los tiempos contemporáneos, en plena efervescencia de los discursos sobre las identidades, es un lugar común aseverar que las identidades no son esenciales, inmutables, ahistóricas, sino construidas; los postulados kantianos -en la ilustración- sembraron las bases para la emergencia de un nuevo paradigma -en la modernidad, a la luz de la teoría de la evolución- denominado constructivismo, el cual consiste a grandes rasgos en la construcción de la realidad a través de la acción del sujeto (o entidad analógica cognoscente) sobre el entorno. En otras palabras, las formaciones del pensamiento no se encuentran a priori, preestablecidas o innatas, determinadas exclusivamente por la filogenia, ni tampoco se encuentran completamente terminadas en el medio circundante listas para ser asimiladas sin ningún proceso de acomodación a los esquemas representacionales preexistentes, son construidas a través de un proceso de interacción e integración de ambos ordenes, como lo plantea Piaget (1972) -uno de los principales exponentes del constructivismo- la cognición cumple una función adaptativa. Sobre la versión de la identidad desde una perspectiva constructivista, en la cual se inscribe el presente trabajo de investigación, volveremos más adelante en detalle en relación con las identidades colectivas.

Para Restrepo (2010) la reciente discusión sobre las identidades ha ido dejando en claro que ellas son relacionales, procesuales, que se cruzan en cada individuo o comunidad concreta, que son abiertas, discursivas y narradas. Además de que se construyen en el dialogo e intercambio comunicacional y dependen del reconocimiento de los otros. Para Martín-Barbero (2010) la cuestión de las identidades se vincula con la lucha entre hegemonía y subalternidad, donde tres ejes estructuran el debate: la globalización, el reconocimiento y el universalismo vs particularismo. Para Jaramillo (2010) la identidad es una construcción social, imaginada y analítica, que implica una reivindicación política (aspecto que se hace más evidente en las identidades colectivas). Para Giménez (2010) el concepto de identidad remite por lo menos a cuatro elementos: (1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción, (2) concebido como una unidad sin límites, (3) que lo distinguen de los demás, (4) y requiere el reconocimiento de estos últimos para que exista social y públicamente. En general, todos coinciden en el fenómeno del reconocimiento como operación fundamental en la construcción de las identidades.

A nivel individual, la identidad puede ser definida como un proceso subjetivo, auto-reflexivo, por el cual los sujetos definen sus diferencias con respecto a otros sujetos “mediante la

auto-asignación de un repertorio de atributos culturales” (Giménez, 2010). En este sentido, las identidades emiten una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un nosotros con respecto a unos otros, establecen actos de distinción entre un orden interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión. Por tanto, no se pueden comprender las identidades sin entender lo que dejan por fuera al constituirse como tal, esto es la otredad o alteridad, es decir, que “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (Restrepo, 2010).

Desde un enfoque cultural la identidad es concebida como una categoría indisociable del concepto de cultura -particularmente en sociología y antropología-, puesto que la identidad consiste en la apropiación distintiva de repertorios culturales que encuentran los actores sociales en el entorno, estableciendo fronteras -diferenciadores- entre un nosotros (hacia adentro) y los otros (hacia fuera), constituyéndose en el lado intersubjetivo de la cultura, es decir, “la cultura exteriorizada en forma específica”, o dicho a la inversa, “la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos”, la cual “se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social” (Giménez, 2010). En otras palabras, la identidad se construye a partir de materiales culturales. Entendida la cultura como un sistema semiótico a ser descifrado, definida a partir de los años setenta por Geertz (1992) como “pautas de significado”, como un entramado de sentido interiorizado por los sujetos en forma de esquemas o representaciones compartidas (sociales), objetivadas en formas simbólicas estrechamente ligadas a contextos históricos específicos y socialmente estructurados, con zonas de “estabilidad y persistencia” y zonas de “movilidad y cambio”, cuyo papel principal es ser “operadora de diferenciación”. Cabe señalar como lo hace Giménez (2010) que “no todos los repertorios de significados son culturales”, sino sólo aquellos que son “compartidos y relativamente duraderos”. Por tanto, desde esta perspectiva no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura, pues como se planteó anteriormente el sujeto emerge a través del lenguaje, columna vertebral de la cultura.

Para Giménez (2010) si se acepta que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos, es necesario plantear cuales serían los principales atributos -todos de naturaleza cultural- que dicho sujeto asume para fundamentar esa voluntad, a saber: (1) de pertenencia social, que implican la

identificación del individuo con diferentes colectivos (la clase, la etnicidad, la colectividad según el espacio territorial -localidad, región, nación-, la edad, el género); (2) particularizantes, que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión. Por lo tanto, la identidad personal contiene elementos de lo “socialmente compartido” y de lo individualmente único, donde lo primero destaca las semejanzas, mientras que lo segundo enfatiza en las diferencias, aunque ambas se fusionan para configurar una identidad única (síntesis), multidimensional, del sujeto individual, la primera define principalmente la identidad de un individuo (Giménez, 2010).

Sin embargo, para autores como Barth (1976 citado por Giménez, 2010) la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de los rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y la distingue de otros actores, sino por sus fronteras. Haciendo referencia a las identidades étnicas dicho autor plantea que cuando se asume una perspectiva histórica y diacrónica, se comprueba que los grupos étnicos pueden -y suelen- modificar los rasgos culturales de otras culturas sin perder su identidad, colocando como ejemplo ilustrativo los grupos étnicos que adoptan rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continúan percibiéndose (y siendo percibidos) como distintos de los mismos. En otras palabras, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas, pues la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo, por medio de cambios culturales -internos- o de la frontera misma (Giménez, 2010). Planteamiento que permite inferir que la capacidad de mantener las fronteras en interacción con otros grupos es lo que define la identidad, y no los rasgos seleccionados para marcar, en un momento dado dichas fronteras; aunque, las fronteras identitarias “se definen siempre a través de marcadores culturales”, estos pueden variar en el tiempo y “nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros” (Giménez, 2010).

Para Giménez (2010), el enfoque teórico de Barth ha conducido a la renovación de los métodos de investigación en el abordaje de la problemática étnica, donde las hipótesis que se formulen deben indagar más sobre cómo los grupos étnicos han logrado mantener sus fronteras (las que los distinguen de los otros) a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalonaron su historia, que cuáles son los rasgos culturales constitutivos de una identidad étnica. Desde la postura conceptual de Barth no hay razón para mantener invariable, “muchas veces con

mentalidad de anticuarios, el patrimonio cultural de un grupo o las tradiciones populares contra la voluntad del propio grupo con el argumento de proteger identidades amenazadas”, pues como se mencionó anteriormente, éstas no dependen del repertorio cultural vigente en un momento determinado de la historia de un grupo, sino de la lucha por mantener sus fronteras cualesquiera sean los marcadores movilizados para tal efecto (Giménez, 2010). Como plantea Martin-Barbero (2010) estamos ante la formación de comunidades que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad, capaces de amalgamar, de hacer convivir en el mismo sujeto ingredientes de universos culturales muy diversos.

Por otra parte, las teorías feministas tienen por objeto la deconstrucción de aquello que llaman complejo falocentrico o falogocentrico, operan allí donde se afirma la existencia de algo primero, donde la meta sea un sentido fijo, único y de validez última para los asuntos vinculados a la sexualidad (orientación sexual y de género). Y a partir de este tipo de concepciones prescindir de las sustancias -tradicionales- que gobiernan las nociones de “hombre” y “mujer”, y de la idea de que sus rasgos más importantes son atributos provenientes de una naturaleza invariable (Castellanos, 2010); en consecuencia, se propone un replanteamiento de las categorías de hombre y mujer -el género desaparece como sustancia y se plantea como producto de una evolución histórica-. De esta forma, los modelos feministas al adoptar las lógicas de la deconstrucción encuentran notorias afinidades con la posmodernidad (Welsch, 1997). Para Martin-Barbero (2010) los planteamientos de Taylor sobre las políticas del reconocimiento también se hallan muy cerca de la perspectiva feminista. Puesto que dicha perspectiva igualmente hace énfasis en el papel del reconocimiento para la construcción de la identidad.

Por otra parte, desde los planteamientos feministas se concibe las identidades como formaciones discursivas (algunas tendencias consideran su construcción como fantasía -como una “metaforicidad sostenida”, un vivir “como si”-), con un profundo arraigo psíquico (Castellanos, 2010). Es decir, ubicando la función del lenguaje, el papel del deseo y la historicidad como factores estructurantes y determinantes en la producción de cuerpos y subjetividades, donde la construcción de la identidad sexual y de género se efectúa a través del discurso y normas culturales. Así, tanto el sexo como el género son productos culturales realizados mediante el uso del lenguaje (Butler, 2002b). En otras palabras, las características que definen la identidad desde la perspectiva

feminista son el resultado de una serie de actos de lenguaje (Castellanos, 2010), donde se pondera “tanto el papel de las normas y los discursos que circulan en una cultura, como los procesos de construcción subjetiva de la sexualidad y de la identidad misma” (Butler, 2002b); en contraste con ciertos autores -sobre todo sociólogos-, como Bourdieu “que entregan un análisis detallado de los mecanismos sociales y culturales de construcción de hábitos, sin ahondar en el papel del sujeto mismo en la apropiación de esos hábitos” (Castellanos, 2010). Es decir, que se enfatiza en la influencia del medio cultural y se deja de lado el papel de la subjetividad, subvalorando la intervención del propio sujeto en los procesos mediante los cuales se construye la identidad (Castellanos, 2010). Desde la perspectiva feminista, las identidades se elaboran en el punto de intersección entre las subjetivaciones y las posiciones del sujeto, en un momento concreto entre: “los discursos que constituyen las posiciones del sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones del sujeto” (Hall, 2003, p. 20).

Para Bluter (2007) el género produce el sexo. En un principio la definición tradicional de género asigna lo biológico, universal, e invariable al sexo y lo contingente, particular y variable al género. En contraste, Butler (2007) plantea que “no debe concebirse el género como la mera inscripción cultural de significado sobre un sexo pre-establecido” (pre-existente al orden social donde el sujeto está ya ontológicamente presente), pues el género designa el aparato mismo de producción por medio del cual se establecen los sexos (Bluter, 2007). Es decir, que desde la postura feminista de Bluter el género no es a la cultura como el sexo es a la naturaleza; ambos son productos culturales, siendo el género el medio discursivo por el cual se produce una materia sexuada. De esta manera, los planteamientos de Bluter van más allá de reforzar la vieja concepción del pensamiento feminista sobre la construcción cultural del género.

Cabe anotar, como lo hace Castellanos “que el concepto de discurso remite al lenguaje visto como acción, es decir, como suceso, como devenir y, por lo tanto, como contingencia” (2010, p. 144). Este aspecto performativo de las identidades en la constitución del sujeto ha sido uno de los puntos sobre los cuales ha gravitado el trabajo de algunas teorías feministas, especialmente la de Butler (Restrepo, 2010). Posición performativa que sigue a Nietzsche al concebir que no hay un ser que realice la acción, siendo “el actor una ficción que se le añade al acto; el acto lo es todo”

(Castellanos, 2010). En otras palabras, es la capacidad realizativa del lenguaje la que permite al sujeto construir su identidad de género (o cualquier tipo de identidad). Esta nueva concepción postula que las identidades son construidas discursivamente, a través de un proceso performativo mediante el cual nos convertimos en hombre o mujer; es decir, retomando la ya clásica y célebre fórmula de Simone de Beauvoir: “no se es mujer, se llega a serlo” (Castellanos, 2010). Según Szulzynger-Bernol (2002, p. 44), “Simone de Beauvoir retoma la indicación de Freud según el psicoanálisis, por su particular naturaleza, no pretende describir que es la mujer -una tarea de solución casi que imposible para él-, sino indagar cómo deviene. Así, la feminidad parece siempre resultar de una creación”.

Desde este enfoque las identidades se construyen desde adentro del discurso, “son producidas en sitios históricos e institucionales específicos, mediante estrategias enunciativas específicas; son una “incorporación productiva y producida, de procesos complementarios y contradictorios de prácticas discursivas que racializan, insertan una clase y producen un género” (Hall, 1998 citado por Castellanos, 2010). Una vez planteada esta manera de concebir la identidad, se deben hacer dos salvedades que plantea Restrepo (2010), la primera señala que si bien las identidades son discursivamente construidas (como cualquier otro ámbito de la experiencia, de las prácticas, las relaciones y los procesos de subjetivación), no son solo discurso; en tanto realidad social e histórica, son producidas, disputadas y transformadas en formaciones discursivas concretas, es decir, están en el discurso y no pueden dejar de estarlo; y la segunda -de corte metodológico-, la cual sugiere que para comprender la densidad de las interacciones entorno a las identidades se debe ir más allá de las narrativas sobre las mismas y capturar también las prácticas imbricadas con dichas narrativas, a través de un trabajo cualitativo, minucioso y prolongado anclado en la etnografía, es decir, “la combinación del análisis discursivo y la experiencia etnográfica”.

Ahora bien, el fenómeno de la identidad se puede abordar a escala individual (personal) o colectiva (grupos). Aunque a nivel colectivo debe realizarse por analogía con la identidad individual, pues la identidad es siempre una entidad agenciada por actores sociales, que se materializa en actores individuales, que son los únicos que poseen conciencia, memoria y psicología propias, lo cual no implica que el concepto pueda ser aplicado análogamente a

colectivos carentes de conciencia propia porque constituyen más bien “sistemas de acción”, lo que significa que ambas formas son a la vez diferentes y en algún sentido semejantes (Giménez, 2010).

Pero antes de mencionar en qué consisten sus diferencias y semejanzas, es importante señalar como lo hace Giménez (2010) que la teoría de la identidad se inscribe en la teoría de los actores sociales, emergiendo en el ámbito de las teorías de la acción, bajo el contexto de las teorías influenciadas por los postulados weberianos de la acción dotada de sentido, puesto que no podrían existir “acciones con sentido” sin actores, pues es la identidad la que establece los criterios que definen a estos últimos. En otras palabras, la teoría de la identidad se cruza necesariamente con la teoría de los actores sociales.

Las identidades colectivas se parecen a las individuales en que también tienen la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de sostener en el tiempo el sentido de la diferencia y delimitación, o sea, de poseer una duración temporal (Sciola, 1983 citada por Giménez, 2010); y se diferencian en que carecen de autoconciencia y de psicologías propias, en que no son discretas y claramente delimitadas (como el cuerpo humano -entidad orgánica en la que se materializa la identidad individual-, sobre el cual se sabe dónde comienza y donde termina, lo que no siempre es posible, por ejemplo, en un movimiento social, un partido político, un barrio o un vecindario), además de que no constituyen un “dato” sino un “acontecimiento” contingente que tiene que ser explicado (Giménez, 2010)

Para ahondar en la ontología peculiar de las identidades colectivas es muy importante revisar las contribuciones realizadas por Melucci, las cuales han sido valoradas como las más significativas en la conceptualización de las identidades colectivas (Giménez, 2010). Melucci (2001 citado por Giménez, 2010), aborda el concepto de identidad colectiva -como categoría analítica- a través de la teoría de la acción colectiva, concebida como un conjunto de prácticas sociales que involucran a cierto número de individuos (o en el nivel más complejo, de grupos), que exhiben características morfológicas similares en la contigüidad espacial y temporal, e implican un campo de relaciones sociales, así como también la capacidad de los participantes involucrados para conferir sentido a lo que están haciendo.

Las acciones colectivas implican actores colectivos dotados de identidad, a partir de la cual adquieren intencionalidad y sentido. Para Melucci (2001 citado por Giménez, 2010), la unidad distintiva que define la identidad de estos actores se encuentra en la definición interactiva y compartida concerniente a las orientaciones de su acción (definiciones cognitivas: fines -que persiguen, que los ha llevado a estar juntos -medios- maneras como activan sus relaciones para darle sentido al estar juntos y campo de acción -contexto-), además, del involucramiento emocional de la identidad colectiva (que permite a los individuos sentirse parte de una unidad común), razón por la cual “la identidad colectiva nunca es enteramente negociable”, pues la acción colectiva contiene un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que “siempre moviliza también emociones” (Giménez, 2010). Según Melucci (2001 citado por Giménez, 2010), la identidad colectiva tiene la capacidad para la acción autónoma, así como la diferenciación del actor respecto a otros, aunque debe lograr el reconocimiento social para que pueda servir de base a la identidad, pues la capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos otros. Lo que permite decir que la acción colectiva comporta una “tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece así mismo y el reconocimiento asignado por el resto de la sociedad” (Giménez, 2010).

En este orden de ideas, los fines, los medios y el ambiente son tres elementos estructurantes que forman un sistema de vectores interdependientes en estado de mutua tensión, los cuales pueden acoplarse de diferentes maneras y promover la emergencia de la acción colectiva, donde se llevan a cabo multiplex procesos, entre ellos la construcción de la identidad colectiva, que Polleta y Jasper y (2001 citado por Rodríguez y Rubio, 2010) definen como la “conexión cognitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad más amplia”, en otro términos, la “percepción de un estatus o relación compartida” -imaginada o experimentada-, que se “expresa en materiales culturales” (nombres, narrativas, símbolos, estilos verbales, rituales, ropa, entre otros), que puede ser construida por personas que no hacen parte de un grupo -quienes luchan por ser aceptados-, y que no implican obligatoriamente el cálculo racional para la evaluación de elecciones que supone el interés que las impulsa (Polleta y Jasper, 2001 citado por Rodríguez y Rubio, 2010).

*La acción colectiva* comprende una amplia variedad de fenómenos empíricos (movimientos sociales, conflictos étnicos, marchas, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas,

motines callejeros, invasiones, movilizaciones de masa, etc.) con “diversos tipos de reivindicaciones”: la paz, el medio ambiente, derechos culturales, mejores condiciones de vida para las personas, de resistencia -no violenta y armadas-, etc. (Rodríguez y Rubio, 2010). Aunque, el concepto de acciones colectivas carezca de precisión, permite referirse a una multiplicidad de acciones a través de las cuales la gente expresa su descontento ante condiciones de inequidad y exclusión, es decir, los esfuerzos de los que son política y económicamente débiles para resistirse por medio de modalidades no institucionalizadas a las condiciones que consideran injustas (Eckstein, 2001 citado por Rodríguez y Rubio, 2010).

Comprender los procesos por los cuales los actores colectivos construyen un nosotros y logran mantenerlo a través del tiempo en un contexto histórico y social específico, constituye la meta de los estudios adscritos al paradigma constructivista, los cuales buscan reconstruir e interpretar las trayectorias, tensiones y antagonismos que se forman en dichos procesos, donde se producen significados, comunicaciones, negociaciones y toma de decisiones. En otras palabras, la acción colectiva implica la combinación de factores personales, estructurales y de acción, sobre los cuales se construye identidad colectiva (que implica ser reconocido, reconocer a otros y construir una pluralidad) (Rodríguez y Rubio, 2010). Para llevar a cabo tal propósito se hace necesario abordar la unidad empírica -acción colectiva- que los hace posibles, en aras de dilucidar las relaciones, orientaciones y significados que confluyen en el mismo fenómeno, y configuran la identidad de un grupo determinado. Para Rodríguez y Rubio (2010) desconocer esta perspectiva corresponde a adoptar un enfoque analítico de una “acción sin actor” (“psicología de masas”), donde la acción colectiva emerge como la “respuesta reactiva a la crisis o desorden del sistema social”, tendencia teórica la cual explica cómo actúa y se moviliza x sector de la población, concibiendo los movimientos sociales como organizaciones, sin indagar sobre su origen y el paso del nivel individual al colectivo, enfoque que incluye las teorías: de la acción colectiva de Olson, de la elección racional, de movilización de recursos y de la estructuración de oportunidad política, marcos de análisis dominantes y tradicionales donde no hay espacio para las emociones, los afectos y buena parte de las dimensiones culturales (Rodríguez y Rubio, 2010).

Otra postura en el análisis de la acción colectiva consiste en la búsqueda de sus fundamentos en la estructura social, es decir, en las condiciones sociales que los actores pueden tener en común,

lo que equivale a “un actor sin acción”; apuesta teórica que gravita sobre el porqué de la movilización, planteando sus hipótesis en función de las condiciones estructurales en las que surge la acción, donde cada acción colectiva es particular al contexto socio-histórico en que emerge, es decir, el contexto es el que determina la composición social y la dinámica del movimiento, perspectiva donde representan un papel importante las emociones y la participación colectiva de los individuos en lo político, e implica las elaboraciones conceptuales derivadas de las teorías de los nuevos movimientos sociales de Melucci, Habermas, Offe y Tourine (Rodríguez y Rubio, 2010).

Para Rodríguez y Rubio (2010) dos formas de estudiar la acción colectiva dificultan el establecimiento de diferencias entre distintos tipos de fenómenos colectivos, además, de no permitir su abordaje como el resultado de múltiples procesos que catalizan o restringen “la formación y el mantenimiento de las estructuras cognoscitivas y los sistemas necesarios para la acción”.

Para dilucidar las relaciones que confluyen en los procesos de configuración de la identidad colectiva es necesario delimitar el contexto (social, político, económico, histórico, etc.) en el cual se hayan y son demarcadas, es decir, donde se construyen (teniendo en cuenta los diversos actores: quienes hacen parte de la acción, los observadores -potenciales participantes- y los contradictores (la equivalencia y la diferencia) (Rodríguez y Rubio, 2010). Para ello Rodríguez y Rubio (2010) recurren a los desarrollos conceptuales propuestos por Castoriadis en relación a lo “histórico social como una tensión creativa entre lo instituido y lo instituyente”, ubicando en el primero (el afuera) aquello que la sociedad define como sus normatividades (instituciones sociales, jurídicas y simbólicas), y en el segundo (el adentro) aquello que las modifica como consecuencia del fluir histórico agenciado por los conflictos propios que en ella se presentan. De allí, que el contexto sea asumido por las identidades colectivas “como parte de ellas en sus formas de existencia y no como una realidad absoluta externa que las proscribire”. Para Rodríguez y Rubio (2010) las identidades colectivas se forman y se transforman en el punto de sutura entre estas dos instancias -analíticas-, precisamente en ese espacio liminar -invisible, opaco, lleno de sombras- que constituye su frontera, la cual es necesario indagar para comprender su naturaleza peculiar.

Como se ha mencionado anteriormente, sobre los aspectos exógenos de la identidad colectiva se ha privilegiado el análisis de una acción sin actor, mientras que en los procesos endógenos se llevan a cabo las dinámicas que hacen posible la construcción de un nosotros que nos diferencia de los otros, lo cual se alcanza a través del establecimiento de una conexión (cognitiva) de los individuos con comunidades en las que se comparten valores, creencias, símbolos y sentido de pertenencia, en otras palabras, la socialización política del sujeto (a partir de prácticas de iniciación -rituales de ingreso-, símbolos, negociaciones entre los actores y sintonización de intereses comunes) (Rodríguez y Rubio, 2010).

Por tal razón, es menester centrar el análisis en las acciones colectivas que problematizan las relaciones de poder institucionalizadas que a menudo son aglutinadas por identidades que perfilan un sujeto político, donde estas identidades “no son preexistentes a las acciones colectivas desplegadas en su nombre” sino que son en gran parte el permanente y cambiante resultado de las acciones mismas, lo que equivale a decir, que “las identidades no se encuentran antes de la acción colectiva, sino que devienen en existencia y se transforman en estas acciones” (Restrepo, 2010).

Para terminar el capítulo, se abordará a continuación -más detalladamente-, a la luz del marco conceptual que se acaba de delinear, el tema de la identidad étnica. Para comprender mejor la problemática que conlleva este término relativamente nuevo, se comenzará rastreando sus antecedentes históricos. Como afirma Grueso y Castellanos (2010) este modo de referirse a la identidad con relación a la pertenencia a grupos subordinados, construida con base en diferencias culturales, no parece conocerse hasta la segunda mitad del siglo XX, donde un conjunto de ciudadanos comienza a ser tratado por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. En torno a los años sesenta -en Canadá-, el multiculturalismo incursiona en el ámbito universitario como un asunto relativo a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían (Azurmendi, 2002 citado por Giménez, 2010), aunque como se ha mencionado anteriormente sus raíces intelectuales pueden remontarse a mucho antes, cuando la cuestión de la diferencia se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura (emergencia de movimientos sociales, reivindicaciones étnicas, intensificación de fenómenos migratorios y la globalización).

De esta manera, el reconocimiento de las diferencias y las identidades culturales se erige como la expresión del pluralismo cultural (conformado por una variedad de culturas minoritarias y subalternas frente a una cultura dominante) que promueve la no discriminación por razones de “raza” o de la diferencia cultural, así como el derecho a ello (Giménez, 2010). Se trata entonces de la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural, siendo su mayor título de nobleza la defensa de los derechos de las minorías culturales (Giménez, 2010). Exigencia de respeto a las particularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, lo que se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes, y por otra, implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer la cultura mayoritaria de cada sociedad (Giménez, 2010).

En su versión más moderada, el multiculturalismo promueve la convivencia de culturas diferentes, pero al interior de un marco integrador común -determinado por el sistema de valores de la sociedad receptora, pues esté al ser indiscriminado desembocaría en el relativismo absoluto, lo que a su vez puede conducir a la segregación y al gueto (Giménez, 2010). En palabras de Martín-Barbero (2010) por un lado, el multiculturalismo evidencia la estrechez de las instituciones liberales y democráticas para acoger la diversidad cultural, precisamente, porque no caben en esa institucionalidad, y por el otro, muchas veces “el discurso posmoderno idealiza la diferencia (particularmente la indígena) como un mundo intocable, dotado de una autenticidad y verdad intrínseca que lo separa del resto y lo encierra sobre sí mismo”.

Los procesos de identificación cultural traen consigo la selección, la construcción y la transformación del pasado, en función de propósitos hegemónicos o contra hegemónicos, puesto que todo sistema de representación involucra el poder, ya que la construcción de la otredad siempre se hace en función del discurso dominante (Rodríguez, 2010). Es decir, que las relaciones de poder representan un aspecto fundamental en la producción de las identidades/diferencias, pues no solo se refieren a la diferencia -principios clasificatorios- sino también a la desigualdad y dominio (Restrepo, 2010). Las identidades al ser ensamblajes a través de los cuales se ejerce dominación, explotación y sujeción, constituyen también espacios de lucha, empoderamiento y resistencia de sectores subalternizados y marginalizados, pues según Foucault (citado por Restrepo, 2010) las relaciones de poder y resistencia están estrechamente imbricadas. Razón por la cual es necesario

tener cautela al considerar las identidades forjadas por grupos étnicos -que luchan por sus derechos culturales- como la representación de una entidad monolítica de pura confrontación -y resistencia- a las relaciones de poder institucionalizadas (Restrepo, 2010).

Quienes han teorizado sobre las identidades subalternas, marginadas o dominadas a menudo basan su discurso en el concepto de reconocimiento -definido como una necesidad humana-, sosteniendo que la falta de reconocimiento por parte de su entorno, configura un elemento crítico a favor de la discriminación contra estos grupos (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). Para Grueso (2010) este tipo de colectivo identitario puede dividirse en dos grupos -según su origen y dependencia al acervo narrativo con el cual aglutina sus miembros-: *los que emergen a través de minorías orgánicas* (aquellos que convocan grupos humanos vinculados por su pertenencia a una cultura, etnia, iglesia u origen nacional común) y *los que surgen de sectores negativamente diferenciados* (aquellos que convocan a las mujeres, individuos racialmente discriminados -distinción racial-, homosexuales, discapacitados, etc.).

Según Grueso (2010) el segundo -grupo- tiene mayor capacidad para romper las barreras del esencialismo, revisar y remover las injusticias que se cristalizan en formas de vida, patrones culturales y prácticas sociales -“que a veces el multiculturalismo defiende sin ningún examen”-, en otras palabras, “tiene más capacidad transformativa de las estructuras sociales que sostienen las injusticias” (basadas en el machismo, la homofobia, el racismo o el etnocentrismo) que los mantiene en situación de subordinación. Además, pueden abrir sus agendas a lo otro de una manera más política, desestabilizando el sesgo conservador que tiende al esencialismo a través de los enunciados que definen a los convocados y en razón de qué; mientras que el primero -grupo- parece tener una dificultad mayor cuando el proceso que los ha creado es básicamente narrativo y sus líderes son especialmente celosos ante toda variación discursiva en el modo de plantear la defensa de la identidad. Los primeros convocan a sus miembros a partir de sus herencias, prácticas comunes o algún patrimonio todavía vigente (lengua, religión, vecindad, uso de la tierra). En contraste, los segundos convocan a sus miembros -que en principio no forman un grupo sino que están dispersos por el campo social-, a partir del hecho de que todos sufren algún tipo de discriminación o subordinación social producida por portar caracteres -marcas de diferencia- que los hace miembros de una clase particular -“para un régimen de valoración machista, patriarcal,

clasista, racista y/o homofóbico vigente en una sociedad dada y a partir del cual se establecen jerarquías, dominaciones o exclusiones entre los miembros de la misma”- (Grueso, 2010).

Estos colectivos identitarios luchan contra el hecho de que se les niegue una inserción plena e igualitaria en la sociedad en razón de su género, “raza” u orientación sexual, es decir, luchan contra la discriminación, pues enfrentan un trato desigual sin razones moralmente justificables, entonces, su lucha se inscribe en una política de la igualdad. Mientras que los primeros luchan contra la asimilación, pues enfrentan una igualdad que ignora las diferencias, buscan ser integrados en una sociedad (identidad dominante y hegemónica) que los ignora, que quiere asimilarlos y coartar su autonomía bajo un Estado que los trata de dominar, en otras palabras, “luchan por la supervivencia al interior de unas fronteras político- administrativas” (Grueso, 2010). Los sectores negativamente diferenciados, en cambio luchan por remover ciertas barreras que impiden la realización de las personas.

Para Grueso (2010) la nación, la religión y la etnia cuentan con un vínculo más eficiente, porque en ellos opera una narrativa y orden simbólico que sus miembros comparten, es decir, un “entendimiento en sentido cognitivo y comunicacional”, son colectivos que se erigen según un acervo cultural, lo cual no es posible para los sectores negativamente diferenciados, los cuales tampoco pueden ser objeto de legislaciones que los pueda representar como pueblos o comunidades susceptibles de regular las relaciones intergrupales y la autonomía territorial, pues su defensa no está ligada al territorio, la lengua o la cultura, sino que depende fuertemente de lecturas políticas, de suscripción o no de sociedades por realizar, desventaja comparativa que limita la eficacia militante y la cohesión de sus miembros. Aunque resulte una ventaja al permitir eludir más fácilmente la tentación al esencialismo que jalona los procesos de quienes se reúnen alrededor de elementos que presentan como la concreción de la identidad. En otras palabras, las identidades elaboradas por colectivos negativamente diferenciados son más proclives a lo que el autor denomina como “dinámicas cruzadas” (cruce de variables: raza, clase, género, etc.), es decir, la formulación de estrategias que implican alianzas entre identidades marginadas o invisibilizadas, evitando toda reivindicación esencialista, puesto que se está más en disposición de salirse de este marco conservador si se es mujer y negro, u homosexual e indígena, o ateo e indocumentado, o

lesbiana y musulmana, que siendo simplemente mujer, indígena, negro, migrante, musulmán, etc. (Grueso, 2010).

Según Grueso (2010) el recurrir al esencialismo reduce la posibilidad de cruzar ciertas injusticias estructurales que afectan a varios grupos subordinados, aunque, destaca que este recurso puede cumplir un papel positivo -en el momento de despegue de un proceso de colectivización- en la articulación del colectivo y la promoción de la militancia (dados los acervos narrativos y simbólicos que suele utilizar), además, de reconocer el empoderamiento que algunos sectores colectivizados bajo el sello etnicista han logrado, permitiéndoles ganar espacios de autoafirmación y proyección que antes no tenían, sin embargo, considera finalmente imperioso evaluar los límites del esencialismo, más allá del momento inicial de los procesos, cuando el accionar de los colectivos sugiere alianzas políticas que implican valoraciones más complejas y críticas de las condiciones de subordinación social, pues la lucha de sectores que optaron por una colectivización étnicamente orientada, está igualmente ligada a una subordinación determinada por el color de piel, la marginalidad económica y educativa y los modos de consumo, entre otros. Lo que conduce al autor a preguntarse sobre las ventajas y desventajas de la auto representación étnica para la remoción eficaz de las condiciones de subordinación que padecen ciertos sectores poblacionales. En consecuencia se pregunta sobre la capacidad de un colectivo -margen de acción y maniobrabilidad política- para formularse una agenda de lucha más amplia, y la articulación de sus luchas con las de otros grupos subordinados, es decir, qué tanto puede avanzar un colectivo así definido en la construcción de plataformas más amplias para la remoción de estereotipos, prejuicios y actitudes que producen formas de subordinación que afectan a sus miembros -no a todos- tanto como afectan a otros por fuera del colectivo.

De esta manera, Grueso (2010) presenta tres limitaciones que pueden padecer las identidades étnicas en términos de una visión política integral: la primera (exclusión) se refiere a la reducción conceptual al tender homologar identidad étnica con lealtad al origen, lo que sugiere un purismo identitario que desprecia el desarrollo histórico, es decir, la forma como colectivos se han posicionado frente a la alteridad; la segunda (separabilidad) consiste en elevar la auto representación etnisista a criterio decisivo para saber a quienes reivindica, lo que reduce la base social de la reivindicación. Y la tercera (instrumentalización de lo político) indica la relativa

incapacidad para entender las injusticias que afectan a otras identidades colectivas, especialmente las de género y orientación sexual, puesto que el alto nivel de uniformidad cultural que supone la definición étnica, incluye la aceptación uniforme de unos patrones de conducta establecidos en relación con los roles sexuales (por ejemplo: exclusión de la homosexualidad) y las relaciones de género, siendo todo lo anterior incluido en el paquete de la identidad a ser defendida.

En síntesis, lo que plantea Grueso es un análisis de las identidades étnicas desde la ética política (centrada en la noción de justicia-, y la praxis política determinada por la correlación de fuerzas y posiciones), es decir, desde la eficacia de las acciones -dimensión programática-colectivas identitarias para integrar problemas de injusticia social y económica, que permitan no descuidar el ideal de que “una sociedad justa no sólo es aquella que respeta las diferencias”, sino también aquella que propicia la igualdad (superando una forma asimilacionista de imponerla) (Grueso, 2010). Cabe señalar, que no todo proceso de corte étnico, es necesariamente esencialista, pues como plantea Restrepo (2004), siempre es posible proponer una política de la etnicidad “sin recurrir a un sujeto ontológicamente fundado y preconstruido, garante de una comunidad trascendental”.

Para Grueso (2010) es un imperativo desestabilizar toda lectura esencialista y exclusivamente etnista de las injusticias, que en cada caso sólo hacen énfasis en la diferencia específica y en la justicia específica, proponiendo que una forma de lograrlo podría ser a través de las “dinámicas cruzadas”, en las cuales aquellas diferencias identitarias que mejor pueden escapar a los esencialismos (las de género, orientación sexual, las de clase y raza) “ayudan a desatascar el bloque esencialista de aquellas basadas en lo étnico, lo cultural o lo religioso”. Puesto que mientras las demandas particulares y las luchas se mantengan separadas (fragmentadas) y el accionar político se limite a servirse del Estado, de las reglas de excepción y de las barreras de protección para perpetuar un modo de vida o una identidad en contra del otro (sea ese otro los blancos, mestizos, cultura occidental o sociedad en general) no se avanzara sustancialmente en la ampliación de la comprensión de las problemáticas (como la pobreza, el sexismo, el racismo, la intolerancia y la homofobia) por las cuales se estaría extendiendo el campo real de la democracia inclusiva, es decir, en la transformación integral hacia una sociedad justa e incluyente, debido a que el núcleo conservador donde se origina esa forma de plantear las luchas “es incapaz de generar

una crítica consistente y exhaustiva de las injusticias involucradas en las prácticas y estructuras sociales de la forma de vida en cada caso defendida”, por el contrario, con las dinámicas cruzadas se puede avanzar hacia consensos sobre lo que sería una sociedad más justa para todos y todas (Grueso, 2010).

Es evidente que diferentes sectores sociales perciben formas de injusticia muy concretas y singulares, donde una sociedad verdaderamente justa es aquella que le pueda dar soluciones a todas las demandas de justicia (ya que las demandas de unos sectores conspiran -en no pocos casos-, contra las que otros defienden), y si no se está en disposición de una “transformación profunda de sus formas de autoidentificación”, son las minorías étnicas, religiosas y culturales las que más tendrían que perder, pues se tornarían autistas al hacer justicia solo a la causa propia, esgrimiendo una política puramente defensiva y no ofensiva que la inserte equitativamente como co-participante de un proyecto de sociedad justa (Grueso, 2010). De esta manera, los colectivos étnicos deben dar el paso desde una dimensión opositivo-conflictiva de lucha política, a otra de carácter consensual-recompositiva, lo que quiere decir, dejar de luchar solamente contra la forma particular de injusticia que los afecta e integrar otras luchas, o, en otras palabras, integrar sus luchas a las de otros colectivos identitarios.

Por consiguiente, una identificación colectiva de carácter étnico, liberada de su tendencia a definirse por el culto al origen y más bien auto interpretada a partir de su experiencia en relación con la historia nacional, puede resultar más productiva para comprender otras demandas de justicia que cohabitan en la misma sociedad, pues permite revisar críticamente algunos acervos narrativos y prácticas sociales que constituyen su identidad como etnia, sin que ello necesariamente implique renunciar completamente a su identidad cultural. Al relativizar su talante étnico, como resultado de un largo proceso de acomodación a las condiciones de territorialidad y marginación impuesta por las injusticias propias de la sociedad dominante (al tiempo que la resultante de procesos propios de lucha y de reconfiguración cultural), logra comprender mejor que para algunos la lucha puede ser contra el racismo y “no por unas condiciones más justas de inserción a la sociedad mestiza, y no necesariamente por la defensa de una cultura diferente”, y así entender mejor las agendas feministas y del sector LGTBI, que no se sustentan en la defensa de patrimonios culturales sino, justamente, en la revisión crítica de lo que muchas veces distingue a las culturas (Grueso, 2010).

Se ha retomado el trabajo de Grueso (2010) precisamente porque su aproximación conceptual y argumentativa sobre las identidades étnicas permite hacer honor al título del presente capítulo, el cual indica que las identidades étnicas en su construcción implican una dinámica imbricada y compleja de pérdidas y ganancias en función de una sociedad justa, perdiendo caracteres esencialistas para ganar una agenda de incidencia política de más largo alcance para la remoción y transformación de las injusticias que afectan a toda la sociedad.

Como se ha hecho evidente en el transcurrir del capítulo son muchas las posiciones que se han planteado y se debaten sobre la temática de la identidad, desde las que proponen una lucha política basada en el reconocimiento de las diferencias, las esencialistas, y las anti-esencialistas que cuestionan el concepto mismo insistiendo en la crítica a todo planteamiento que le de algún contenido específico a cualquier categoría social, hasta las que promueven “la construcción de una democracia radical, en la cual se puedan articular las demandas de los distintos movimientos sociales de sujetos que padecen dominación (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010). En otras palabras, existen posturas y apuestas teóricas que conciben las identidades de forma tradicional hasta los que cuestionan radicalmente la vigencia del concepto; desde las que “privilegian la significación cultural de la identidad, hasta las que enfatizan la cuestión de la diferencia y la identidad como campo de lucha política” (Castellanos, Grueso y Rodríguez, 2010).

Finalmente, se pudo decir que se ha intentado delinear un amplio panorama de las diferentes ideas, autores, teorías y épocas implicadas en el estudio de las identidades, las cuales han agenciado su emergencia, construcción y transformación conceptual. Sin pretender exhaustividad se han presentado una serie de miradas y debates sobre el significado de las identidades; ideas todavía muy incipientes y expresadas aquí de forma general, en aras de suministrar los insumos conceptuales necesarios para pensar los asuntos vinculados a las formaciones identitarias en general, y a las étnicas y de género en particular.

De esta manera, el presente trabajo de investigación adopta una perspectiva posmoderna de concebir las identidades, retomando elementos y desarrollos conceptuales de autores contemporáneos como Bluter (2002, 2007), Castellanos (2010), Barth (1976), Grueso (2010) y Rodríguez (2010). De Bluter y Castellanos se recogen desarrollos conceptuales en torno al carácter

performativo y discursivo de las identidades construidas al fragor de lo que la primera autora denomina “norma de género”.

Por otra parte, para abordar lo concerniente a las identidades étnicas se emplean aportes de Barth (1976) y Grueso (2010); del primero se retoma lo que el autor denomina “fronteras identitarias” para señalar el lugar donde se definen las identidades, más allá de los rasgos culturales que en un momento dado las delimita, y del segundo autor, el concepto de “dinámicas cruzadas” para explorar esos espacios de intercesión de las identidades subordinadas que hacen que se transformen y cambien en función de las demandas de justicia en una sociedad que se auto define como pluriétnica y multicultural.

Por último, se abordan las “acciones colectivas” de las mujeres nasas a la luz de los desarrollos conceptuales alcanzados por Rodríguez (2010) que plantea que la acción colectiva implica la combinación de factores personales, estructurales y de acción, sobre los cuales se construye identidad colectiva.

## **CAPÍTULO 5. TEJIENDO RESISTENCIAS Y PROPUESTAS DE VIDA EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA: MI LUGAR DE ENUNCIACIÓN EN LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

Este capítulo presenta un relato de mi experiencia sobre la participación en el movimiento indígena durante dos décadas (1998-2018), considerando que, desde las vivencias particulares, también se podría contribuir con los propósitos planteados para la investigación.

La decisión de escribirlo surge durante el proceso de investigación, cuando formulaba las preguntas, me confrontaba, sentía que para comprender las transformaciones en la identidad de las mujeres nasas por su participación en el movimiento indígena, debía preguntarme también lo que ha significado para mí participar en dicho proceso; y al preguntar por las transformaciones en las relaciones de poder en el movimiento indígena por la participación de las mujeres, me llevaba a cuestionar sobre mi aporte como sujeto político en dicho movimiento. Decidí hacerlo para repensar la relación que como mujer, feminista y trabajadora social he establecido con las comunidades, reconociendo la complejidad que significa el diálogo intercultural.

En este capítulo pretendo explicar el lugar desde el cual me ubico para la interpretación. Es un lugar particular, no soy una mujer nasa que está escribiendo sobre su pueblo, confrontando las prácticas culturales desde su vivencia, tampoco soy una “investigadora externa” que llega motivada por intereses académicos o políticos de dar a conocer las luchas de las mujeres indígenas desde su perspectiva feminista. Soy una mujer de un barrio popular de la ciudad de Cali, que llegó al resguardo de Tacueyo<sup>45</sup>, para realizar la práctica académica, y se sintió identificada con el proceso de resistencia del pueblo nasa y decidió participar de su proyecto político.

Mi historia de vida, se ha desarrollado en dos contextos, en la ciudad de Cali, donde viví mi niñez y juventud, me formé como trabajadora social, me identifiqué muy joven como “feminista y educadora popular”<sup>46</sup>; un segundo contexto han sido los territorios indígenas del Norte del Cauca y posteriormente de los territorios de los Pueblos Indígenas de Colombia.

---

<sup>45</sup> Tacueyó es un resguardo indígena del Municipio de Toribio, departamento del Cauca.

<sup>46</sup> Es importante resaltar que mi identidad como educadora popular y feminista se da en gran medida por el hecho de

Durante 20 años, he acompañado las luchas del movimiento indígena, aprendiendo sobre las formas de vida de sus pueblos y procesos de resistencia, he compartido los dolores de la guerra y las violencias que se presentan en sus comunidades, especialmente contra las mujeres y niñas.

En este recorrido he asumido diversos espacios; en el municipio de Toribio, trabajé en la Comisaria de Familia, coordiné los “Centros de etnoeducación para el Plan de Vida Nasa”<sup>47</sup>, fui autoridad del Cabildo de Toribio y coordinadora de planeación del Proyecto Nasa. En la Zona Norte del Cauca- ACIN, coordiné los procesos educativos autónomos o no formales, y la construcción del plan educativo territorial, impulsé la Tulpa de Mujeres y programa de familia. En la Organización Indígena de Colombia -ONIC, contribuí a la creación de escenarios de unidad con otros pueblos y sectores sociales, como la “Cumbre Agraria, Campesina Étnica y Popular”<sup>48</sup> y la “Comisión Étnica para la Paz y los Derechos Territoriales”<sup>49</sup>. Apoyando la construcción y negociación del Capítulo Étnico del acuerdo final de paz. Desde todos estos espacios, he acompañado las acciones colectivas como mingas, liberaciones de tierras, negociaciones, movilizaciones y he representado a la organización en escenarios internacionales. Como plantea Eckstein (2001 citado por Rodríguez y Rubio, 2010), el concepto de acciones colectivas remite a una multiplicidad de acciones -no institucionalizadas- a través de las cuales la gente expresa su descontento ante condiciones de inequidad y exclusión, que consideran injustas.

Este caminar ha significado cambios en mi proyecto de vida, en mis formas de ver y entender el mundo, he tenido aciertos, desaciertos, pérdidas y ganancias. Es por ello que, al escribir, sentí que no podía dejar de lado esta historia, los sentimientos y las vivencias. Creo que cuando las

---

haber sido parte del proceso juvenil “crea juventud” promovido por la organización Taller Abierto de Cali.

<sup>47</sup> Procesos de formación de líderes y lideresas, impulsado por el Proyecto Nasa en el año 2003-2006.

<sup>48</sup> La Cumbre Agraria Campesina Étnica y Popular la cual representa una de las plataformas más importante del movimiento social en el país, donde convergen la organización indígena, afrodescendiente y organizaciones sociales y políticas como Marcha Patriótica, Congreso de los Pueblos, entre otras. Se creo tras el paro agrario 2013 y ha sido protagonista de la movilización social del país en los últimos años.

<sup>49</sup> Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, fue creada en el 2016, en la cual convergen la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, Consejo Nacional de Comunidades Negras por la Paz -CONPA- y Gobierno Mayor, creada para incidir como un negociador directo en los procesos de dialogo del Gobierno Nacional con las insurgencias FARC y ELN, logrando que en el acuerdo final para la terminación del conflicto armado y una paz estable y duradera, se incluyera el Capítulo Étnico para salvaguardar los derechos de los pueblos y poder hacer parte de la comisión de seguimiento y verificación.

mujeres escribimos, no pretendemos “la objetividad”, sino que se reconozca que desde nuestra “subjetividad” podemos contribuir a la construcción de conocimientos.

Como mujer de la ciudad, “mestiza”, no puedo decir que tenga las mismas vivencias que las mujeres nasas, si bien en este país patriarcal, capitalista, racista y en conflicto armado, compartimos experiencias de exclusión, violencias y resistencias, reconozco que mi historia es diferente a la de ellas. Sus relatos se enmarcan en ser parte de un pueblo, que tiene una historia de invasión, despojo, colonización, violencias, así como un repertorio cultural -según el sentido indicado por Giménez (2010)- y procesos de resistencia, los cuales, aunque trato de comprender son diferentes a los míos. Cabe señalar que el mestizaje, corresponde a una identidad dominante, que se inscribe en una ideología racista, la cual acompaña la construcción de los estados nación, como forma de procurar la homogenización de la población, estimando como únicos referentes legítimos los derivados de la herencia europea, en desmedro de la herencia indígena y africana. Aunque también, como plantea Anzaldúa (citada por Curiel, 2016) reivindicarse mestiza se vincula con reconocerse “subalterna” y en contextos como Estados Unidos es un acto de resistencia.

Mi historia, ha tenido otros matices y algunos o muchos privilegios por ser “mestiza”, reconocer esto me permitió comprender y asumir como principio de relacionamiento con las mujeres nasas, el reconocimiento de las diferencias y la construcción en un diálogo horizontal.

Precisando el lugar de mi enunciación, comparto este relato para contribuir al análisis con algunas reflexiones respecto a lo que ha significado: participar y liderar, construir en un diálogo intercultural y realizar “intervención social” desde la “perspectiva feminista” en este contexto.

### **5. 1. ¿Cómo inicio mi relación con el pueblo nasa?**

Mi encuentro y relación con el pueblo nasa, se da desde mi niñez, porque en mi familia hay vínculos afectivos (consanguíneos) y políticos<sup>50</sup>. Mi historia esta cruzada por el compartir cotidiano.

---

<sup>50</sup> Mi tío -paterno- es casado con una mujer nasa y mis primas con quien conviví -un tiempo, en la niñez- son nasas. Mi tía -paterna- (monja) y mi padre, desde diversos lugares han apoyado y acompañado a las comunidades nasas.

## La práctica de trabajo social

En el año de 1998 llegué al resguardo de Tacueyó para hacer la práctica como trabajadora social en formación, dinamizando un diagnóstico participativo sobre la familia nasa en este resguardo <sup>51</sup>. En este proceso se realizaron por primera vez asambleas<sup>52</sup> para debatir los temas de familia. El gran desafío era lograr que la comunidad reconociera sus problemáticas y la necesidad de transformarlas, sin que la intervención se interpretara como imposición a su cultura. De las asambleas se destacan los siguientes aspectos sobre la situación del resguardo en ese momento.

*La violencia sexual*, era algo común en la historia de las mujeres nasas, era algo de lo que no se hablaba, no se denunciaba, ni consideraba delito, ni una falta. Muchas mujeres manifestaron que fueron violadas de niñas por parte de un familiar o de un desconocido. También relataban que sus esposos llegaban borrachos y las obligaban a tener relaciones y ellas pensaban que era parte de su deber de esposas, las habían criado con la idea de que había que “obedecer y complacer a los hombres”. Varias contaban que fueron víctimas de abuso cuando fueron a trabajar a las ciudades como empleadas domésticas. Y relataron que existía una práctica llamada “Vaca Muerta”, que se refería a una violación de varios hombres a una mujer, contaron que la FARC, había actuado frente a un caso de estos, asesinando a los responsables.

*La violencia intrafamiliar*, era algo cotidiano en las familias, era poco demandada al cabildo, solo si se generaba situaciones muy graves como asesinatos (feminicidios). La violencia física era normalizada, justificada por diversas razones, una de ellas la borrachera de los hombres, había frases que usaban las mujeres que lo evidenciaba así “deja que pegue para eso es marido”. Era permitido que el hombre le pegara a su esposa y a sus hijas e hijos. Muchas mujeres planteaban que la violencia era un ciclo, que primero lo vivían en su familia de niñas y luego con sus parejas.

Destaco que hombres y mujeres justificaban muchas prácticas violentas como algo cultural, y atribuían la violencia sexual a una herencia de la conquista y el colonialismo que han padecido

---

<sup>51</sup> Este proceso se marco en un convenio entre el Cabildo de Tacueyó, la Alcaldía de Toribio y la Universidad del Valle.

<sup>52</sup> La asamblea es la máxima instancia de toma de decisiones de las comunidades del pueblo nasa.

históricamente. Las violencias hacia las mujeres era algo que resultaba muy contradictorio, con el discurso que plateaba el valor de la mujer como “dadora de vida” equiparada con la madre tierra.

Al finalizar del proceso se presentaron las conclusiones, donde se destacan como propuestas: recuperar los valores desde la cosmovisión como, la reciprocidad, la complementariedad, el equilibrio y la armonía para reestablecer relaciones sin violencia; continuar las reflexiones en comunidad e impulsar los Cabildos de Familia para atención y prevención de las problemáticas (Pillimue y Llano, 1999). A lo cual se comprometieron las autoridades del Cabildo y Alcaldía.

De este proceso me impactó, una mujer que me había contado que su compañero la maltrataba, luego su esposo estaba liderando en una asamblea, hablando de la unión familiar, yo le pregunté a la mujer, ¿por qué no lo cuestionaba en público?, me dijo, “que, si hacía esto les daba argumentos a los contrarios, para que atacaran la organización”. La primera reacción que me generó esto, fue que ella estaba renunciado a sus derechos como mujer, por el colectivo y era un acto de sumisión. Después comprendí que las mujeres nasas se enfrentaban a una encrucijada, reclamar sus derechos como mujeres, sin generar divisiones en la organización, porque para ellas como parte del pueblo nasa, la unidad era un principio importante.

Me cuestioné por la lectura que tenía como feminista joven que llega a la comunidad, creyendo que las mujeres no son conscientes de su opresión y que hay que mostrarles las condiciones de su sometimiento para que se liberen. Entendí que era más complejo que ello. Comprendí que “debía pensar con ellas” y no “pensar por ellas”, las maneras de lograr las transformaciones necesarias.

Al finalizar la práctica valoré que las asambleas de familia fue un paso para que la comunidad cuestionara las violencias que vivían y las autoridades se sensibilizaran. Ese fue mi aporte y aprendizaje de ese momento. Terminé la práctica académica y volví a Cali<sup>53</sup>. En el 2001 el alcalde en el Municipio de Toribio<sup>54</sup>, me contacto para continuar el proceso y decidí regresar.

---

<sup>53</sup> Continúe trabajando con la ONG Taller Abierto, que fue la organización con la cual trabajé y la cual me formé en un proceso juvenil antes de irme a trabajar a Toribio - Cauca, en este proceso aprendí sobre el feminismo y la educación popular.

<sup>54</sup> En ese momento el alcalde era Gabriel Pavi, y me contacto para trabajar en la Comisaria de familia.

### **La experiencia de trabajo en la Comisaría de Familia (2001-2003)**

En la comisaría de familia, el propósito fue apoyar el fortalecimiento de los “cabildos de familia”<sup>55</sup>. Durante esta experiencia me sentí confrontada, porque cuando llegaban las denuncias de violencia sexual u otros temas, las mujeres de los Cabildos de familia, decían “que era una enfermedad, que tenían un desequilibrio, por no realizar algunas prácticas culturales, y se debía armonizar con el Thë Wala<sup>56</sup> y/o aplicar remedio<sup>57</sup>,”. Para mí, esa explicación no era aceptable, lo veía como una justificación, consideraba que quien cometía una falta, debía ser castigado e ir a la cárcel. Después comprendí que la idea de “armonizar y/o aplicar remedio”, era distinta a “castigar” y que el Pueblo Nasa tenía otra forma de comprender y aplicar la justicia<sup>58</sup>, y respetando su derecho a la autodeterminación<sup>59</sup>, se debía buscar caminos desde esta concepción.

Durante este periodo viví una experiencia que me marcó, una mujer llegó a denunciar un caso de violencia y la comisaria de familia le pidió que fuera a su casa a traer la cédula de ciudadanía, cuando regresó su compañero la asesinó. En ese momento comprendí la responsabilidad de trabajar este tema y que era necesario garantizar la protección de las mujeres cuando denuncian, porque esta acción las exponía, esto me sirvió para orientar los procesos de formación y en el ejercicio como autoridad.

### **Coordinando los “Centros de Etnoeducación” (2003-2006)**

En el año 2003, el ex alcalde del Municipio de Toribio<sup>60</sup>, me propuso coordinar un proceso de formación de líderes “Centros de Etnoeducación para fortalecer el Plan de Vida Nasa”<sup>61</sup>, me

---

<sup>55</sup> Desde el Proyecto Nasa se había motivado la creación de los cabildos de Familia en el año 2001.

<sup>56</sup> Thë Wala se denomina en lengua nasa al médico tradicional-ancestral- o guía espiritual dentro del pueblo nasa.

<sup>57</sup> Aplicación de remedio, se refiere al acto de aplicar un correctivo para la persona que ha cometido alguna falta en su comunidad, tiene el propósito de armonizarlo para que se reintegre a ella.

<sup>58</sup> La justicia a la cual hacían mención como Pueblo Nasa, planteaba el derecho propio, la ley de origen como la base de su concepción de justicia.

<sup>59</sup> La Autodeterminación como pueblos indígenas, es un derecho reconocido a nivel nacional e internacional, este incluye el derecho a la justicia propia, el cual se reconoce en la constitución política de 1991, art 246 - 330 y Convenio 169 de OIT de 1989.

<sup>60</sup> Es importante decir que Ezequiel Vitonas, era el alcalde cuando realicé la práctica académica y apoyó el proceso del Diagnóstico participativo de Familia.

<sup>61</sup> Este proceso hacía parte del Plan Minga en Resistencia. El plan “Minga en resistencia” tenía varias estrategias para

pareció una posibilidad para promover nuevos liderazgos que trabajaran para transformar las violencias. Destaco de este proceso que, desde la planeación, se definió trabajar temas como: la familia nasa, la prevención de las violencias, y se planteó el criterio de participación igualitaria de las mujeres.

Algo a resaltar respecto al rol como coordinadora de este proceso, es que muchas veces me tocó enfrentar situaciones ante los grupos armados FARC y el Ejército Nacional, porque estos llegaban a ocupar los espacios de las escuelas o reclutar los jóvenes, lo que me llevó a liderar acciones más allá de lo educativo para la defensa de los espacios comunitarios y la vida de los y las jóvenes.

Una anécdota significativa, es que, en uno de los centros, algunos hombres de la comunidad plantearon que el proceso “desbarataba las familias”, ya que una de las mujeres participantes se había separado, y lo utilizaban para desmotivar y/o prohibirles a las mujeres participar. Se realizó una reunión para explicar esta situación, en la cual la mujer contó que se había separado porque su esposo abusaba de su hija, pero lo que causó gran impacto, fue que el hombre responsable lo reconoció en público<sup>62</sup> y promovió que siguiera la capacitación. Esta experiencia fue de gran aprendizaje, ya que representaba un cambio frente a la justificación de la violencia sexual que existía, me hizo creer que era posible trabajar con los hombres para transformar estas realidades.

Como logros importantes de este proceso se evidenció que las mujeres empezaron a participar y asumir cargos en los programas, cabildos, proyectos económicos, lideraron iniciativas educativas, productivas y ambientales, cuestionaron las violencias hacia las mujeres en sus comunidades. Y los hombres lideraron temas territoriales, y de revitalización de la lengua, además de apoyar muchas de las iniciativas de las mujeres (Llano, 2010).

---

enfrentar el conflicto armado que se agudizaba en el Territorio. Se desarrolló en cuatro escuelas del Municipio de Toribio, dos escuelas en las veredas la Calera y la Playa de Tacueyó, una en el resguardo de San Francisco y una en el Resguardo de Toribio. Duro 3 años.

<sup>62</sup> Es de destacar que este caso se había dialogado con esta familia y el hombre ya había reconocido su falta, después de varios espacios de acompañamiento.

### **Ser autoridad tradicional del Cabildo Indígena de Toribio (2007)**

En el año 2007, los jóvenes me propusieron en la asamblea para ejercer como autoridad del cabildo y fui elegida, después de un debate, como “alcaldesa mayor”<sup>63</sup>. Acepté porque me parecía una gran oportunidad para incidir en el tema de justicia y motivar la participación de mujeres y jóvenes.

Esta elección tuvo oposición, algunas mujeres plantearon en la asamblea que no podía asumir, porque no era del territorio, y para ese momento no daba ejemplo y tenía relación afectiva con un líder indígena, esta no era bien vista (cabe decir que para él no aplicaba el mismo juicio). El cuestionamiento siguió días después, algunos líderes, me pidieron que renunciara, porque este cargo representaba mucho riesgo para la vida, además de que abriría las puertas para que otros mestizos entraran. Finalmente, la controversia se llevó a una comisión política donde participan exgobernadores y médicos-as tradicionales, quienes finalmente aceptaron, colocando como condición que me apoyara en alguien que hablara nasa yuwe. Una de las mujeres del Centro de Etnoeducación<sup>64</sup> se ofreció a hacerlo.

Me preguntaba, si la oposición era por ser mujer o porque no era indígena; o porque no estaba casada, vivía sola, no tenía hijos y lideraba; o por la relación que tenía. Pienso que eran todas estas razones. Era una mujer que no correspondía con el “deber ser” desde el punto de vista de la comunidad. Lo valorado en la comunidad para una mujer, era ser madre, esposa, trabajar la huerta, cumplir los roles de cuidado en la familia y servicio o colaboración en la comunidad. En ese momento eran muy pocas las mujeres que ocupaban espacios del gobierno indígena, y no era fácil de aceptar que fuera una como yo.

Ser autoridad del Cabildo, fue una experiencia muy significativa, representó un reconocimiento y una ruptura, era la primera vez que una mujer, que no era del territorio era elegida autoridad. Sentía gratificación porque la comunidad me elegía para representarla como parte de

---

<sup>63</sup> Este cargo significaba ser parte de la directiva del Cabildo, que es la estructura de gobierno propio.

<sup>64</sup> Ana María Ramos fue la estudiante que se ofreció acompañarme como nasa yuwe hablante, después de ese proceso fue coordinadora del Cabildo de Familia 2008, y posteriormente del programa de familia de la ACIN y autoridad tradicional del Cabildo de Toribio, es una de las mujeres lideresas entrevistadas.

ella, pero a la vez sentía que perdía libertades y en cierta forma mi identidad, porque me implicaba asumir sus normas, usos, costumbres y las decisiones colectivas. Al inicio no sabía cómo actuar, no compartía algunas prácticas, recuerdo por ejemplo que me entregaron un bastón -objeto de madera investido simbólicamente por la comunidad para representar autoridad política-. Según lo que me indicaron, debía portarlo en todo momento, “portar un bastón”, lo veía como un símbolo de poder masculino, pero debí aceptarlo, porque era parte de lo que significaba ser autoridad tradicional. Otras prácticas como sancionar con juete<sup>65</sup>, lo veía como una práctica colonial, pero de igual manera, hacía parte de la justicia indígena.

En el cabildo asumí el tema familia, porque al inicio, tuve una discusión con el gobernador porque él decidió liberar a un hombre que había detenido por un caso de violencia intrafamiliar, lo confronté por los riesgos que esto implicaba, y acordamos que yo me haría cargo del tema de familia y él no intervendría. En este periodo aumentaron las denuncias de violencia sexual y física contra las mujeres, niñas y niños, porque tenían la expectativa que como mujer “atendiera” sus demandas.

La mayoría de los casos se abordaron de acuerdo a las formas de justicia indígena, pero se hicieron algunos cambios, por ejemplo, frente a la violencia sexual, se decía que los casos de más de 10 años no se podían atender, por lo contrario, promoví que se denunciaran, llegaron muchos casos, algunos no se podían sancionar, porque no se identificaba el responsable, sin embargo, era importante para las mujeres, que el cabildo las escuchara, muchas nunca lo habían contado. Frente a los casos de violencia sexual a las niñas, decidí aplicar “el remedio de juete”, pero se hizo en plaza pública, para que la comunidad lo viera como una falta grave, se sancionó con privación de la libertad<sup>66</sup>. Al finalizar el periodo en el cabildo debía presentar un informe a la asamblea, decidí realizar unas carteleras con los nombres de los demandados por violencia e irresponsabilidad, esto generó molestias en muchos hombres, pero no podían hacer nada, porque era autoridad -y recibir el apoyo de la decisión por parte de otras autoridades-.

---

<sup>65</sup> Juete. Es una forma de aplicación de justicia, que consiste en golpear con un lazo de cuero a la persona que ha cometido una falta en la comunidad.

<sup>66</sup> La privación de la libertad, se hacía en los “patios prestados” como se les denomina a las cárceles, porque el cabildo no contaba con centros de armonización y las condiciones necesarias, pero la sanción que definía el tiempo -de encierro intramural- la tomaba el cabildo.

Durante este periodo también me correspondió asumir acciones como: control territorial que generaban confrontaciones con la guerrilla de las FARC y las acciones de liberación de tierra, donde un joven fue asesinado por la Fuerza Pública. Si bien antes había participado de estas acciones, ahora eran una responsabilidad directa y los riesgos frente a la propia vida eran mayores. Destaco que fui delegada a una gira de incidencia internacional, donde participé en la “Asamblea de las Naciones Unidas 2007”<sup>67</sup>. Esta delegación consideró fue un reconocimiento al trabajo realizado.

### **La corta experiencia como coordinadora de planeación del Proyecto Nasa (2008)**

Cuando terminé el periodo en el Cabildo, me nombraron coordinadora de planeación del Proyecto Nasa<sup>68</sup>, no dure mucho tiempo, porque una autoridad, hizo señalamientos, entonces decidimos renunciar en colectivo como equipo. Una compañera que trabajaba como psicóloga también decidió irse conmigo por solidaridad. El equipo del Proyecto Nasa realizó una despedida, donde se presentó una situación que me hizo reflexionar sobre mi relación con las mujeres nasa.

Las compañeras intervinieron agradeciendo a las dos, pero se referían de manera diferente a cada una. A ella “le decían que agradecían porque los había escuchado en sus problemas, y había sido su amiga”, a mí me agradecieron que “había peleado sus derechos y era un referente”, “que yo era casi la única mujer que intermediaba por ellas ante los líderes”. Este hecho me hizo cuestionar, porque me di cuenta que eran pocos los espacios que había compartido con ellas fuera de las reuniones, me pregunté si había asumido un liderazgo desde una lógica de poder masculino. Me sentí confrontada porque desde el feminismo se habla de construir compartiendo vivencias, afectos y conocimientos entre mujeres y no lo había realizado. Me propuse para una próxima oportunidad, propiciar espacios para conversar sobre el feminismo, las vivencias, roles y relaciones poder.

---

<sup>67</sup> Este evento se realizó en Perugia-Italia en el 2007. En este escenario me correspondió intervenir para visibilizar el conflicto armado en Colombia; es de anotar que el presidente Álvaro Uribe Vélez, después del proceso de desmovilización de las AUC planteaba a nivel internacional que no existía un conflicto armado en el país, si no una amenaza terrorista.

<sup>68</sup> El Proyecto Nasa integra los cabildos de los 3 resguardos Toribio, Tacueyó y San Francisco.

## 5. 2. Reflexión general sobre la vivencia en el territorio de Toribio

Durante los años que acompañé el proceso organizativo en Toribio, tuve como propósito contribuir a eliminar las violencias contra las niñas y mujeres, e impulsar el liderazgo de las mujeres y jóvenes para fortalecer el proceso de resistencia. Sin embargo, un gran obstáculo y un desafío fue enfrentarme a una comunidad que daba explicaciones esencialistas a muchas de sus problemáticas y naturalizaba la subordinación de la mujer, lo cual no podía entrar a cuestionar desde una mirada “externa”, porque se interpretaría como una imposición cultural. Explicaciones entendidas en términos de Fuss (1990 citada por Rappaport y Gov, 1997) como recursos para designar “la creencia en una esencia real y verdadera de las cosas, con propiedades constantes y fijas que definen al ser de una entidad dada”.

Me preguntaba de manera permanente ¿cómo contribuir a descolonizar el pensamiento patriarcal, incorporado en la narrativa como parte de la cultura nasa?, ¿cómo promover transformaciones desde una perspectiva feminista, en un pueblo indígena con un fuerte e idealizado origen cultural? Pues como dice Martin-Barbero (2010) donde el orden colectivo es precario al mismo tiempo que idealizado como algo preconstituido ontológicamente y no construido políticamente, la pluralidad es interpretada como disgregación ruptura del orden, la diferencia es ligada a la rebelión y la heterogeneidad es asimilada como fuente de contaminación y deformación de purezas culturales; invocando la figura del Estado-Nación como instancia que contrarrestare - en forma vertical y centralista- las debilidades sociales y las fuerzas de la dispersión.

¿Cómo generar transformaciones en las relaciones de poder, sin que se perciba como impuesto desde el pensamiento occidental? Uno de los principales dilemas, era como promover que las mujeres nasas reivindicaran sus derechos, sin que esto rompiera la concepción de pueblo; me preocupaba que el feminismo como lo comprendía en ese momento, planteaba la idea de la liberación de la mujer, pero de manera individual y no como un sujeto colectivo, como se reconocían las mujeres nasas, ellas plantean que, en la centralidad de su identidad étnica, estaba la lucha por los derechos colectivos como pueblo nasa.

Frente a estos dilemas y preocupaciones, concluí en ese momento, que debía realizar el trabajo retomando la idea de la familia, porque había menos rechazo al abordándolo de esta manera, decidí hablar de la desarmonía en la familia y el fortalecimiento de la justicia indígena, antes que hablar de la liberación y derechos de las mujeres, ya que esto, se podía ver como discurso impuesto desde lo occidental y de esta manera los líderes que no aceptaban los cuestionamientos, y no querían perder sus privilegios, fácilmente lo descalificaban.

Por otra parte, fue clave enfocarse e incidir en los procesos educativos comunitarios<sup>69</sup>, lo cual se hizo, incluyendo en los planes de formación temas como los cambios culturales en la familia nasa, las relaciones entre hombres y mujeres, propiciando la reflexión sobre las prácticas culturales y mitos, con la intención que se cuestionaran las prácticas impuestas y arraigadas en su cultura que los afectaban. También se promovió la resignificación de los valores como: reciprocidad, complementariedad, armonía y equilibrio, que se reivindicaban desde la cosmovisión nasa como los valores a reforzar para restablecer relaciones para el buen vivir- wëtwët fxizenxi.<sup>70</sup>

Hablo de resignificar porque encontraba que, en varios conceptos, una carga de desigualdad y patriarcado, como lo han planteado varias intelectuales indígenas feministas de América Latina, como Paredes (2011) que plantea que el concepto de complementariedad andina, es jerárquico, donde los hombres están por encima de las mujeres, por eso hay que debatir estos conceptos.

En el mismo sentido, en los talleres sobre la historia de resistencia del pueblo nasa, se reconstruyó destacando el papel de las cacicas para preservar el territorio y la vida, como una forma de reivindicar su rol político invisibilizado, y reconocer sus resistencias históricas contra colonización y el patriarcado. Antes que hablar de feminismos o de los derechos de las mujeres, ya que estos conceptos eran considerados una imposición a la visión de las comunidades indígenas, al desconocer que los pueblos indígenas y las mujeres tenían sus propias luchas y resistencias antes que el pensamiento feminista de occidente llegara, retomando las palabras de Gargallo (2012, p.30) como un producto de una “modernidad emancipada”, entendida como proyecto de autonomía

---

<sup>69</sup> Escuelas de líderes como: Centros de Etnoeducación, Escuelas Taller de Animadores Juveniles, entre otras.

<sup>70</sup> Wëtwët fxizenxi, significa en lengua nasa yuwe buen vivir. Es un concepto muy importante que se refiere al sentido de la vida, para las nasas el vivir en alegría con armonía y equilibrio entre todos los seres.

individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados de la teoría occidental.

Considero que durante estos años se logró promover cambios significativos como: fortalecimiento de los cabildos de familia como instancia de la justicia indígena, se generó el reconocimiento de las problemáticas de la familia como desarmonías y enfermedades<sup>71</sup> que se debían abordar desde los espacios de la comunidad; muchas mujeres, hombres y autoridades comprendieron que era necesario generar cambios para un buen vivir - wëtwët fxizenxi-, y se aportó a que mujeres y jóvenes asumieran nuevas formas de liderazgo motivados desde los procesos de formación.

Destaco que en este caminar no me nombre como “feminista”, porque consideré que plantearlo, generaría rechazo y posible expulsión, ya que los líderes y sacerdotes<sup>72</sup> que tenían un gran poder, iban a descalificarme, planteando que traía un “discurso accidental”, esto ya había ocurrido<sup>73</sup>. Analizando esto trate de actuar con coherencia como feminista, antes que definirme como tal.

Finalmente puedo decir, que, desde mi punto de vista, ejercer como autoridad, contribuyó abrir nuevas posibilidades para la participación de las mujeres, y motivo una reflexión y cambio en la dinámica interna en Toribio.

### 5. 3. Regreso a Cali (2008)

Al regresar a Cali me sentí desorientada. Mi proyecto de vida había cambiado, ya no me visualizaba trabajando en la Ciudad, mi propósito político era “luchar por los derechos colectivos

---

<sup>71</sup> Enfermedades desde la cosmovisión. Para las nasas hay enfermedades espirituales que se presentan porque no hay una adecuada relación entre los diversos seres, hay una desarmonía o un sucio, un mal que se pone en la persona y la enferma.

<sup>72</sup> Es de destacar que la Iglesia de la Consolata tenía una gran influencia en el proceso organizativo y jugaba un papel decisorio.

<sup>73</sup> Esta experiencia me la comento Janet Lozano de CODACOF, quien por decir que era feminista, había tenido diferencias con la iglesia católica de la Consolata que tenía gran influencia en el Proyecto Nasa y por esto a ella y otras mujeres, en cierto modo les habían cerrado las puertas, para el trabajo con la comunidad.

de los pueblos indígenas y especial del pueblo nasa y las mujeres”. Me definía como parte del pueblo nasa y del movimiento indígena y con esta narrativa reafirmaba mi identidad con el proyecto político. También reivindicaba que era “una hija adoptada del pueblo nasa”<sup>74</sup>, como una forma de darle un valor simbólico al sentido de pertenencia a dicha comunidad o colectivo, como se ha mencionado anteriormente en palabras de Sampson (2006, p. 92) “el lenguaje literalmente hace ser”, “es el medio por el cual le adviene el ser al sujeto”.

Esta idea de ser parte de la comunidad, lo reafirmaba con varios aspectos, entre ellos, que estaba inscrita al censo del Cabildo, gozaba el derecho político no solo a votar, si no hacer elegida como autoridad del Cabildo, vivía en su territorio con sus normas y formas de justicia, practicaba sus fiestas y rituales espirituales, y sobre todo participaba de sus acciones colectivas como marchas, recuperaciones de tierras, mingas y asambleas.

Esto significaba compartir en cierta forma una identidad colectiva, entendida la identidad como una construcción social y política. En este sentido retomo de Castellanos (2010) “la idea de que la identidad se construye en una trayectoria erizada de encrucijadas, de posibilidades diversas, de pequeñas y momentáneas opciones de las que ni siquiera hemos sido consientes”, y de que el sentido que le damos a la vida es un acto imaginativo, una historia que paulatinamente hemos escogido contarnos, ya que “la relación de la narración con la identidad es constitutiva”, pues no hay identidad cultural que no sea relatada en su proceso de construcción.

#### **5. 4. La experiencia en la Chxab wala kiwe -ACIN- (2008-2015)**

De la trayectoria en la ACIN, en el programa de educación, una de las experiencias que destaco, es coordinar el proyecto de “prevención del reclutamiento de niños, niñas y jóvenes”<sup>75</sup>. Porque como resultado de este proceso, el movimiento juvenil y el programa educación ACIN, incorporaron en sus objetivos trabajar en la prevención de las violencias en la familia. También se crearon a nivel zonal los cabildos de familia, se impulsó la creación del programa de familia de la

---

<sup>74</sup> Yo empecé a decir que era “una hija adoptada del pueblo nasa”, porque esta fue una frase que se utilizó por algunos mayores al momento de defender que tenía derecho hacer autoridad tradicional del Cabildo.

<sup>75</sup> El proyecto de “prevención del reclutamiento de niños, niñas y jóvenes” el cual impulsaba las escuelas de animadores juveniles -ETAJ-, Tejedor@s del plan de vida, Animadores de la armonía familiar.

ACIN<sup>76</sup>, la realización de la primera asamblea Zonal de familia (2010)<sup>77</sup> y se construyeron “rutas para la atención a la familia desde la perspectiva cultural propia”, las cuales se convierten en referentes.

La creación del programa de familia de la ACIN, no fue fácil, pese a la existencia de mandatos zonales y regionales que lo promovían <sup>78</sup> y la ausencia en la estructura zonal de un programa para ello, algunos líderes planteaban que se debía asumir desde el Programa Mujer, a lo cual las mujeres respondieron “que la familia era responsabilidad de todos y ellas se ocupaban de la formación de las mujeres”. Lo cual no pudo ser cuestionado porque el programa mujer estaba posicionado. Impulsar el programa de familia en la ACIN fue un logro significativo para todas las mujeres en la ACIN. Sin embargo, seguía el interés de motivar un movimiento amplio de mujeres en la organización, esta motivación lleva a la creación de la “Tulpa Mujer y Territorio”<sup>79</sup>.

### **Sobre la participación en la Tulpa de Mujer y Territorio (2010-2013)**

Nos encontramos mujeres nasas y solidarias<sup>80</sup> que compartíamos la preocupación acerca de que la participación de las mujeres era poco valorada e invisibilizada y era necesario mayor incidencia en temas estratégicos. Coincidimos que, el interés era seguir aportando a la reivindicación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, pero también en la reivindicación de los derechos de las mujeres, reconociendo para ello la necesidad de actuar en colectivo, con este propósito se creó la “Tulpa de Mujer y Territorio”, definiendo una agenda de manera colectiva.

---

<sup>76</sup> Programa de familia, se crea en el Año 2011 en la ACIN para apoyar el tema en el territorio, tiene las líneas de educación, investigación, atención, acompañamiento y gestión.

<sup>77</sup> La primera asamblea zonal de familia -2010-, mandato fortalecimiento de los cabildos de familia en la Zona Norte del Cauca.

<sup>78</sup> Se crea por que los Congresos del CRIC y la ACIN ya habían mandatado al respecto. El congreso X del CRIC planteo como decimo punto de la plataforma de lucha la familia como base de la comunidad. Y el II congreso Zonal de la ACIN planteo la creación de los cabildos de la familia en los Territorios de la Chab wala kiwe.

<sup>79</sup> Tulpa o Ipx kwet. Se le llama al fogón que se instala en la cocina de las familias nasas, es el sitio de reunión de la familia, las tres piedras simbolizan los abuelos, padre y madre e hijos, es la familia y lugar de educación y armonización - Ipx kwet significa en la lengua nasa piedra y fuego, espacio de educación propia para construir conocimiento entre todos, esta es la raíz y el corazón de la educación propia.

<sup>80</sup> Solidarias es una forma como se denominan a las personas que apoyan y acompañan el movimiento indígena.

Desde la Tulpa de Mujeres, se lideró el “primer encuentro de mujeres indígenas por la resistencia y pervivencia de los pueblos -2011-”, donde se denunció las violencias a las mujeres por parte de los actores armados, se realizó un reconocimiento a 500 mujeres indígenas y solidarias que han aportado a la organización<sup>81</sup>, el cual sirvió para posicionar el espacio en la organización y nivel externo. Por otra parte, se promovieron campañas para visibilizar las afectaciones a las mujeres por el conflicto armado, se tejieron propuestas frente al tema de paz, se incidió en la aplicación de justicia frente a la violencia sexual. Se promovió la participación en escenarios nacionales e internacionales de mujeres indígenas y feministas<sup>82</sup>.

También se presentaron tensiones, inicialmente se planteó que en el espacio participábamos todas las mujeres en una relación horizontal, que no había orientadoras si no un equipo dinamizador<sup>83</sup>. Pero en el desarrollo se presentaron diferencias porque algunas compañeras nasas planteaban que las “externas” estábamos asumiendo mayor protagonismo, esto hizo que algunas de ellas se retiraran del espacio. En mi caso una líder con la que habíamos motivado el espacio, planteó que no estaba de acuerdo que me visibilizara igual que ellas, propuso que el espacio debía ser exclusivamente liderado desde las mujeres nasas. Estas diferencias se debatieron, finalmente se reafirmó, que era un espacio de todas las mujeres que participamos en la organización, para construir desde las diferencias y proyectar el rol de la mujer en el movimiento.

Mi posición era que, la Tulpa de Mujer representaba una posibilidad para construir desde las diferencias étnicas, de ciclo vital, de opción sexual, trayectorias políticas, reconociendo que no éramos iguales, pero compartíamos un propósito común, creía que a través del reconocimiento recíproco, se lograría construir ese proyecto colectivo. Para mi este proceso significó un desafío y aporte al movimiento indígena. Y tenía como apuesta personal que desde este escenario pensáramos el feminismo desde una perspectiva diferente a la que homogeniza, y construyéramos

---

<sup>81</sup> Se reconocieron mujeres parteras, maestras, recuperadoras de tierras, promotoras de salud, líderes.

<sup>82</sup> Las mujeres de la Tulpa empezaron a ser invitadas a encuentros continentales de mujeres y feministas, y empezaron a intercambiar con otras mujeres indígenas de América.

<sup>83</sup> Se había definido un equipo dinamizador, en el que participábamos mujeres indígenas y mestizas de la organización. Las mujeres nasas que motivaron el espacio fueron Rosalba Velazco de la Casa de Pensamiento, Ana Deida Secue del Tejido Justicia y Armonía, Ana María Ramos del Programa de Familia, Johana acosta y Margarita Hilamo del Programa de la Mujer y las solidarias Andrea Anaya, Socorro Granda, Fabiola Cartagena, Diana Granados y Alejandra Llano.

una propuesta acorde a la historia y la experiencia, retomado el camino de la crítica postcolonial al feminismo desarrollado en otros contextos por mujeres indígenas, negras y lesbianas (Curiel, 2007). La propuesta postcolonial trata fundamentalmente de una crítica al discurso eurocéntrico y colonizador de la representación de parte de quien ha considerado que quienes no responden al paradigma de la modernidad: hombre blanco, heterosexual, clase media, consumidor, son lo otro, la diferencia, desprovisto de valor social, político, económico y cultural. Es una crítica aún discurso aun hegemónico no solo como mero juego de lenguaje si no como práctica política que ha implicado desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales. Una crítica postcolonial en ese sentido implica descolonizar el pensamiento y la práctica política, reconocer una historia silenciada, opacada o reducida a mero testimonio (Curiel, 2016). El feminismo antirracista de los afros, de la Chicanas y en menos medida de las mujeres indígenas han sido pioneras en plantear esta crítica postcolonial al feminismo (Curiel, 2016).

Esta discusión sobre “ser parte” y ser “externo” del movimiento siempre surgía, me preguntaba ¿cómo y quienes lo definen? Yo me afirmaba como parte del movimiento indígena, porque había sido reconocida así durante estos años. Consideraba que no debía existir límite entre mujeres para liderar, ya que cada una había dado una lucha por estar en estos escenarios, pero también comprendí que como mujeres nasas estaban definiendo dichas fronteras para reafirmarse.

La definición de estos límites o fronteras retomando a Barth (1976) ha sido un tema de discusión permanente en el movimiento indígena, se reconoce que desde la creación de la organización siempre he existido un aporte fundamental de “solidarios-as o externos”, pero hay posturas diferentes respecto del papel que deben tener al interior del proceso, algunos los ven solo como apoyos “técnicos”, otros consideran que el movimiento indígena es una construcción histórica que se enriquece con la diferencia, la interculturalidad, y reconocen algunos “externos” como parte del movimiento aunque no sea parte de su pueblo.

## **Aportando a la construcción del Sistema de Educativo Propio**

Uno de los mandatos de la chxab wala kiwe, es la construcción del sistema educativo indígena propio-SEIP<sup>84</sup> durante varios los años trabajé para contribuir a esta construcción. Coordine los procesos educativos autónomos o escuelas de formación política<sup>85</sup>, aportando en la construcción de sus lineamientos, posicionándolos como parte fundamental del SEIP. Se definió como propósitos de los PEAC<sup>86</sup>: fortalecer la identidad étnica, los procesos de resistencia y construir relaciones de armonía entre hombres y mujeres. Se incluyó la perspectiva etnohistórica que reivindicara el papel de la mujer indígena, el enfoque de familia, género y generación y el criterio de participación equitativa de las mujeres. Con ello se consolidó lo que se venían tejiendo.

En el año 2014, la ACIN me asignó la tarea de coordinar la construcción del plan educativo territorial <sup>87</sup>. Cabe resaltar que este propósito se logró realizar con la orientación de la lideresa Avelina Pacho, quien propuso como camino la fundamentación desde la epistemología propia, revitalizando la lengua nasa yuwe, la espiritualidad y las pedagogías comunitarias. Mi rol consistió en orientar la metodología de los espacios de construcción colectiva y escribir las reflexiones de dicho proceso.

La construcción del plan educativo territorial y del sistema educativo propio, generó controversias en la organización, un amplio grupo de los docentes (en mayor parte externos) lo rechazaron, porque sintieron afectados sus intereses y atacaron el equipo de trabajo que los liderábamos. En mi caso, me descalificaron con argumentos tales como -los que consideré como machistas y esencialistas-: “que no podía liderar el sistema educativo propio porque no era indígena”, que “manipulaba a los líderes relacionándome afectivamente con ellos”, “me vestía con escotes para seducir”, “no era casada”, “era imponente”. Pidieron que me fuera, como si

---

<sup>84</sup> El sistema educativo propio, es un mandato de los congresos zonales y regionales, busca que se consolide un sistema que permita afirmar la identidad étnica, fortalecer el movimiento indígena y superar la visión colonizadora y homogénea de la educación impuesta a los pueblos indígenas por tantos años.

<sup>85</sup> Los procesos educativos autónomos: escuela de la guardia indígena, escuela mujer y economía, escuela interétnica de mujeres, escuela de animadores juveniles, escuela del tejido ambiental, casa para revivir el pensamiento nasa, escuela jurídica, escuela de promotores de nasa yuwe, escuela de salud.

<sup>86</sup> Procesos Aducativos Autónomos Comunitarios.

<sup>87</sup> Plan educativo territorial, se debe construir en coherencia con los mandatos del plan territorial y cultural de la chxab wala kiwe.

representara una amenaza para la organización por ser una mujer soltera con criterios distintos al de la mayor parte de las mujeres.

También es importante decir que algunos líderes, mujeres y jóvenes manifestaron su respaldo, argumentaron que llevaba muchos años acompañando el proceso, había sido autoridad del cabildo, y que estaba liderando en ese escenario por la experiencia y capacidad. Esto fue muy gratificante, porque veía que algunos líderes y comunidad habían cambiado sus valoraciones y reconocían el liderazgo de una mujer sin otros juicios. Finalmente, las autoridades definieron que continuáramos.

Recibir estos cuestionamientos, fue doloroso porque sentía que nuevamente a las mujeres nos juzgaban especialmente atacando nuestra “sexualidad” como una forma de control. Esta no era la primera vez, que me atacaban políticamente planteando “un mal comportamiento como mujer”, esta era forma usual que se utilizaba para opacar el liderazgo de las mujeres en el movimiento indígena, como ocurre también en otros espacios políticos. Esto yo lo leo como que sigue arraigada la idea que la mujer no debe “ser líder”, pues desde la concepción patriarcal, la mujer es vista como un objeto al servicio de los otros, que no debe dirigir o decidir en un proceso político, cuando lo hace se le ataca para recordarle que no debe salirse de lo establecido para ella.

Pensaba en ese momento, que a las mujeres históricamente han tenido que dar una gran lucha para posicionarse en los espacios públicos, y esto no ha cambiado mucho, se sigue juzgando a la mujer que lidera y/o ocupa espacios públicos con etiquetas como “puta”, “manipuladora”, “trepadora”, entre otras y es vista como una amenaza al orden impuesto. Tanto en el espacio público como privado hay un comportamiento establecido para las mujeres y salir de ese molde significa muchas batallas que afortunadamente muchas mujeres han emprendido, abriéndonos caminos a otras. Se reafirma retomando a Wills (2004) que las situaciones personales, privadas, son a su vez políticas, la historia de una mujer representa la historia de una clase.

De esta etapa recuerdo que con Avelina Pancho conversábamos, en relación a lo ocurrido y en relación al feminismo, le preguntaba ¿si se asumía como feminista?, ¿Y si consideraba que debía promoverse el feminismo en la comunidad indígena? Respondía que a ella la consideraban

feminista por ser de las primeras mujeres indígenas liderando, y la invitaban a los eventos de mujeres de feministas de América, pero que ella no le gustaba identificarse como feminista, porque este era un pensamiento externo, que si bien había contribuido en la sociedad occidental y había aportado también a algunas mujeres indígenas, no era parte de los pueblos indígenas, ella prefería investigar y tratar de entender desde la epistemología propia de los pueblos originarios, los caminos para lograr que hombres y mujeres vivieran en armonía y equilibrio entre ellos y con otros seres de la naturaleza. Me decía que no discutía, si la querían nombrar como feminista, pero que su propósito político era promover una educación propia, no colonial, no racista que ayude a restablecer la armonía entre los pueblos y la naturaleza.

Yo le decía que ella para mí era feminista, por que luchaba contra el orden patriarcal, capitalista que impone la dominación del hombre sobre la mujer y sobre la naturaleza. Estos eran algunos de nuestros diálogos, en los cuales aprendí mucho sobre la visión de la mujer nasa y su percepción frente al feminismo. Avelina Pancho -gran referente- compartir con ella fue algo muy significativo.

En el 2014 me delegaron para participar en las negociaciones con el Gobierno Nacional para la construcción del decreto 1953/2014, que reconoce la autonomía administrativa de los sistemas propios a los pueblos indígenas del país. Fue la primera vez que participaba en la construcción de una propuesta legislativa en un escenario nacional. Participar en este espacio no fue fácil, la mayoría que lideraban eran hombres y no dejaban intervenir, si daba una idea, esta no la tenían en cuenta si no hasta cuando la decía un hombre, desvalorizaban sutilmente el aporte de las mujeres, había que hablar fuerte para ser escuchada, finalmente me aceptaron, porque tenía experiencia, representaba al CRIC<sup>88</sup>, además porque los coloca en evidencia cualquier acto de discriminación.

Un aspecto a destacar de este proceso, es que el Consejero Mayor<sup>89</sup> de la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC, hizo un reconocimiento público en un Congreso del CRIC, a mí y otra mujer Patricia Tobón, además de otros líderes por la contribución de este logro histórico

---

<sup>88</sup> CRIC- Consejo Indígena del Cauca, es una de las organizaciones indígenas más importantes del país y América. Fue la primera organización a nivel de América Latina.

<sup>89</sup> Luis Fernando Arias, era indígena del pueblo kankuamo.

para los pueblos indígenas. Participar en este escenario fue un logro ya que generalmente eran hombres los delegados a representar en estos escenarios.

En el 2015, por presiones políticas (emitidas particularmente desde el sector educativo), las autoridades de la ACIN (nueva directiva -consejería-), deciden cambiar al personal que lleva muchos años -fue uno de los criterios- en la organización (proceso de re-estructuración organizacional), esto represento mi salida y cierre de un ciclo.

Durante estos años de trabajo en la Zona Norte, también destaco, la participación en la construcción de alianzas con otros sectores sociales desde escenarios como la Minga Social y Comunitaria (2008), Congreso de los Pueblos (2010-2013) y el espacio interétnico del Norte del Cauca (2011). Espacios que fueron liderados desde la ACIN, en los cuales participe con gran compromiso, reconociendo la importancia que tiene el aportar a la construcción de un movimiento social más amplio, para un país más justo, incluyente y en paz.

### **5. 5. Participando en la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC- (2015 - 2019)**

Durante los años en la ONIC fui delegada a participar e impulsar dos plataformas de unidad con otros pueblos y sectores sociales, una de la apuesta de la organización nacional, era contribuir a la construcción de un movimiento social amplio, incluyente, reconociendo que era necesaria la unidad y alianza con otros, para lograr las transformaciones necesarias para un buen vivir en este país. Cabe plantear que fui delegada a este espacio porque se conocía mi experiencia en el Cauca, tejiendo estas alianzas con otros sectores sociales. En sintonía con lo que plantea Grueso (2010), cuando afirma que los colectivos étnicos deben dar el paso desde una dimensión opositivo-conflictiva de lucha política, a otra de carácter consensual-recompositiva, lo que quiere decir, dejar de luchar solamente contra la forma particular de injusticia que los afecta e integrar otras luchas, o, en otras palabras, integrar sus luchas a las de otros colectivos identitarios.

Uno de los espacios fue la “Cumbre Agraria Campesina y Popular”, la cual representa una de las plataformas más importante del movimiento social, se creó tras el paro agrario 2013 y ha sido protagonista de la movilización en el país en los últimos años. Y otro la “Comisión Étnica

para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales”<sup>90</sup>. Propuesta de unidad con el Pueblo Negro para incidir en los diálogos de Paz entre gobierno y la guerrilla de la FARC.

En la *Cumbre agraria* fui delegada como vocera política, para incidir en las movilizaciones y negociaciones con el Gobierno Nacional. Se destaca que desde la Cumbre Agraria se lideraron movilizaciones de gran importancia para el país y se instaló una Mesa Única de Negociación -MUN-, con el Gobierno Nacional, donde se discutían la política agraria, minera, la paz, entre otros.

En este escenario confluimos indígenas, afros, campesinos y organizaciones populares, éramos pocas las mujeres que lideraban, había 35 voceros y de ellos solo 7 mujeres éramos voceras<sup>91</sup>. En mi caso lograr el reconocimiento no fue fácil, a pesar que estaba delegada por la ONIC que era una organización reconocida a nivel nacional, debía demostrar capacidad para liderar, me visibilice, coordinado los proyectos: las Cumbres de Paz (2016-2017), Cumbre Minero Energética (2017), Proyecto sobre Conflictos Territoriales (2018), Encuentro de los Pueblos (2018). Quiero resaltar que en el proceso de las Cumbres de Paz<sup>92</sup> se construyó una agenda política para incidir en los escenarios de negociación con las insurgencias.

*La comisión étnica* para la paz y la defensa de los derechos territoriales. Es la apuesta más importante de los pueblos étnicos del país, la unión de pueblos indígenas y afros configura un actor muy significativo que irrumpe en el plano de la disputa política y territorial. En este espacio participé desde su creación y tuve la oportunidad de aportar en la construcción del Capítulo Étnico y Negociación del Capítulo Étnico del Acuerdo Final de Paz firmado en el año 2016 entre la guerrilla de las FARC y el Gobierno Nacional.

La comisión incorporó como principio la paridad entre hombres y mujeres, plantea que debe haber una representatividad equitativa de mujeres, incorporó en el Capítulo Étnico el enfoque mujer, género, familia y generación, porque se valoraba que el Acuerdo Final habían incluido el

---

<sup>90</sup> Propuesta de unidad, donde convergen la organización nacional indígena Colombia -ONIC-, el Consejo Nacional de Paz de Comunidades Negras -CONPA y Gobierno Mayor.

<sup>91</sup> Nidia Quintero y Carmenza de ANZOR, Francia Márquez de PCN, Marilyn Serna de Congreso de los Pueblos, Luz Perly Córdoba y Olga Quintero de Marcha Patriótica, Isabel Zuleta de Ríos Vivos y por la ONIC Alejandra Llano.

<sup>92</sup> Cumbres de paz era una propuesta para avanzar en la construcción de una agenda de paz con justicia social, reconociendo que las propuestas, iniciativas y demandas del movimiento social y popular no se agotaban en los escenarios de negociación que tiene el Gobierno nacional y las insurgencias.

enfoque de Género, pero no la perspectiva de mujeres indígenas y negras principales víctimas del conflicto.

En este espacio las mujeres aportamos en muchas tareas, contribuimos en la construcción y negociación para la inclusión del Capítulo Étnico en el acuerdo final de paz<sup>93</sup>, pero aún se evidencia que al momento de la visibilización (ruedas de prensa) las vocerías son más de los hombres. Todavía hay mucho que avanzar, pero la presencia y acción de las mujeres en este escenario, representa un gran paso en la transformación política del movimiento étnico del país.

Desde la ONIC también fui delegada a presentar el informe de derechos humanos de los Pueblos Indígenas de Colombia ante Naciones Unidas en el marco del informe Periódico Universal -EPU-<sup>94</sup>.

Este camino recorrido participando en las luchas del movimiento indígena ha transformado mi proyecto de vida, mis identidades, como plantea Widdicombe (1998 citado por Castellanos, 2010), la identidad está disponible para el uso, razón por la cual, en un individuo operan diferentes identidades, en ocasiones de manera articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo, y ante situaciones particulares, unas adquieren mayor relevancia haciendo que otras queden en suspenso o aparezcan como latentes (Restrepo, 2010), lo que explica por qué resulta más adecuado referirse a las identidades en plural, y no en singular; hoy me sigo reivindicando como feminista, pero más a fin con propuestas como el feminismo comunitario, el cual permite una conciencia crítica para transformar la realidad, a partir de categorías y conceptos propios -epistemología propia-, desde el sentido de ser y estar en relación con otras, otros y con el cosmos -propuesta vivencial-, partiendo de considerar que “no solo existe un patriarcado occidental en Abya Yala, sino la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos (Gargallo, 2012).

---

<sup>93</sup> Las mujeres delegadas a la Habana-Cuba para la negociación del Capítulo Étnico fuimos 3: Patricia Tobón, Charo Mina y Alejandra Llano.

<sup>94</sup> En esta delegación junto a los consejeros de ONIC Aida Quilcue y Felipe Rangel.

Me sigo reconociendo como parte del movimiento indígena, reivindicando la lucha de los pueblos indígenas para su reconocimiento, promoviendo a su vez la articulación de sus luchas con las de otros grupos subordinados, pero también me reivindicó como parte de una lucha más amplia para avanzar en la construcción de una sociedad más incluyente de la diversidad, justa, con relaciones más armónicas entre los seres humanos y con la naturaleza. Me reconozco como una mujer con una historia, sueños, trasgresora del orden establecido por los sistema patriarcal, capitalista, racista y antropocéntrico<sup>95</sup>.

En estos años participando como sujeto político dentro del movimiento indígena, creo que he tenido aciertos y desaciertos, como principales aportes considero que: se promovió que se cuestionaran los discursos y prácticas esencialistas que naturalizan la subordinación de la mujer y reproducen un orden patriarcal y colonial.

Junto con las mujeres nasas se impulsó una participación y mayor reconocimiento de la contribución histórica de las mujeres en la organización. Se impulso la creación y fortalecimiento de las instancias de familia y las acciones frente a las violencias contra las mujeres y niñas. Se visibilizaron las afectaciones a las mujeres por el conflicto armado y sus apuestas para la paz. Se aportó a la construcción del sistema educativo propio, posicionando los procesos educativos autónomos, las pedagogías propias y contribuyendo con un decreto para su autonomía. Se ayudó a impulsar la participación en plataformas de unidad con otros sectores sociales y pueblos, ampliando la agenda del movimiento indígena para una incidencia política de más largo alcance para la remoción y transformación de las injusticias que afectan a toda la sociedad. Se aportó en la construcción del capítulo étnico del acuerdo final de paz, que representa uno de los logros más importantes en los procesos de paz a nivel mundial. Todo esto en medio de alegrías, conflictos, tensiones y grandes aprendizajes.

Una enseñanza como profesional, es que cuando hablamos como trabajadores sociales sobre la intervención social en las comunidades nos referimos a los cambios producidos en dichas comunidades, pero muy pocas veces compartimos nuestros propios cambios a raíz de esa

---

<sup>95</sup> La visión antropocéntrica se refiere a una visión donde es el centro es el hombre sobre la naturaleza, opuesto a la visión biocéntrica de los pueblos indígenas que plantean que el centro es la vida de todos los seres.

experiencia, no nos vemos a nosotras mismas transformadas por la intervención social, y aunque no lo digamos, reflexionemos o escribamos siempre es así, hay experiencias con las comunidades que nos tocan, nos sensibilizan o nos endurecen, nos hacen cambiar de perspectiva política, a veces cambiamos hasta nuestras formas de vida, idealizamos o deconstruimos ideales que teníamos, los cambios no solo se dan en las categorías conceptuales con las cuales abordamos la realidad, sino también en los paradigmas que orientan nuestras profesiones y nuestra vida.

### **Cambios y aprendizajes por la participación en el movimiento indígena**

La participación durante estos años significó un cambio en mi proyecto de vida, en la forma de comprender la diversidad y las luchas de los pueblos indígenas. Así como la forma de entender las identidades colectivas y la acción política en el contexto de la globalización. A Continuación, se plantean algunas reflexiones sobre los cambios vividos a propósito de la participación política.

La experiencia de vida y trabajo con las comunidades nasa me llevo a entender lo que significa la diversidad étnica y cultural, y los desafíos que implica la intervención social en una nación multiétnica y pluricultural. Entre los mayores aprendizajes que destaco fue *comprender otras “formas de vida”, en este caso desde la perspectiva del pueblo nasa y posteriormente desde otros pueblos étnicos en del país.*

Reconocer que el pueblo nasa tiene formas de gobierno, justicia, lengua y espiritualidad (no denominada religión) y una relación con el territorio que define su identidad cultural, no fue fácil, implicó tensiones, confrontaciones y en muchos momentos cuestionar las visiones colonizadoras que surgían sin proponerlo. Puedo decir que un aprendizaje ha sido comprender mejor -no en su totalidad- los conceptos de “pueblo”, “sujeto colectivo”, “derechos colectivos y territoriales”, centrales en la definición de la acción política del movimiento indígena. Hoy puedo entender que hay una concepción colectiva sobre la tenencia de la tierra y que la justicia no es pensada desde el derecho positivo como lo conocía, si no desde una visión comunitaria-restaurativa.

Fue un gran desafío entender que en el pueblo nasa se consideran parte del territorio y afirman una relación espiritual con él, que define en gran parte su identidad cultural. Dicha

espiritualidad no se corresponde con ideas del pensamiento occidental (racional, antropocéntrico, cristiano, monoteísta, individualista, neoliberal, de herencia europea) para la explicación de los acontecimientos.

Pude dimensionar escuchando y conviviendo con ellos y ellas lo que significa “ser un pueblo en resistencia”, que tienen una historia de violencias que vienen desde la conquista, y colonización hasta hoy, dado que las relaciones de dominación se reproducen con la construcción de un Estado Nación (monocultural y hegemónico) y con el actual conflicto armado que persiste después de más de medio siglo. Pero que ha luchado, con múltiples formas para impedir que intentos de integración y homogenización los lleve a perder su identidad cultural, sus territorios y autonomía.

Por otra parte, llegue a comprender la encrucijada y muchas veces el dolor que significa para las mujeres nasas participar, cuestionar los esencialismos, cambiar prácticas de su pueblo, luchar por sus derechos como mujeres y a la vez defender la lucha colectiva como pueblo.

En contraste con la admiración a su lucha como pueblo y a la relación que establecen con la naturaleza, me confrontó ver que existían fuertes ideas esencialistas y patriarcales que reproducían violencias y opresiones a las mujeres, niñas y niños. En ese sentido desde mi postura política crítica, feminista, y la formación como trabajadora social, decidí convivir con las comunidades, actuar junto a ellas, para contribuir a cambiar dicha opresión hacia las mujeres y las tradiciones que atentan contra sus libertades, a la vez que aportar también a la lucha de los derechos colectivos como pueblos indígenas, como el reconocimiento a la diferencia cultural que considero también legítima.

La decisión de participar políticamente siendo parte del movimiento indígena, significó una ruptura con mi forma de vida anterior en la ciudad, implicó vivir en el territorio, desprenderme de afectos y de otras colectividades a las que pertenecía. Fue un cambio en mi proyecto de vida, en mi profesión y acción como feminista. Un giro que me llevo a construir una identidad colectiva con el pueblo nasa, las mujeres nasas y el movimiento indígena a través de un compartir cotidiano y la participación en sus acciones colectivas.

## **Cambios y permanencias por la participación e intervención social desde el movimiento indígena**

El punto de partida de esta reflexión es que la intervención social, no solo genera transformaciones en las comunidades “intervenidas” si no que genera cambios en quienes intervenimos, la intervención social es en doble vía. Lo usual es hablar de los cambios producidos en la dinámicas o condiciones de las comunidades u organizaciones y poco se reflexiona respecto a lo que significó para quien interviene. Dejando a un lado que las experiencias con las comunidades nos tocan, nos sensibilizan o nos endurecen, nos hacen cambiar de perspectiva política, a veces cambiamos formas de vida, identidades, idealizamos o deconstruimos ideales que teníamos, los cambios no solo se dan en las categorías conceptuales con las cuales abordamos la realidad, sino también en los paradigmas que orientan nuestro quehacer profesional. En este sentido se plantearán algunas reflexiones en torno a las transformaciones en las identidades.

En los primeros años de la experiencia con el pueblo nasa, tenía un lugar como coordinadora del proceso “centro de etnoeducación para la resistencia del plan de vida nasa”, pese a que había llegado de afuera (la ciudad) no me consideraban alguien que venía a “intervenir desde la institucionalidad externa” pues esta era una iniciativa promovida desde la estructura del gobierno indígena y respondía a sus intereses. No era ni del Estado, ni de ONGs, ni de la iglesia, ni de la guerrilla, ni de la academia. Desde este lugar participaba en los espacios organizativos, rituales y acciones colectivas especialmente las acciones para resistir al conflicto armado que era muy fuerte durante estos años, lo que hizo que poco a poco me integrara a la vida comunitaria y se me reconociera como parte de la comunidad.

Durante estos años fue aceptada mi participación en los espacios de decisión y llegue a ser elegida como autoridad tradicional, aunque fue una elección que causó polémica, significó que era reconocida como “parte” de la lucha colectiva del pueblo nasa y movimiento indígena. Esto significó un punto de inflexión para mi vida y la relación establecida en el movimiento indígena.

Me autodefinía en esos años como parte del pueblo nasa y del movimiento indígena y con esta narrativa reafirmaba mi identidad y sentido de pertenencia. Discursivamente reivindicaba que

era “una hija adoptada del pueblo nasa”, como una forma narrativa de dar valor simbólico de pertenencia al colectivo. Esta idea la reafirmaba planteando que estaba inscrita al censo del Cabildo, que gozaba derechos políticos, vivía en el territorio con las formas de justicia, practicaba sus rituales y ceremoniales, y sobre todo participaba de sus acciones colectivas. De esta manera construía una identidad colectiva con el pueblo nasa que era reconocida también por ellos, en sintonía con lo planteado por Castellanos (2010) sobre el carácter constitutivo de la narración para la construcción de la identidad, puesto que parafraseando a la autora no hay identidad cultural que no sea relatada en su proceso de construcción.

En este sentido me atrevo a plantear que mis identidad-es, fueron algo que se transformó por la experiencia de participación política e intervención social en el movimiento indígena, esto no significó que dejara a un lado mi identidad como feminista, trabajadora social, mujer mestiza de la ciudad. Aunque era algo complejo y apenas me doy a la tarea de reflexionarlo y conceptualizarlo. Me reconocía con varias identidades, las cuales nombraba y enfatizaba de acuerdo al contexto e intereses. Recuerdo que en ese momento viviendo en el resguardo de Toribio lo más importante era identificarme como parte del pueblo nasa, del movimiento indígena y plantear que compartía sus principios de lucha. El ser feminista, por ejemplo, no lo nombraba para no generar rechazo, pero siempre era consciente que mi acción se enmarcaba en dicha identidad que construí antes de llegar a la comunidad nasa y que reafirmaba por mi interés y compromiso de trabajar frente a las injusticias de las mujeres, y en el caso particular de las mujeres nasas.

Es importante mencionar que siempre estaba presente la discusión sobre “ser parte” y ser “externo”, algunas mujeres y hombres lo planteaban y debatían en diversos escenarios. Me preguntaba ¿cómo y quiénes lo definen? Yo me afirmaba como parte del movimiento indígena, porque había sido *reconocida* así durante estos años, consideraba que no debían existir esos límites, pero también comprendí que era una forma como se expresaba la diferencia con el que llega de afuera, que no nació en su territorio, ni comparte sus raíces culturales (ancestrales). Interpretado hoy a luz de conceptos como los de Barth (1976), eran formas de marcar fronteras con las cuales reafirmaban su identidad cultural.

Después de varios años (20 años) de participación y/o realizar intervención social desde el movimiento indígena en espacios zonales -ACIN- y nacionales -ONIC, de aportar en la construcción de espacios de reflexión desde las mujeres, relacionarme con otros pueblos indígenas, movimientos de mujeres, sectores sociales, ser delegada a participar de plataformas nacionales como la Cumbre Agraria, la Comisión Étnica por la defensa de la vida y los derechos territoriales, representar en escenarios nacionales e internacionales. Y también después de dar varias luchas al interior del movimiento indígena y social para poder participar y ser reconocida como sujeto político, me defino de otra manera:

Me sigo reivindicando como feminista, pero desde una corriente más a fin con propuestas como el feminismo comunitario. Me sigo reconociendo como parte del movimiento indígena, reivindicando la lucha de los pueblos indígenas y promoviendo la articulación de sus luchas con las de otros grupos, pero también me reivindicó como parte del movimiento social más amplio. Me reconozco como una mujer con una historia, trasgresora del orden establecido por los sistemas patriarcal, capitalista y racista (matrices de normas de comportamiento que configuran un tipo particular de sujeto). Considero firmemente que hoy se requiere conocer y articular otras luchas a nivel mundial para globalizar las resistencias, des-esencializar las identidades y cuidar el planeta.

### **Contribuciones al movimiento indígena desde la experiencia de participación política e intervención social**

Analizando cuales fueron los aportes realizados al movimiento indígena durante estas dos décadas, podría plantear que es similar en muchos aspectos a lo expuesto anteriormente sobre el aporte de las mujeres nasas, dado que muchas acciones y procesos los realizamos juntas, pero hay que resaltar que hay diferencias en la medida que mi participación como feminista y mujer de la ciudad ha tenido otros matices, miradas y alcances y sobre todo porque como trabajadora social cumplí roles específicos (coordinando o dinamizando los procesos formativos, de planeación y organización comunitaria entre otros), dicho en otras palabras, realice una intervención social con una apuesta por la movilización y la transformación social, enmarcada en el paradigma del conflicto planteado por Corvalán (1996), entendiendo paradigma bajo la acepción kuhniana, como un “núcleo central de definiciones y reglas al interior de una disciplina, a través de las cuales se forma

un objeto de análisis”, se plantean las preguntas pertinentes y las formas aceptadas de responder a ellas (Corvalán, 1996, p.12).

Todo esto hace distinto no solo el lugar de enunciación, si no el sentido y finalidad de las acciones. A continuación, voy a exponer los principales aportes que considero realice al movimiento indígena durante este periodo.

Mi experiencia de participación política y de intervención social se llevó acabo en diversos niveles de la organización indígena local, zonal y nacional, fue compleja, con tensiones, señalamientos, riesgos, aciertos y equivocaciones. Valorando en retrospectiva considero que desde esta experiencia particular se aportó de manera decisiva a generar cambios al interior del movimiento, en síntesis puedo decir que se contribuyó a ampliar la agenda del movimiento indígena, potenciar la participación y liderazgo de las mujeres y jóvenes nasas, evidenciar y transformar las violencias y relaciones de dominación al interior de las comunidades, a la defensa de derechos colectivos y territoriales como la educación propia, la articulación del movimiento indígena en plataformas de unidad con otros sectores sociales y al posicionamiento de propuestas de paz para el país. A continuación, mencionare aquellos que considero son los principales aportes durante este periodo en el movimiento indígena.

Una de las contribuciones más importantes en los territorios del pueblo nasa del del Norte del Cauca fue lograr que se reconociera y se motivara a las mujeres y las autoridades a actuar frente las injusticias y violencias ejercidas contra las mujeres y niñas. Creo que para ello fue fundamental haber promovido desde el Proyecto Nasa y la ACIN los diagnósticos participativos de familia, la construcción de las rutas de atención, las escuelas de animadores de familia, la creación y fortalecimiento de los cabildos y programa de familia, este fue sin duda un aspecto central de la intervención social durante estos años. Como feminista considere desde el inicio de mi acercamiento al pueblo nasa -en la práctica profesional de pregrado- que la apuesta política debía ser contribuir a descolonizar y des-patriarcalizar las relaciones en la comunidad para que la vida de mujeres y las nuevas generaciones fuera más alegre y sin violencias.

Por otra parte, desde los centros de etnoeducación y los procesos autónomos que coordine durante varios años y fueron el escenario principal de la intervención social realizada en Proyecto Nasa y la ACIN, se contribuyó a fortalecer la participación y liderazgo de mujeres y jóvenes en los diversos territorios. Desde un enfoque de la educación popular y la pedagogía comunitaria, se promovió el análisis respecto a la identidad étnica que aporó a ir en el camino de des-esencializar y resignificar algunos conceptos y prácticas de la cultura con el fin de propiciar relaciones sanas y armónicas en las comunidades. También en este ámbito educativo, mi intervención desde el tejido de educación de la ACIN, dinamizó la construcción e implementación del plan educativo territorial de la cuxhab wala kiwe que permite hoy avanzar en la fundamentación, administración y reconocimiento del sistema indígena de educación propio -SEIP-.

Por otro lado, cabe destacar que desde el ejercicio como autoridad tradicional (cargo de orden político en la estructura de gobierno indígena nasa), que ejercí por la elección de la comunidad se contribuyó al acceso a la justicia de las mujeres, se posicionó el tema de violencia sexual, se impulsó las acciones de liberación de tierras. También dicha participación fue fundamental para abrir espacios para la participación de las mujeres como autoridades tradicionales. Del mismo modo como forma de participación política ejercida dentro de la organización indígena, se promovió junto a las mujeres nasas, el fortalecimiento de espacios propios como la “Tulpa de Mujer y Territorio”, desde el cual se motivaron las reflexiones sobre la contribución histórica de las mujeres en la organización, se visibilizaron las afectaciones a las mujeres por el conflicto armado y sus apuestas para la paz y se impulsaron acciones colectivas que tuvieron impacto a nivel zonal y nacional. También se ayudó a tejer con otros movimientos de mujeres para ampliar la agenda del movimiento e incluir propuestas que permitieran atender problemáticas y demandas poco visibilizadas al interior de las comunidades.

Es de señalar que a través de la participación en movilizaciones y negociaciones se aportó para que el movimiento indígena avanzara en el reconocimiento de sus derechos colectivos, en tal sentido se destaca el aporte en la construcción y negociación del decreto 1953-2014 que permite el funcionamiento de los sistemas propios, esta es una de varias propuestas legislativas y políticas públicas que se ayudaron a impulsar.

Otro aporte importante que considero es que a nivel zonal y nacional desde la ACIN y la ONIC se logró motivar a las autoridades y líderes para crear alianzas con otros sectores (mujeres, campesinos, negros, populares) en la perspectiva de una transformación integral de la sociedad. Se dinamizó así la creación y fortalecimiento de alianzas como La Minga Social, el Congreso de los Pueblos, la Cumbre Agraria y la Comisión étnica. A su vez se ha ayudado a que se comprenda a nivel externo (por otros sectores e instituciones), las concepciones de sujeto colectivo y las luchas de los pueblos indígenas, y se avance en un dialogo intercultural necesario para construir una sociedad incluyente y justa que tenga como propósito frenar la destrucción del planeta.

Es importante plantear que estos logros hacen parte de un camino transitado en colectivo y del dialogo intercultural con los pueblos, pero también reflejan un proceso personal, de apuestas políticas, esfuerzos, conocimientos teóricos, epistemológicos y metodológicos adquiridos en la formación como trabajadora social y en la maestría de intervención social.

### **Reflexiones respecto a la intervención social y la experiencia en el movimiento indígena**

A continuación, tratare de abordar las siguientes preguntas: ¿cuáles son las principales características de la intervención social realizada? ¿Cuáles son los fundamentos epistemológicos y conceptuales que orientan la intervención social? ¿Cuál es la relación entre participación política e intervención social en esta experiencia particular? Creo que esta reflexión puede ser pertinente en el contexto actual donde los movimientos sociales tienen un papel preponderante en términos de la intervención social y del cambio social.

Primero voy a intentar sintetizar las acciones realizadas en la intervención social, para evidenciar sus principales características en actores, finalidades, y procesos que la comprenden.

La intervención social como ya se ha planteado se desarrolló en el marco del movimiento indígena y movimiento social, en diversos espacios y niveles, cabe destacar que gran parte de las acciones se realizaron desde las estructuras de gobierno indígena como: el Proyecto Nasa, ACIN, ONIC. Por otra parte, desde la Alcaldía de Toribio que, si bien es una entidad pública estaba

liderada desde el movimiento cívico indígena. Y también desde las plataformas como Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular y la Comisión Étnica para la paz y la defensa derechos territoriales. En todos estos escenarios el quehacer profesional implicó roles, posibilidades y limitaciones diferentes.

Principales acciones desarrollados en la intervención social:

*Coordinación de los procesos de formación política “no formales”:* durante varios años coordiné los centros de etnoeducación y los procesos educativos autónomos. En ambos diseñaba y desarrollaba planes educativos que respondieran a los propósitos de la organización indígena que eran: fortalecer los liderazgos, la identidad étnica y la resistencia como pueblo. También se orientó procesos de investigación, sistematización y evaluación.

*Dinamización de los procesos de planeación:* en la ACIN el papel consistió en dinamizar la construcción de planes participativos como el Plan Territorial y Cultural de la cxhab wala kiwe y el Plan Educativo Territorial. En ambos se partió de diagnósticos participativos fundamentados en el plan de vida, con el propósito de fortalecer la autonomía territorial, económica y cultural y aportar al buen vivir -we wet fxizenxi-.

*Participación en negociaciones con el Estado:* en estos escenarios mi rol fue construir propuestas (técnicas y políticas) para sustentar la exigibilidad de derechos colectivos e incidir en la construcción de políticas públicas y/o legislaciones que los garantizaran. En específico se lideró desde la Comisión Étnica, la construcción y negociación del capítulo étnico ante el Gobierno Nacional y la guerrilla de la FARC, con el objetivo de salvaguardar los derechos colectivos de los pueblos étnicos en el proceso de paz.

*Promoción de la organización comunitaria y acciones colectivas:* en todos los escenarios mencionados, la intervención implicó facilitar la construcción de agendas estratégicas y programáticas en torno a las reivindicaciones y apuestas como movimiento indígena y como movimiento social e impulsar acciones colectivas para lograr que dichas agendas se convirtieran en mandatos autónomos de las organizaciones o en política social, definida esta última por

Corvalán (1996, p. 7) “como una forma de intervención social realizada a nivel macro desde el Estado”. También se dinamizó alianzas entre los diferentes pueblos y sectores y apoyo en la resolución de conflictos interétnicos e interculturales para potenciar la creación de movimiento social amplio con capacidad de promover las transformaciones sociales que se consideren como necesarias desde los mismos sujetos.

*Incidencia internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas:* en estos escenarios se visibilizaban las violaciones de los derechos a los pueblos indígenas, afectaciones en el marco del conflicto armado, así como sus propuestas de paz para obtener apoyos económicos o respaldos políticos.

Es importante analizar que la “intervención social” descripta tiene como característica particular que se agencia en el marco de los movimientos sociales: Movimiento Indígena del Cauca y Nacional y el Movimiento Social. En este sentido se trata de una intervención social adscripta a la sociedad civil, con una intencionalidad política de reivindicación de derechos colectivos de pueblos étnicos, mujeres y otros sectores sociales y con el propósito de transformación social desde el poder de los movimientos sociales.

Cabe destacar que en el desarrollo de estas acciones muchas veces el papel como trabajadora social o profesional que dinamizaba estos procesos, se confundía con el papel de “líder social”. En este sentido considero que: definirme como parte del Movimiento Indígena, de la Cumbre Agraria y Comisión Étnica, expresar identidad con las causas del movimiento, participar de las acciones colectivas, asumir los riesgos que esto traía, me ubicaba en un lugar de integrante y/o lideresa dentro movimiento social. Por otra parte, el ejercer roles como autoridad del Cabildo, o vocera del movimiento indígena y social ante negociaciones con el Estado, reforzaba la idea de que las acciones se enmarcaban en un ejercicio de participación política y no solo de intervención social.

En este sentido pensar en la diferencia entre la participación política e intervención social, es necesario y complejo, no es fácil de delimitar, en mi experiencia los dos conceptos se entrecruzan de manera permanente. Sin duda este tema genera interrogantes, los cuales no pretendo abordar a profundidad, pero plantearé más adelante algunas reflexiones para el debate.

**¿Cuál es el marco epistemológico y teórico al respecto de la intervención social que se ha expuesto?**

Para el análisis de esta intervención social particular retomaré los planteamientos sobre los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención social expuestos por Corvalán (1996), pues las considero pertinentes para la comprensión e interpretación de dicha experiencia.

La intervención social se entendió retomando a Corvalán (1996, p. 4):

*Como la acción organizada de individuos frente a problemáticas sociales no resueltas en la sociedad a partir de la dinámica de base de la misma. Esta dinámica de base, en el caso del tipo de sociedad a que hacemos referencia en este trabajo, es, por un lado, el funcionamiento capitalista en torno al sistema de mercado que determina cualitativa y cuantitativamente la producción de bienes y servicios, y, por otra parte, el derecho público y privado que regula tanto la apropiación legítima de tal producción por parte de los individuos como los conflictos de intereses entre los mismos.*

Podemos agregar también que en consecuencia toda intervención social tiene un carácter prescriptivo, que se sustenta en un juicio ético respecto de la inaceptabilidad de una situación vivida (Corvalán, 1996).

En primer lugar, ubicaré la intervención social realizada como de tipo socio-política (Corvalán, 1996), considerando que dicha intervención parte de una crítica al funcionamiento de la sociedad, al modelo de desarrollo y tiene el propósito de transformarlo. La crítica y deseo de transformación que orienta esta intervención es el cuestionamiento a las violencias, la exclusión y opresión producto de la colonización, patriarcado, imposición de Estado-Nación, y el sistema capitalista, este último ha generado una relación de explotación entre las personas y de destrucción de la naturaleza. Claramente este planteamiento diferencia esta intervención a la del tipo caritativa o asistencial expuesto por (Corvalán, 1996).

Si bien, Corvalán afirma que la intervención socio política se da por el Estado y por las ONG, la siguiente conceptualización que realiza, me permite afirmar que intervención socio política, también puede ser agenciada en el marco de los movimientos sociales.

*“Existe una intervención social de tipo socio-política cada vez que agentes de la sociedad actuando a través del aparato de Estado u organizados a partir de la sociedad civil plantean la inaceptabilidad de una realidad social que afecta la vida cotidiana de algunos individuos, y cuyo origen es el funcionamiento "normal" de la sociedad. Las disputas ideológicas y políticas respecto del alcance y los límites de la intervención social tienen que ver con el contenido social preciso de la inaceptabilidad y del escándalo”* (Corvalán, 1996, p. 7).

Por otra parte, para definir el tipo de intervención considero importante retomar lo planteado por Lefebvre (1985 citado por Corvalán, 1996), quien ubica dos tipos de intervenciones sociales realizadas por los trabajadores sociales, el "case-work" y el "socio-análisis:

*El primero correspondería a una legitimación de la ideología dominante, dado que, se interviene sobre un individuo específico, aislado de categorías sociales, bajo el supuesto de que el sujeto es "capaz de progreso", y de que "la sociedad le da las oportunidades para ello". Ambos elementos, esfuerzo personal y posibilidades sociales, hacen que, según Lefebvre, los individuos sobre los cuales se hace necesaria la intervención sean catalogados como "inadaptados". El socio-análisis, por el contrario, es un método de intervención de los trabajadores sociales que se asemeja al método de intervención sociológica de Alain Touraine y a la educación problematizadora de Paulo Freire. Al igual que en estos métodos, el socio-análisis es un proceso sobre un grupo con el fin de problematizar la realidad social en que se encuentra. La finalidad es doble, tomar conciencia de la situación y diseñar el proceso para superarla. El tema aquí no es la adaptación, sino la crítica social efectiva que lleve a la superación de una problemática mediante la acción colectiva* (Corvalán, 1996, p. 4).

En este sentido ubico la intervención social realizada como de tipo “socio-análisis”, porque desde ella busca generar un cambio de las relaciones de opresión y dominación a través de acciones colectivas del movimiento indígena y social.

En relación al paradigma que orienta o da origen a la intervención social retomare los planeamientos sobre los paradigmas de lo social expuestos Corvalán (1996). Dicho autor plantea que los paradigmas constituyen un conjunto de explicaciones dadas por las ciencias sociales para encaminar a la sociedad hacia la tríada modernidad/modernización/progreso. Y Propone retomando Bajoit (1991 citado por Corvalán, 1996) 4 paradigmas de lo social: el paradigma integracionista, competitivo, de la alienación y del conflicto, plantea que estos paradigmas dan

origen a concepciones de intervención, por lo cual es necesario explorar sus fundamentos y ver sus consecuencias para la intervención social.

De acuerdo con los paradigmas planteados por Corvalán (1996), la intervención social realizada se ubica en el *paradigma del conflicto*, donde la sociedad es conceptualizada como un escenario de luchas sociales, lo que se acerca a la concepción del paradigma de la alienación, pero al mismo tiempo se aleja de éste ya que los actores protagonistas de los movimientos sociales no están definidos estructuralmente sino sobre la base de una subjetividad colectiva e intencional. La sociedad para Touraine es la confrontación de voluntades y asociaciones colectivas. Este paradigma constituye un intento por pensar lo social desde la sociedad civil, y no en buscar una explicación de ésta a través del Estado (Corvalán, 1996, p. 28).

Considerando que los propósitos planteados fueron fortalecer el movimiento indígena y movimiento social, partiendo del reconocimiento de la diversidad cultural, el análisis del contexto de las relaciones económicas, sociales y culturales y la historia, para potenciar la capacidad de las comunidades indígenas en especial las mujeres para que fueran sujetos históricos y políticos - entendidos en términos de Zemelman (1992 citado Rodríguez, 2013, p. 107), el primero, como aquel que tiene conciencia de su realidad, y el segundo, como el que logra influir en la transformación-, protagonistas de los planes de vida de sus comunidades, los cuales difieren de una perspectiva hegemónica de desarrollo o de un sistema socialista. También se buscó aportar a los movimientos sociales potenciando sus acciones frente a problemáticas como: patriarcado, capitalismo, conflicto armado, violencias, exclusión, racismo, para contribuir a la transformación integral hacia una sociedad justa e incluyente, en armonía y equilibrio con la naturaleza.

Algo muy importante a retomar de lo planteado por Corvalán (1996, p. 29), es que “El paradigma conflictualista, en el campo de la intervención social se diferencia de los otros tres presentados, puesto que, no se encuentra absolutamente anclado en una idea de modernidad, ni tampoco apuesta decididamente al progreso como referente principal: un movimiento social no es el creador de una sociedad más moderna o más avanzada que aquella que el mismo combate. “Es necesario reemplazar el tema del sobrepasamiento por el de la alternativa” (Touraine, 1978, p. 108 citado por Corvalán 1996).

Este planteamiento es significativo, dado que la intervención social realizada en el marco del movimiento indígena, plantea precisamente como un propósito central fortalecer los planes de vida de los pueblos indígenas. En este sentido se aleja de propuestas de intervención social que abogan por una sociedad más moderna, avanzada, desarrollada, o de mayor progreso.

Los planes de vida tienen como centro recuperar la armonía y el equilibrio con todos los seres de la naturaleza, para un “buen vivir”, porque los impulsos del desarrollo han generado una sobre explotación que amenaza la vida de todos los seres, lo que en palabras de Latouche (2007, p.115) corresponde a un “crecimiento económico que sobrepasa la capacidad de carga de la tierra”, agrega: “si los habitantes del mundo consumieran lo que los norteamericanos o el promedio de europeos consumen, los límites físicos del planeta se habrían rebasado ampliamente”.

Cuando se habla de recuperar, significa volver la mirada atrás porque para el pueblo nasa el “futuro” está en las enseñanzas heredadas por los mayores. Esto rompe con el discurso sobre el “progreso” que es parte fundamental del desarrollo, y se refiere a un crecimiento en un sentido evolutivo, por ello a las comunidades indígenas en diversos momentos históricos se les ha visto como obstáculos a este desarrollo, como “atrasadas” o ancladas en el pasado, como lo ilustra Escobar (1998) con uno de los documentos más influyentes de la época, realizado por un número de expertos congregados por Naciones Unidas con el objeto de diseñar políticas y medidas concretas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados:

*Hay un sentido en el que el proceso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos, las filosofías ancestrales deben ser erradicadas, las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse, los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda, muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1951, p. 15).*

En este sentido los planes de vida se enmarcan en un paradigma que advierte otros caminos como post desarrollo o el decrecimiento.

Para Escobar (2005) la idea del postdesarrollo se refiere a: a) la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del

desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.); b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la “economía política de la verdad” que define al régimen del desarrollo; c) por consiguiente, la necesidad de multiplicar centros y agente de producción de conocimientos -particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los “objetos” del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes-; d) dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo (como con la noción de “contra-labor”); y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo (Escobar, 2005).

Y, por otro lado, el decrecimiento no significa una regresión del bienestar. La mayoría de sabidurías han afirmado que la felicidad consiste en satisfacer un número juiciosamente limitado de necesidades. “Fomentar el decrecimiento significa en otros términos renunciar al imaginario económico, es decir a la creencia de que más es mejor. El bien y la felicidad se pueden conseguir fácilmente. Redescubrir la verdadera riqueza al desarrollar relaciones sociales en armonía en un ambiente sano” (Latouche, 2007, p. 70).

Finalmente quiero planear que la elección del paradigma del conflicto para la intervención social, obedece a un análisis crítico sobre otros paradigmas de intervención social aplicados a los pueblos indígenas.

Cuando propusieron la coordinación de los “Centros de Etnoeducación para Fortalecimiento del Plan de Vida Nasa”, realice una revisión sobre los enfoques de la educación en pueblos indígenas, y en específico en el Cauca. En este caso la elección de la educación popular y la pedagogía comunitaria como enfoque para centros de etnoeducación, partió del cuestionamiento y rechazo a paradigmas como el integracionista y de la alienación que durante varias décadas fueron predominantes en los pueblos indígenas.

El paradigma de integración, también denominado integracionista, se caracteriza en términos de Corvalán (1996), por una visión normativa y objetivadora de la sociedad, siendo su proyecto

social el nacionalismo, es decir, la concepción de un Estado-Nación regido por un cuerpo de leyes. A nivel simbólico se presupone la existencia de una cultura nacional, se insiste en el carácter unitario de la sociedad, por lo que la desviación, la heterogeneidad y la diversidad, aparecen como elementos poco deseables. “Mientras el Estado es conceptualizado como el agente central de integración, los marginales o desviados son los actores a integrar. Marginal o desviado es todo aquel que está fuera de la normatividad y/o beneficios materiales y simbólicos del sistema” (Corvalan, 1996, p. 15).

Dicho paradigma, fue especialmente agenciado por iglesias (católica y evangélica) e instituciones del Estado, este modelo tenía como propósito la asimilación, homogenización y modernización de las comunidades. Donde la escuela y el modelo de castellanización, fueron la herramienta principal para promover la integración de las comunidades indígenas al proyecto nacional desde la perspectiva del Estado. Este modelo de intervención social tuvo un impacto negativo, además de la pérdida considerable de la lengua nativa -nasa yuwe-, el alto analfabetismo, instauro sentimientos de inferioridad de los indígenas con respecto a los blancos o mestizos y de las mujeres indígenas con respecto a los hombres.

Por otra parte, también otro paradigma predominante en la década de los 60 y 70 fue el paradigma de la alienación, donde se evidencian los siguientes elementos:

1. La priorización de un grupo social sobre los otros actores de la sociedad (En este caso el proletario sobre el indígena).
2. El análisis social que se realiza es partidista en el sentido que privilegia el desenvolvimiento y la adquisición de poder del proletariado. En este caso se trata de promover que se fortalezca el partido comunista. Este análisis prioriza a un actor social y se distancia del "otro", (en este caso terrateniente) interpretando entre este otro y el proletariado un conflicto predefinido por la estructura.
3. Los actores sociales están predeterminados por la estructura, y su definición y posicionamiento no obedece necesariamente a procesos de subjetividad colectiva. Por ello la priorización a trabajar la conciencia de clase, se prioriza en este caso el discurso de "indigenismo de clase" (estructura de clase sobre identidad de grupo) y no se hace énfasis en las identidades de género.
4. El problema que se plantea el interventor social en esta perspectiva es la potenciación de la acción de un actor estructuralmente definido. La

intervención social privilegia la acción colectiva por sobre la individual y el proyecto colectivo no se enfoca en una perspectiva de inserción sino de confrontación (Corvalán, 1996, p. 27).

En estos años existe una fuerte relación en las comunidades indígenas con organizaciones como la ANUC, el partido comunista, el movimiento estudiantil, inspirados en corrientes ideológicas de izquierda o comunista. Estos grupos de “militantes” promovían alrededor de recuperación de tierras, un trabajo de “concientización”, orientado a hacer conciencia en los indígenas de su condición como grupos explotados, se buscaba generar una identidad de campesinos y/o proletariados más que de indígenas, ya que el supuesto principal es que se debía generar junto con otros sectores sociales una gran unidad bajo la consigna de luchas de clases para transformar la explotación y la alienación.

Mi principal crítica y rechazo a esta perspectiva de intervención social, además que desconocía la identidad cultural y no promovía la formación, organización y la reivindicación específica de los derechos de las mujeres, es que privilegia la reivindicación del derecho a la tierra, la formación política para concientizar sobre su identidad de clase y no plantea un cuestionamiento a los roles y relaciones tradicionales de género, y en su método las mujeres no tienen un lugar de liderazgo.

Contrario a lo expuesto desde el paradigma de alineación e integración, las preguntas que orientaron la intervención social en sus inicios fueron ¿cómo contribuir a descolonizar el pensamiento patriarcal, incorporado en la narrativa como parte de la cultura nasa? ¿Cómo promover transformaciones desde una perspectiva feminista, en un pueblo indígena con un fuerte e idealizado origen cultural? ¿Cómo generar transformaciones en las relaciones de poder desiguales sin que se perciba como impuesto desde el pensamiento occidental? ¿Cómo fortalecer la identidad étnica, los procesos de resistencia y a su vez la relación con otros pueblos y sectores sociales?

*Concepciones de intervención social.* La intervención social se organiza según Corvalán (1996), en cuatro paradigmas o matrices en el pensamiento social, a partir de las cuáles se pueden distinguir igual número de concepciones de intervención social: al paradigma social integracionista refiere una categoría de intervención- integracionista. Al paradigma social de la alineación- la

categoría militante. Al paradigma competitivo, la categoría de intervención es competitiva. Al paradigma del conflicto la categoría de intervención es movilizadora. Por otra parte, plantea 4 categorías para comparar las concepciones de intervención social: 1. “Necesidades” de la población receptora de las intervenciones, (objetivables/subjetivas). 2. Interpretación de los “receptores” (portadores/deficitarios). “Agentes” (sociedad civil/Estado) y 4. “Procesos” (acción individual/acción colectiva).

De acuerdo a lo planteado sobre las *concepciones de intervención social*, la intervención social realizada se enmarca en la concepción de intervención “*movilizadora*”.

*Las necesidades* que se plantean son subjetivas, entendidas como una expresión organizada de la reivindicación social de los pueblos indígenas, las mujeres nasas y el movimiento social. Por ello como se expuso anteriormente, en el marco de la intervención social se realizaron ejercicios como: diagnósticos participativos, construcción de agendas estratégicas, planes territoriales que expresaran las necesidades sentidas por las comunidades, las mujeres o las organizaciones sociales (Cumbre Agraria, Comisión Étnica), para promover acciones colectivas de exigibilidad ante el Estado y/o la organización comunitaria para la resolución autónoma de dichas necesidades.

En este sentido *los procesos* que se priorizan desde esta concepción de intervención social son las acciones colectivas, ya sean las acciones de mujeres, de los pueblos indígenas o las realizadas en unidad entre pueblos étnicos y/o con comunidades campesinas y sectores populares cuando se trata de la Cumbre Agraria Campesina Étnica y la Comisión Étnica. Según Corvalán (1996, p. 36) “los procesos se dan en términos de movilización de recursos humanos”, los cuales, pueden ser de acción individual o colectiva; entendida esta última como la movilización de recursos de un conjunto de individuos cuya intersubjetividad es limitada (lo que excluye por ejemplo a la familia), en torno a un conjunto reducido de objetivos. Estos objetivos han sido definidos por el grupo y su logro es en consecuencia colectivo (Corvala, 1996, p. 36).

En términos de *receptores de la intervención*, hablamos de las mujeres, los pueblos étnicos y los sectores populares, como sujetos sociales capaces de organizarse, de producir una lucha social, crear un movimiento social, tener sus planes de vida y/o un proyecto de sociedad

transformador. Especialmente el concepto de “Pueblo” se reivindica para posicionar la idea de sujeto colectivo el cual tiene un identidad y derechos colectivos. En algunos momentos se mencionan como “Pueblos en resistencia” para hacer mención a sus luchas históricas. Nunca se habla de marginales, pobres o beneficiarios, porque se considera que estos conceptos suponen incapacidad de acción y condición de objetos de la intervención social y no de sujetos.

Llamamos el "receptor de la intervención" al sujeto social, individual o colectivo que se identifica en un discurso de intervención social, y que protagoniza el problema que se intenta solucionar. Sobre las características del trabajo social en relación a las grandes teorías sociológicas, señala que “cada concepción de intervención social construye un sujeto receptor cuya especificidad va a determinar los contenidos y las expectativas de la intervención. “Nosotros hemos propuesto llamar a estos sujetos con dos adjetivos opuestos”: "deficitarios" y "portadores" (Bojart, 1983 Citado por Corvalán, 1996, p. 38).

Es de destacarse que en algunos momentos se utilizó el concepto de “sujetos excluidos” sobre todo cuando se habla en el marco de la Cumbre Agraria y la Comisión Étnica, para referirse a una historia común que los identifica, como pueblos o comunidades víctimas de procesos de exclusión por el Estado. Retomando a Touraine (1988) la concepción de un sujeto excluido “sirve para articular una acción colectiva: el grupo no se define aquí más por sus necesidades inmediatas de supervivencia; se considera como víctima, pero también reafirma su superioridad moral y defiende sus derechos que han sido pisoteados” (Touraine, 1988, p. 40).

Finalmente, sobre el agente de la intervención social, en este caso es la sociedad civil y específicamente el movimiento social. Ya que la intervención se enmarca en procesos de organización que hacen parte del movimiento social indígena como lo son el Proyecto Nasa, la ACIN, la ONIC y/o el movimiento social -Comisión Étnica y la Cumbre Agraria. Si bien este agente no es Estado, es de mencionar que organizaciones como ACIN, Proyecto Nasa, ONIC son entidades públicas de carácter especial y algunas veces los recursos para realizar las acciones fueron del Estado, no por ello se perdía la visión crítica y la autonomía, las acciones seguían enmarcadas en las apuestas que se tenía desde la organización. Según los paradigmas de los social, se han propuesto y diferenciado los agentes de la intervención “en torno a dos actores sociales

reificados para la modernización y el progreso de la sociedad: el Estado y la sociedad civil” (Corvalán, 1996, p. 38).

### **Reflexiones sobre la intervención y la participación política en el movimiento indígena**

Anteriormente se expuso la complejidad que representa el análisis de la experiencia de intervención social realizada en el marco del movimiento indígena y siendo parte en dicho movimiento social.

¿Las preguntas sobre las diferencias entre la intervención social y la participación?, ¿cómo se delimita y que implicaciones tiene? ¿En qué momento se realiza intervención social y en qué momento se actúa como líder social? ¿cómo perciben los otros la intervención realizada? ¿qué diferencia mi quehacer del de los líderes o lideresas? Son preguntas que confrontan, las respuestas seguramente provocaran otros cuestionamientos que sumaran al terreno de la intervención social.

En primera instancia podría plantear que la intervención social y la participación política son dos caras de la misma moneda, que no es fácil disociar. Esta respuesta resultaría un poco simple, sin embargo, tratare en esta dirección exponer algunos argumentos que podrían ser de utilidad para su posible comprensión.

Para empezar, las comunidades, líderes y lideresas del movimiento indígena y social, plantean poca empatía y cercanía con el concepto de intervención social, para muchos este concepto refiere a algo de afuera, que viene con el propósito de instalar o “imponer”, un proyecto, un discurso, un pensamiento. Esta resistencia, está asociada a la historia de colonización y neo-colonización que han vivido y viven los pueblos indígenas, lo cual ha sembrado cierta desconfianza con la institucionalidad externa, ya sea el Estado, las iglesias, partidos políticos o ONG, se podría decir que hay una afectación por intervenciones integracionistas o militanistas que hacen que sea así, además, no se puede olvidar que se trata de comunidades muy afectadas por el conflicto armado donde la desconfianza está instalada; a ello se suma, como ya se había planteado, que hay una mirada patriarcal en hombres y autoridades que causa prevención al discurso feminista. Esta

resistencia no significa que necesariamente no se acepte lo externo, si se considera viable para sus intereses, se permite con desconfianza “malicia indígena”.

En este sentido, cuando llega alguien externo y se le permite estar en el territorio, se utilizan conceptos como “acompañantes del proceso”, “solidarios”. En mi caso como ya lo había expuesto me llegaron a reconocer como alguien que era parte de la organización y lo expresaron de diversas maneras como: “Una hija adoptada del pueblo nasa, amiga de la organización, comunera, profe o como líder”.

Cuando llegue a la comunidad (muy joven) y empecé a coordinar los centros de etnoeducación en Toribio, la barrera se superó rápidamente, porque no me veían como alguien que venía a “intervenir” si no como alguien que venía “apoyar”, dado que la iniciativa era una estrategia de la organización y no respondía ni al Estado, ni iglesia, ni guerrilla, ni a una ONG, era una iniciativa que aportaba a su proceso de resistencia.

Cabe decir que en esos años al igual que no me identificaba como feminista, tampoco me presentaba como profesional que realizaba una intervención social. Simplemente planteaba que venía a aprender, a participar y contribuir a su plan de vida, para ser más fácilmente aceptada.

En este sentido, aunque tenía un rol como coordinadora del proceso de formación y reconocían que tenía un saber que venía de la formación académica el cual era valorado, además, me pedían que participara de sus actividades comunitarias y acciones colectivas, y de esta manera median el compromiso con el proyecto político. Por otra parte, la convivencia hizo que se tejieran lazos afectivos.

Así durante estos años si bien siempre tenía un rol como orientadora de los procesos educativos, también era parte de la comunidad, ya no se trataba entonces de intervenir para resolver necesidades externas, sino que era un “intervención social” planeada para atender las necesidades de una comunidad a la que pertenecía y en el marco de un proyecto político que compartía.

Quiero hacer énfasis que el *sentirme parte*, no cambiaba el hecho de que, al momento de planear y orientar los procesos, estos no fueran estudiados y revisadas a la luz de modelos teóricos,

pues las acciones eran intencionadas y desarrolladas desde una perspectiva política y metodología pensada e intencionada, que no siempre coincidían con los intereses planteados por líderes o autoridades del gobierno indígena.

Aunque no se nombraba como “intervención social”, si correspondía con ella, la cual partía de un análisis histórico del contexto social, político y cultural, un propósito de transformación, y aplicaba una metodología y proceso de evaluación permanente. Cabe decir que esta intervención social fue legitimada y complementada con el saber de mayores, mayores, líderes y lideresas, saber que correspondía a la experiencia y conocimientos de su cultura transmitidos desde oralidad. En ese sentido puedo afirmar que, en el proceso, la intervención se enriqueció en el dialogo intercultural.

Desde esta perspectiva es significativo el aporte de Rodríguez quien cita a Mosquera, Martínez y Belén (2010, p. 13 citado por Rodríguez, 2013, p. 100) para referirse al debate de la cultura en la intervención: “lo que se pone sobre la mesa es lo que implica la diversidad en los procesos de intervención, en otras palabras es preguntarse si la” “intervención social debe pensarse como diversa culturalmente -porque así son todas las personas que en ella vienen participando-, o si tiene que especializarse en las diversidades culturales”. Al respecto, los mismos autores afirman que la intervención social es fundamentalmente intercultural: las personas que se ven involucradas son portadoras de identidades que interactúan constantemente, influyendo y actualizando subjetividades.

Para comprender la interculturalidad en esta experiencia de intervención social fue necesario cuestionar de manera permanente ¿cómo promover la formación de sujetos políticos y procesos de movilización reconociendo las identidades colectivas de mujeres y hombres como parte del pueblo nasa? Y ¿Si los marcos teóricos, las metodologías y acciones eran coherentes con los propósitos planteados de des patriarcalización y descolonización?

Puedo decir que realizar la intervención social con pueblos étnicos ha significado desafíos constantes no solo a nivel conceptual, para superar la mirada colonizadora, patriarcal, e individualista que también se tiene interiorizada, pese a que definamos la intervención desde un marco teórico crítico de dichas prácticas.

Por otra parte, es importante analizar que no todas las acciones correspondían a la intervención social, habían muchas acciones que respondían simplemente a atender situaciones cotidianas o contingencias de la vida comunitaria, en este sentido realizaba acciones como prestar guardia, participar en una minga o trabajo comunitario, ayudar a una familia en una situación, participar de una reunión comunitaria, participar de un ritual, acompañar a la comunidad en la reconstrucción después de una afectación por el conflicto armado. Retomando a Castel (1995 citado por Rodríguez, 2013), son acciones que responden a la solidaridad existente como parte de la vida comunitaria denominadas como formas de solidaridad primarias.

Es de destacar para las comunidades indígenas, que estas acciones son muy importantes, considerando que en ellas ha existido poca presencia del Estado, y prima una forma de vida comunitaria donde existen fuertes lazos de solidaridad y se resuelven colectivamente necesidades. Además, tienen instancias (estructuradas) de justicia, de gobierno que cumplen la función del control, administración, de resolución de los conflictos y hay personas elegidas para atender las problemáticas que se presentan, estas personas son nombradas como autoridades que, por un periodo, cumplen una función de servicio-autoridad-pública. En cierta forma son comunidades que se “auto intervienen”. Sería importante desde las ciencias sociales profundizar el análisis sobre la intervención social que se realiza desde relaciones, estructuras de gobierno, que tienen otras perspectivas de justicia reconocidas y otras miradas sobre la colectividad.

Separar la participación política y la intervención social, no es algo fácil, en mi experiencia, además de que se cruzan constantemente, son complementarias.

Por ejemplo, ser elegida para representar como autoridad tradicional del Cabildo, es un logro que se alcanza desde la intervención social realizada en los centros de etnoeducación, son precisamente los jóvenes y mujeres de los Centros quienes proponen que los represente. En el cabildo si bien realizaba acciones particulares que respondían a ese lugar de representación política como la aplicación de justicia, entre otros que no eran propias de la intervención social, desde este espacio podía incidir y tomar decisiones que apuntaban a promover acciones colectivas frente a problemáticas ya identificadas y analizadas desde la intervención social, por ejemplo, desde este

escenario se promovió realizar un diagnóstico de tierras y acciones de recuperación de tierras, y se facilitó el acceso a la justicia a las mujeres, entre otras.

Asumir un rol de autoridad sin duda es distinto al rol al momento de la intervención social, sin embargo, se puede plantear que la intencionalidad política de generar cambios en relaciones de dominación, opresión o exclusión de mujeres y reivindicar los derechos colectivos de los pueblos, permanecía. Solo que el lugar de poder, el reconocimiento, las acciones, y alcances eran diferentes.

Considero así que la intervención social me condujo a participar políticamente en el movimiento indígena o social; por ejemplo, desde el reconocimiento al trabajo de intervención realizado fui delegada como vocera en negociaciones con Estado en las movilizaciones, lo cual claramente representa un ejercicio de “participación política”, pero también destaco que en estos espacios cumplía el rol de construir propuestas (técnicas y políticas) para sustentar las reivindicaciones y lograr la inclusión en la agenda pública, leyes o políticas públicas, esto implicaba tener un saber más allá de la experiencia, requería conocimientos teóricos, técnicos, en temas específicos como el funcionamiento de la institucionalidad, pero también implicaba una legitimidad política para hacerlo.

En este sentido durante varios años participe en decisiones internas de la comunidad del movimiento indígena y social, en congresos, asambleas, desde donde lograba incidir en las decisiones y mandatos, asumiendo un rol de liderazgo, estas acciones se enmarcan en la participación política. Es importante clarificar que no todas estas acciones hacen parte de la intervención social, pero permitieron un camino para ello.

Respecto a las diferencias entre mi ejercicio y el de los líderes o lideresas, no podría decir que se refiera solo a que mis acciones se hacen desde una perspectiva profesional y saber disciplinar, esto sería simplificar las diferencias, lo cual es más difícil ahora que varios líderes y lideras también son profesionales (en ciencias sociales y humanas). Tampoco puedo decir que sus acciones son diferentes porque son espontáneas, poco intencionadas, basadas solo en la experiencia, sin una reflexión teórica, esto sería desconocerlos, pues varios de ellos han sido

formados en los procesos educativos autónomos, en la Universidad Indígena o de manera colectiva y autodidacta han construido un amplio saber (teórico) para orientar sus acciones.

Es de resaltar que muchas acciones que ellos realizaban como las mías, fueron definidas de manera colectiva, reflexionadas, intencionadas con los mismos propósitos de transformación compartidos. Considero que muchos de ellos y ellas (no todos) realizan intervención social, sobre todo por que trabajan en organizaciones que están bastante estructuradas como la ACIN, CRIC, ONIC, desde las cuales atienden necesidades de sus pueblos y desarrollan sus planes de vida. O como plantearía Rodríguez (2013) realizan prácticas sociales, donde el concepto de práctica remite a los saberes de los colectivos que les permiten actuar en contextos específicos y que obedecen a la lógica de saberes que se han obtenido a partir de la experiencia y que posibilitan la actuación (Rodríguez, 2013).

Las diferencias más que definirse desde el sujeto que realiza la acción llámese profesional o no, líder o no, está en la intencionalidad, finalidades y organización de dichas acciones.

Para finalizar quedan otros interrogantes a abordar: ¿los y las líderes sociales realizan intervención social?, ¿la participación política y la intervención social desde la perspectiva de los movimientos sociales es similar? ¿cuáles son sus diferencias? ¿hay una forma de intervención social particular desde las estructuras de los gobiernos de los pueblos étnicos? ¿Como se entiende intervención intercultural en contextos de diversidad étnica dentro movimientos? Termino con estos interrogantes, para provocar que se continúe este análisis en posteriores estudios.

## **CAPÍTULO 6. CAMBIOS Y/O PERMANENCIAS EN LOS ROLES DE GÉNERO DE LAS MUJERES NASAS Y RELACIONES DE GÉNERO AL INTERIOR DEL MOVIMIENTO INDÍGENA**

Este capítulo se compone de tres partes, en la primera se exponen los cambios y/o permanencias respecto a los roles de las mujeres nasas en el Movimiento Indígena del Norte del Cauca a partir de 2005-2006, se identifican los principales que se ejercían en la década del 80, 90 y 2000 y los nuevos que asumen en la última década, evidenciando los cambios que se presentan y que se generan en sus relaciones familiares, comunitarias y la organización, así como los obstáculos y desafíos que les significan. En la segunda parte se plantean algunas reflexiones respecto a la participación de las mujeres en los diversos escenarios de representatividad. Y en la tercera parte se destacan los aportes que realizan las mujeres nasas con su participación y acciones colectivas a la agenda del movimiento indígena.

### **6. 1. Cambios y/o permanencias respecto a los roles de género**

Las mujeres nasas en el Movimiento Indígena del Norte del Cauca, desde el año 2005-2006, ejercen roles que se diferencian substancialmente de los que realizaban en las décadas de los 80, 90 y principios del 2000, en este periodo los roles que ejercían las mujeres eran principalmente: acompañar las mingas, asambleas y acciones colectivas, apoyar como secretarías, participar de las recuperaciones de tierras y marchas, motivar la creación de grupos de mujeres, ser maestras y promotoras de salud, liderar equipos de fútbol, Juntas de Acción Comunal, ser médicas tradicionales, parteras y pocas ejercen el rol de autoridad tradicional del Cabildo. A partir de los años 2005-2006, asumen nuevos roles como: liderar asambleas y reuniones, ser autoridades tradicionales del Cabildo, coordinar programas y proyectos económicos ambientales a nivel Zonal, ser consejeras de la ACIN y el CRIC, ser investigadoras, comunicadoras, dinamizadoras de los espacios de formación del proceso, ser guardias indígenas, liderar acciones colectivas, brindar apoyo psicosocial, ser alcaldesas, diputadas y concejales, participar de escenarios de relacionamiento con otros sectores sociales y en las negociaciones e interlocución con el Gobierno Nacional y/o actores armados y representar a la organización en escenarios internacionales. Se destaca este como un periodo de mayor presencia, representatividad y reconocimiento.

### 6. 1. 2. Roles ejercidos por las mujeres nasas en las décadas del 80, 90 e inicios del 2000

En las entrevistas y los diálogos en la Tulpa se plantean que, hasta principios de la década del 2000, las mujeres nasas participaban acompañando las acciones de la organización como mingas, asambleas y recuperaciones de tierras, entre otras. Su papel era “acompañar”, porque eran los hombres quienes lideraban. Acompañar significaba estar y ayudar con las tareas que se les asignara, como cocinar, ser secretarias, entre otras. Se destaca que las mujeres hacían presencia sin ser visibles y reconocidas<sup>96</sup>.

*“Como mujeres siempre se ha participado, pero no había esa posición, antes yo veía que las mujeres acompañaban a todos los encuentros, pero estaban allí como por separado y si había compañeras ejerciendo alguna tarea, no había como esa visibilidad, entonces se estaba más como sumisa a lo que dijeran los compañeros líderes<sup>97</sup>”.*

*“Cuando inicié a los a los catorce años me gustaba escribir mucho, tomar la asistencia, hacer el acta de reuniones, siempre ayudaba en eso, eso hacíamos las mujeres en ese entonces, recuerdo que las mujeres no se les preguntaba, no se le tenía en cuenta,<sup>98</sup>”.*

En el espacio de la Tulpa especialmente las Mayoras<sup>99</sup>, relatan que, en los años 80 y 90 las mujeres participaron en las recuperaciones de tierra de diversas maneras; una de ellas era ponerse al frente del ejército y policía con sus hijos para evitar las agresiones hacia los compañeros. De esta manera, el rol de *del cuidado a los otros*, que ha sido asignado históricamente a las mujeres en el patriarcado, el cual, es un sistema de dominación que subyace en todos los sistemas opresivos, está presente en cada interacción humana, afecta la dimensión psicológica y siempre está ligado a las estructuras de poder político y trasciende a los individuos (Instituto Andrea Wolf, 2021); fue una de las principales estrategias que favoreció las acciones del movimiento indígena. También mencionan que aportaban cocinando, prestando guardia y sembrando comida<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Acta de reunión para proyectar la agenda de la Tulpa Mujer y Territorio. Marzo, 2011.

<sup>97</sup> Primera entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio. 2013.

<sup>98</sup> Primera entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas. 2013.

<sup>99</sup> Mayoras se les denomina en el pueblo nasa a las mujeres que simbolizan conocimiento y sabiduría, es una forma de valorarlas, de darles un estatus.

<sup>100</sup> Acta Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: La participación de la mujer indígena. Marzo, 2011.

*“La primera recuperación, en el Resguardo de Munchique fue la finca la Aurora en los 80, fue muy dura porque vino la represión del ejército, empezaron a matar a la gente, pero nunca les tuvimos miedo. Desde allí, empezaron las mujeres a organizar: doña María, fue una mujer muy valiente, la finada Emilia también, ellas fueron las mujeres que se paraban duro frente al ejército y la policía, no dejaban que tocaran a los hombres, ellas se hacían adelante con los niños y echaban a los hombres atrás. Nosotras estábamos muchachas, participando en pasar el agua, cocinar, prestar guardia, sembrar comida, el trabajo de las mujeres se empeñaba en producir comida, yuca, plátano y así, lo que tocara<sup>101</sup>”.*

Es importante mencionar que desde la década de los 70 hasta la actualidad, las acciones de recuperación o liberación de tierras son parte fundamental de la lucha del Movimiento Indígena del Cauca y de su plataforma política (CNMH, 2012, p. 21). La lucha por la tierra se expresa como una lucha anticolonial, contra la asimilación y la explotación. La idea de “liberación de la tierra” no solamente consiste en recuperar el terreno, sino en rescatar y proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra. Es una apuesta desde la identidad y la tradición para oponerse y plantear alternativas al sistema moderno-capitalista, basado en la explotación de la naturaleza, la industrialización, la desigualdad y la acumulación de riqueza y apuntalado por la violencia (Vargas y Ariza, 2020).

Para el pueblo nasa de manera especial las acciones de recuperación de tierras tienen gran valor, ya que su identidad está estrechamente relacionada con el territorio, constantemente expresan: *“Se es nasa, porque se tiene sembrado el ombligo en el territorio. Nasa sin tierra o fuera de ella no vive feliz. Resistir es defender el territorio”*<sup>102</sup>. Por tanto, la participación de las mujeres en estas acciones, resulta fundamental para reafirmar la identidad étnica y sentido de pertenecía al movimiento indígena. De esta manera contribuyen a la pervivencia de su pueblo y aportan a su lucha política.

Es relevante mencionar que roles como cocinar y sembrar, que han sido tareas asignadas a la mujer nasa en la familia, en este periodo de surgimiento de la organización y de las acciones de recuperación de tierras, se extienden al espacio comunitario. Dichos roles son poco valorados, reconocidos y nombrados en la historia, se consideran como naturales o propios de la mujer.

<sup>101</sup> Primera entrevista a Carmen Ulcué - Resguardo de Munchique los Tigres, 2013.

<sup>102</sup> Observación participante en el Congreso regional del CRIC 2013 y asambleas comunitarias.

Después de la recuperación de tierras cuando se estaba creando la organización zonal, las mujeres con apoyo de asesores externos y líderes del CRIC, cumplieron el rol de motivar la creación de los grupos de mujeres en las veredas y la organización zonal de mujeres.

*Después de la recuperación había mucho machismo, los compañeros eran muy groseros, nos trataban mal, éramos humilladas, porque las mujeres éramos solamente para estar en la casa, cuidando los hijos, decían que no tenían que andar por ninguna parte, que los únicos que tenían derecho eran ellos. Aparece la compañera Graciela Bolaños y ella dijo: ¡No aquí ninguna mujer se va a quedar agachada, las mujeres hacemos parte de un proceso y no podemos dejar que seamos las últimas!, entonces empezamos a organizarnos, a llegar a los resguardos el Programa de la Mujer, que se creó en 1990 (Navia y Zambrano, 2013, p. 20).*

Promover la organización, la formación y la defensa de los derechos de la mujer nasa, es unas de las acciones destacadas en este periodo, las mujeres empiezan a cuestionar las relaciones de subordinación y violencias al interior de sus familias y comunidades, y crean un espacio propio dentro del movimiento indígena.

Otros de los roles principales ejercidos por las mujeres al inicio de la organización, fue ser promotoras de salud, maestras y liderar la creación de escuelas bilingües.

*“En ese tiempo, el finadito Palechor me dijo: “no se deje meter los dedos a la boca del Gobierno, conforme las escuelas en cada vereda y entre más cerca quede para ir nuestros hijos, mejor. Nosotros también tenemos el mismo derecho que los blancos”. Nosotras no nos dejamos meter el cuento, por eso lideramos y conformamos las escuelas bilingües en todas las veredas del resguardo y en otros resguardos<sup>103</sup>”.*

Estos roles aportaron de manera significativa para la revitalización de la lengua, la medicina y educación propia, que posteriormente se han denominado sistemas propios. Si bien, estos roles están asociados al cuidado de los otros y la transmisión de la cultura, que han sido históricamente roles asignados a la mujer, poco valorados en el sistema patriarcal, se destaca que en este momento

---

<sup>103</sup> Primera entrevista a Carmen Ulcué - Resguardo de Munchique los Tigres. 2013.

se empiezan a considerar un trabajo remunerado. Las mujeres plantean que estos fueron los primeros trabajos que realizaron fuera de la familia y les dio otro lugar en la comunidad.

Por otra parte, en las reflexiones de la Tulpa se habla de manera permanente del rol que han tenido las mujeres como parteras y médicas tradicionales, se relata que por años fueron las encargadas de ayudar en los partos que se realizaban en las casas y el cuidado de los enfermos. Sin embargo, llama la atención que en las reuniones y asambleas poco se las mencionan, generalmente se plantea que se va a consultar a “los mayores”. Este tema se reflexionó en la Tulpa y la Mayora Carmen Vitonás reconocida como sabia e investigadora desde la oralidad de la cosmovisión nasa, quien junto a su esposo Marco Yule ha escrito sobre cosmovisión nasa (Yule y Vitonas, 2010) expuso la siguiente reflexión:

*“Las médicas tradicionales o sabias siempre han existido, pero por la evangelización, la llegada de colonos y de los actores armados se ocultaron para no ser señaladas, perseguidas y hasta asesinadas<sup>104</sup>”.*

Vemos que en el pueblo nasa como en otras culturas y épocas las mujeres con conocimientos sobre el uso de las plantas y la espiritualidad son perseguidas y asesinadas. El poder patriarcal y colonial ha impuesto que este es un privilegio otorgado a los hombres.

*Las cacerías de brujas de la Europa medieval y de la Ilustración fueron una masacre sistemática de mujeres durante 300 años, un feminicidio. Las mujeres fueron asesinadas tanto físicamente como en su identidad, espíritu y rol social. Las mujeres representaban una amenaza para los poderes de la Iglesia y el Estado, y crucialmente para el desarrollo del capitalismo. Esto se debía a su importante papel en la sociedad, su conocimiento de la medicina y su conexión, tanto práctica como simbólica, con la naturaleza. El colonialismo extendió la caza de brujas por todo el mundo, utilizándola contra las comunidades indígenas, donde las garras del capitalismo, la Iglesia y el Estado querían controlar. En todas partes del mundo donde el capitalismo está acumulando tierras, propiedades y almas, la caza de brujas continúa hoy (Instituto Andrea Wolf, 2021. p. 12).*

---

<sup>104</sup> Primer Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: Identidad de la mujer nasa, 2010.

Quiero resaltar que en los encuentros de la Tulpa siempre había una médica tradicional encargada de los rituales o armonizaciones y cumplía un rol importante de orientación, lo que evidencia que este papel permanece, aunque silenciado<sup>105</sup>.

También las mujeres cuentan que en la década de los 90, empezaron a liderar en las Juntas de Acción Comunal y/o Comités de Padres de Familia en sus veredas, como una forma de participar del proceso comunitario. Varias mujeres mencionan que motivaron la creación de los equipos de fútbol femenino y de esta manera contribuyendo a romper los imaginarios respecto a lo que era permitido para las mujeres y posicionaron su derecho a la recreación<sup>106</sup>.

*“En los 90 cuando regresé de Bogotá, las mujeres no podían jugar fútbol, existía una resolución del Cabildo que lo prohibía, entonces yo empecé organizando con mis sobrinas; en ese entonces casi nos juetea<sup>107</sup>, nos iban a sancionar. Éramos muy criticadas, a mí me miraban raro, porque como yo no me había criado allí, tenía una mirada diferente, otros me veían como una vagabunda, porque me gustaba andar la calle y les contestaba: ¡ve y porque tengo que estar en la casa metida, a mí no me gusta y punto! Luego los hombres veían que nosotras donde íbamos ganábamos, entonces comenzaron a apoyar y el Cabildo también, esto sirvió para que vieran que las mujeres también teníamos derecho a salir y recrearnos<sup>108</sup>”.*

*“Mi primer cargo comunitario fue ser presidenta de la Asociación de padres, después secretaria de la Junta de Acción Comunal, de ahí me destituyeron, a mí casi siempre me han destituido de los cargos por irreverente”<sup>109</sup>.*

Respecto a la participación en los escenarios de decisión política, las mujeres cuentan que antes del año 2005 eran muy pocas las mujeres que llegaban a ocupar cargos de autoridades del Cabildo, mencionan como referentes a Carmen Ulcué y Ana Tulia Zapata<sup>110</sup>, porque fueron las primeras en ser gobernadoras y participar del Consejo Regional de Cauca -CRIC-<sup>111</sup>.

---

<sup>105</sup> Observación participante realizada en los espacios de Encuentro de la Tulpa de Mujer abordado para esta investigación.

<sup>106</sup> Acta Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: Participación de la mujer indígena, marzo, 2011.

<sup>107</sup> “Juetea” es una forma de sancionar, hace parte de las formas de aplicación de Justicia de los Cabildos indígenas.

<sup>108</sup> Primera entrevista a Celia Umenza-Resguardo de Tacueyó. 2013.

<sup>109</sup> Primera entrevista a Celia Umenza-Resguardo de Tacueyó. 2013.

<sup>110</sup> Ana Tulia Zapata fue de las primeras mujeres gobernadoras del Resguardo de Huellas-Caloto.

<sup>111</sup> Ana Tulia Zapata y Carmen Ulcué fueron reconocidas por este liderazgo en el Primer Encuentro de mujeres indígenas en resistencia por la pervivencia y autonomía de los pueblos. Tejiendo la memoria y la palabra. Junio 22 de 2011. Resguardo de Huellas - Caloto, Vereda Bodega Alta, Departamento del Cauca, Colombia.

En la entrevista a la mayora Carmen Ulcué plantea:

*“Un día yo estaba en la casa cuando llegaron 5 Mayores y dijeron: nosotros venimos a conversar a ver, si usted le sirve a la comunidad y es gobernadora. Entonces, yo me asusté: ¡No! ¡yo no puedo, ese trabajo es duro, hasta allá, no! Las mujeres en ese entonces no ocupamos esos cargos, entonces les dije: yo tengo que consultar con hijos y esposo. Esaú dijo: usted es la que decide. El hijo mayor dijo: usted tiene que consultar al Mayor. Entonces yo fui a donde el médico tradicional, él me dijo: usted va a trabajar muy bien, acéptelo<sup>112</sup>”.*

En este caso vemos que Carmen Ulcué, contó con el apoyo de su familia para ser autoridad, sin embargo, otras Mayoras relatan que ellas no ejercieron porque la decisión dependía del *permiso* de su esposo y en ese entonces se consideraba que su papel exclusivo era ser madre y esposa. Otras cuentan que por estar separadas no fueron elegidas o por ser evangélicas no lo aceptaron.

*“En el 2000 me propusieron para ser Capitana del Cabildo, en ese momento los liberales se dieron cuenta que era separada, entonces un líder muy importante se paró y dijo en público en toda la asamblea: ¡señores del movimiento cívico, ustedes con que moral van a gobernar, si su candidata es una mujer separada ¡Por ello no me dejaron ser Capitana! La comunidad en ese momento era muy moralista, evangélica, uno tenía que ser casado<sup>113</sup>”.*

*“A mí me propusieron para ser Gobernadora desde 2004 pero no acepté porque era evangélica y estar en el Cabildo me implica participar de rituales que no compartía<sup>114</sup>”.*

En estos relatos muestran diversas razones por las cuales las mujeres nasas no ejercían como autoridades tradicionales, en este periodo: 1. Se les había asignado el rol exclusivo de ser madres y cuidar la casa. 2. No eran autónomas para tomar decisiones, dependían de la decisión del hombre 3. Eran juzgadas por no tener esposo o separarse. 4. Las religiones limitaron su participación.

Estos argumentos que restringen el liderazgo de las mujeres nasas, expresan las relaciones de sometimiento y subordinación que viven, las cuales se analizan como el resultado de la

---

<sup>112</sup> Primera entrevista a Carmen Ulcué - Resguardo de Munchique los Tigres, 2013.

<sup>113</sup> Primera entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2013.

<sup>114</sup> Primera entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2013.

colonización y neo-colonización que han vivido y viven los pueblos indígenas en América, donde la religión católica y en las últimas décadas la religión evangélica, tienen fuerte incidencia, llegando a cambiar valores de su cultura como el idioma e imponiendo el patriarcado como sistema hegemónico.

Sobre la participación y los roles ejercidos por las mujeres nasas en este periodo de surgimiento del movimiento indígena, se puede afirmar: que, si bien las mujeres participan de los espacios y acciones colectivas como asambleas, marchas, mingas, recuperación de tierras entre otras, cumplen un papel secundario, “acompañan” realizando tareas que les asignan los hombres, ya que ellos son quienes lideran, y deciden. La voz de las mujeres es poco escuchada, como ellas plantean “siempre estaban presentes, pero invisibilizadas”.

Se destaca que los roles que ejercen las mujeres en el proceso organizativo como cocinar, sembrar, proteger a los hombres entre otros, que antes cumplían en sus familias se extienden a lo comunitario. Estos roles correspondientes al cuidado de los otros y la transmisión de los valores culturales, han sido asignados históricamente a las mujeres y son en la comunidad nasa como en otros contextos poco valorados y reconocidos. Es así que la forma en que el patriarcado ha definido los roles de género es parte de su opresión. Finalmente es de destacar que pese a la poca o nula valoración de estos roles, las mujeres nasas realizaron aportes significativos para la creación de la organización indígena regional- CRIC y zonal ACIN, las recuperaciones de tierras y revitalización de su cultura. Sin duda su participación en este periodo abre caminos para nuevas generaciones y deben ser contada en la historia.

### **6. 1. 3. Roles que ejercen las mujeres nasas a partir de los años 2005, 2006 al 2021**

A continuación, se plantean los roles que las mujeres nasa ejercen a partir de 2005 y 2006 en el movimiento indígena del Norte del Cauca y se comparte desde sus voces algunas reflexiones sobre lo que ha significado en sus relaciones de pareja, familiares y comunitarias, así como los desafíos y encrucijadas que enfrentan.

## Liderar las asambleas y reuniones

Uno de los principales cambios en la última década es que las mujeres nasas opinan, debaten, proponen y lideran en las asambleas y reuniones, algunas confrontan a los líderes por sus argumentos y prácticas de discriminación. Esto evidencia un cambio respecto al rol que venían ejerciendo en la organización, pasan de estar subordinadas a los hombres a tomar vocería e incidir en las decisiones, rompiendo la relación de poder que ha caracterizado los escenarios políticos de la organización, donde los hombres hablaban, decidían y las mujeres escuchaban y obedecían.

*“Muchos hombres creen que pueden mandar y las mujeres debemos obedecerles, creen que tienen la razón y son los únicos que hacen, a veces se roban nuestras ideas, por ejemplo, una mujer habla no se le presta atención, pero sale un hombre y lo propone entonces si se le da esa validez, hasta un aplauso; eso me ha provocado a ir rompiendo esos esquemas, de que aquí no es el hombre más que la mujer y hacerles entender que el proceso no es únicamente de machos.”<sup>115</sup>*

*“Yo desde que me formé y he venido participando del proceso, doy mi opinión y muchas veces debo contradecir lo que dicen los líderes, esto no les gusta porque están acostumbrados a que las mujeres les den la razón, a mí eso no me importa, yo ahora no me quedo callada, si no estoy de acuerdo”<sup>116</sup>*.

## Ser autoridad tradicional del Cabildo

En las entrevistas y diálogos de la Tulpa se destaca que a partir del 2006-2007, las mujeres empiezan asumir el cargo como autoridad en los cabildos, lo que les ha implicado tensiones, dado que es un lugar que han ocupado históricamente los hombres y hacerlo significa entrar en una disputa de poder con ellos. Destacan como dificultades la falta de apoyo de sus parejas y/o familias, manifiestan que son castigadas por atreverse a ejercer este rol y trastocar el orden establecido.<sup>117</sup>

*“Yo fui elegida en el 2006 como gobernadora suplente del Cabildo de Huellas y en el 2007 como principal, en el 2007 me proponen que continúe como gobernadora, no me lo esperaba, no sabía si me iba a costar la vida, pensaba en mis hijos, pero también sentía la*

<sup>115</sup> Primera entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas. 2013.

<sup>116</sup> Primera entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribío. 2013.

<sup>117</sup> Segundo Encuentro de la Tulpa Mujer y Territorio: La participación de la mujer indígena, marzo, 2011.

*presión de la gente, que decía: ¡hágale que usted es una berraca, no la vamos a dejar sola! ...Ser elegida dos veces de gobernadora, es algo nuevo y más aún que la comunidad reconozca que como mujer era capaz de enfrentar los actores armados, porque se ha pensado que los fuertes y valientes son ellos... Cuando fui Gobernadora lo más duro, fue el haberme sentido sola, porque mi hogar se estaba viniendo a pique, y me tocó asumir toda la responsabilidad, porque él me la soltó toda, por eso muchas mujeres que lideran se separan y otras prefieren no liderar para no quedarse solas”<sup>118</sup>.*

*“En el Proyecto Nasa a partir del 2005 empezaron las mujeres a ser elegidas como autoridades del Cabildo: Sarai Vitonás, María Eugenia Méndez, Alejandra Llano, Alicia Opocué, Dominga Mestizo, Luz Dary Pasú, entre otras, no era fácil, eran cuestionadas, si no estaban casadas, si se separaban, si se equivocaban les echaban toda la culpa, algunos en la comunidad decían que van a quitar maridos; pese a todo ello abrieron camino. Yo asumí como autoridad en el 2019, me eligieron como Neehnwesx<sup>119</sup> también en ese año la joven Cristina Bautista asumió en el resguardo de Tacueyó, lastimosamente fue asesinada por defender el territorio, eso fue muy duro, a mí me tocó confrontar a los actores armados, afortunadamente los espíritus me protegieron”<sup>120</sup>.*

El hecho que las mujeres empiecen a ejercer como autoridades del Cabildo representa un cambio significativo, porque años atrás no ejercían estos roles de representatividad en las estructuras del Gobierno Propio<sup>121</sup>. Sin embargo, se destacan que son fuertes y recurrentes los cuestionamientos machistas, ya sea por no estar casadas o por separarse y/o por asumir riesgos en un contexto de conflicto armado. Las mujeres que lideran y llegan a ejercer como autoridades enfrentan críticas y hasta violencias de sus parejas, familiares y comunidad, son juzgadas y/o castigadas por no cumplir el rol de -obedecer a los hombres y dedicarse a su familia- al que se supone están destinadas por ser mujeres. Ellas deciden trasgredir lo que se les ha impuesto como un “mandato cultural” y se atreven a salir del confinamiento doméstico que se les asigno, afrontando las consecuencias que esto les implica como estar solas o sin pareja.

### **Coordinar programas y/o tejidos a nivel Zonal**

En la última década las mujeres nasas están asumiendo cargos de coordinación de programas a nivel Zonal, se mencionan: Ana Deida Secué en el Tejido de Justicia y Armonía (2009-2013),

<sup>118</sup> Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: La participación de la mujer indígena, marzo, 2001.

<sup>119</sup> Neehnwesx se denomina en lengua nasa yuwe a las autoridades -políticas- ancestrales a partir del 2018.

<sup>120</sup> Segunda entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>121</sup> Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: La participación de la mujer indígena, marzo, 2011.

Rosalba Velazco en la Casa de Pensamiento (2011-2015), Ana María Ramos en el Programa de Familia (2011-2014), Celia Umenza en la Guardia Indígena (2009-2011), entre otras. Es un cambio significativo ya que años atrás las mujeres a nivel zonal solo coordinaban el Programa Mujer, desde estos espacios generan nuevas dinámicas e incluyen nuevos temas en la agenda del movimiento, los cuales se detallarán más adelante.

*“Yo fui la primera mujer en ser Coordinadora de Guardia de un resguardo y luego del equipo Zonal, muchos líderes no estaban de acuerdo que una mujer ocupara este espacio, algunos guardias decían que Celia era marimacho, que ahora si va hacer peor”<sup>122</sup>”.*

*“Siendo autoridad yo pensaba en que tenemos que arreglar la casa (territorio), para ejercer control, entonces me enfoqué en el tema de cosmovisión y Ley de Origen, hablaba con los Mayores, siempre me ha gustado investigar, eso me ayudó para la Coordinación Jurídica; después entre a coordinar el Tejido de Justicia y Armonía, estuve cuatro años”<sup>123</sup>”.*

### **Coordinar proyectos económicos y ambientales**

Las mujeres enfatizan que en la última década coordinan proyectos productivos y ambientales, lideran la parte administrativa en la organización, dinamizan procesos de formación sobre economía <sup>124</sup>. Y posicionan reflexiones y propuestas al respecto. Destacan que, a pesar de cumplir estos roles en la organización, aún no es valorada su contribución a la economía, subsistencia y pervivencia de su pueblo como se debería. Consideran que hay un avance en el sentido que en la actualidad participan de espacios e instancias de reflexión, decisión y planeación de la economía en sus territorios, contribuyendo a fortalecer el sistema económico ambiental propio desde su mirada como mujeres, pero manifiestan que todavía hay un gran camino por recorrer, precisamente porque la economía ha sido un ámbito asignado históricamente a los hombres y excluido para ellas<sup>125</sup>.

*“En el Proyecto Nasa<sup>126</sup> las mujeres lideran proyectos comunitarios de trucha, jugos, tiendas comunitarias, plantas medicinales y hacen parte de los cabildos económicos;*

<sup>122</sup> Primera entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2013.

<sup>123</sup> Segunda entrevista a Ana Deida Secue - Resguardo de Huellas, 2021.

<sup>124</sup> Escuela “Mujer, Territorio y Economía”, liderada por el Programa Mujer y Educación de la ACIN (2012-2014).

<sup>125</sup> Acta Tulpa de Mujer y Territorio. Temática: Economía Propia, 2013.

<sup>126</sup> Proyecto Nasa es el plan de vida que articula los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco. Municipio de Toribío, Departamento del Cauca.

*mujeres como Marleny Peteche, Ayde Pecupaque y Nancy Bravo se destacan en ello... Las mujeres son muy buenas administradoras, pero poco se visibiliza su aporte al sistema económico propio*<sup>127</sup>”

El ejercicio de las mujeres en estos espacios representa un gran cambio, porque décadas atrás su accionar estaba limitado a lo que se ha denominado *economía familiar* correspondiente al trabajo en la huerta, la cocina; y cuidado de familia. La llamada *economía comunitaria* que implica la administración de los proyectos productivos, la distribución de los recursos comunitarios, la asignación de las tierras para su usufructo, la comercialización, entre otros, lo realizan principalmente los hombres, a ellas las dejaban por fuera de estas acciones y de los debates y decisiones sobre la economía comunitaria. Afirman que las contribuciones realizadas a través del trabajo doméstico en sus familias o en las ciudades, el cuidado de las semillas y la huerta, las acciones para la conservación, entre otros, eran totalmente subvaloradas e invisibilizadas, así como sus aportes a la recuperación de tierras (Granada y Yalanda, 2013).

### **Ser consejeras de la ACIN y el CRIC**

En la última década las mujeres nasas están accediendo a los cargos de Consejería zonal y regional; en el año 2008 se eligió la primera mujer Consejería de la ACIN<sup>128</sup>, en el 2014 son elegidas tres consejeras<sup>129</sup> y por primera vez una mujer, Luz Eida Julicué asume el cargo de consejera mayor de ACIN o Thuthenas<sup>130</sup>; en el mismo año es elegida Emilsen Paz para representar la zona norte en la Consejería del CRIC<sup>131</sup>. Las mujeres reflexionan que esto lo logran porque incidieron en asambleas y congresos para que existiera una mayor participación de las mujeres, también por el apoyo de aliados externos, enfatizan que los líderes aceptaron con desconfianza, decían: *"vamos a ver si las mujeres pueden"*<sup>132</sup>. Mostraron resistencia al cambio.

<sup>127</sup> Segunda Entrevista Ana María Ramos (2021).

<sup>128</sup> Sara Ul, consejera de ACIN 2008-2010 del Resguardo de las Delicias.

<sup>129</sup> Luz Mila Campo del Resguardo Munchique los Tigres, Luz Marina Canas del Resguardo López Adentro, Luz Eida Julicué del Resguardo de Huellas, consejeras de ACIN 2014-2016.

<sup>130</sup> Thuthenas es la palabra en lengua nasa yuwe para designar el cargo de Consejería.

<sup>131</sup> Emilsen paz del Resguardo de Jámbalo. Consejera del CRIC 2015-2017.

<sup>132</sup> Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: La participación de la mujer indígena, marzo, 2001.

El hecho que las mujeres sean consejeras a nivel zonal y regional, es una transformación importante. En casi 30 años de la ACIN no había existido una mujer como presidenta y/o consejera mayor, y en 50 años del CRIC era la primera vez que se delegada a una mujer desde la zona Norte. Sin duda la incidencia de las mujeres fue decisiva para ello. La desconfianza por parte de los hombres se puede interpretar como el temor a perder el lugar privilegiado de poder que suponían le correspondía por el hecho de ser hombres.

### **Investigadoras, comunicadoras y dinamizadoras de los espacios de formación política**

En los últimos años las mujeres nasas están asumiendo el rol de investigadoras, lo cual es novedoso, porque quienes investigaban sobre el movimiento indígena eran principalmente académicos *externos*, ni los hombres y menos las mujeres nasas se consideraban como investigadoras. Desde 2010 las mujeres nasas empiezan a participar en proyectos de investigación, se destacan que en varios programas y/o tejidos de la organización se les incluyen para investigar temas como la situación de la mujeres, niños y niñas en el conflicto armado, educación, entre otros temas, y en el año 2012 se crea una escuela denominada “Escuela de tejedores y tejedoras del plan de vida” en la cual se forman mujeres de los diferentes resguardos en investigación.

Celia Umenza relata que participó como investigadora en temas como la violación de derechos de la mujeres y niños en el conflicto armado y la masacre del Ricardo Franco en el Resguardo de Tacueyó<sup>133</sup>. Por otra parte, Rosalba Velazco coordinadora de la Casa de Pensamiento -Centro de investigación de la ACIN-, junto a otras mujeres investigan sobre la participación de las mujeres, la paz, la minería y otros temas, los cuales se publican en la revista Señas de la ACIN. Al respecto de estas experiencias exponen que esto les permitió visibilizar la situación de las mujeres y aportar una nueva perspectiva, frente a temas fundamentales del plan de vida.<sup>134</sup>

Asimismo, se resalta que las mujeres ejercen en esta década el rol de comunicadoras liderando las radios comunitarias, la producción audiovisual y los escenarios de formación en el

<sup>133</sup> Primera entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2013.

<sup>134</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Temática: Participación política, 2011.

área. Puntualmente el Programa de la Mujer conformo un equipo de comunicación para realizar pedagogía sobre las violencias e historias de las mujeres<sup>135</sup>.

Por otra parte, las mujeres en esta última década dinamizan los procesos educativos autónomos de la organización: Ana María Ramos. (2001-2004), coordino las escuelas de: Animadores de la armonía familiar. Ana Deida Secué fue la primera mujer en coordinar la Escuela Jurídica Cristóbal Secué (2009-2010). Mónica Yalanda del Programa Mujer y Socorro Granda del Programa Educación coordinaron la escuela Mujer y Economía (2012-2014). La escuela de la Guardia Indígena la lideró Martha Tununbalá, Ana Deida Secué y Celia Umenza. (2013-2015). La escuela de Jóvenes y Adultos la Coordinó Maricela Lasso del Programa de Educación (2011-2015). la escuela de Tejedores del plan de vida la coordinó Rosalba Velazco y Alejandra Llano. (2013). Rosalba Velazco, Alejandra Llano y Emilsen Paz (2013), coordinaron la escuela Interétnica de mujeres y la escuela de Mujeres, Derechos y Paz la coordinaron Bertha y Emy Yonda con apoyo de la corporación Ensayos (2012-2014).<sup>136</sup>

Es importante resaltar el rol ejercido por las mujeres nasas en la educación, no solo como maestras como ya se expuso , si no liderando la formación política de la organización, ya que desde estos espacios propiciaron que al interior del movimiento se reconociera sus aportes a la historia, se cuestionaran prácticas e ideas misóginas heredadas del catolicismo que han justificado las violencias a las mujeres, niñas, niños, se analizaron los impactos del colonialismo y neo colonialismo para su identidad y motivaran relaciones con otros sectores sociales y movimientos.

### **Guardias indígenas**

En el año 2001 cuando se creó la guardia indígena, fue pensada para ser conformada por hombres, así lo definía una resolución bajo el argumento que esta implicaba acciones de fuerza y riesgo; no obstante, la autoridad del Resguardo de Tacueyó designó como Coordinadora a una mujer -Celia Umenza-, quien fue la primera coordinadora de guardias indígenas, esto posibilitó

---

<sup>135</sup> Observación participante del Encuentro de la Tulpa. Lo mencionan Ilse Navia y Mauselen Zambrano, Coordinadoras de Comunicación del Programa Mujer (2012).

<sup>136</sup> Esta información se obtiene por ser la Coordinadora General de Procesos educativos autónomos de la ACIN, 2010-2014.

que otras mujeres ingresaran ya que demostró capacidad para cumplir las funciones igual que los hombres, incluyendo las actividades físicas. También fue clave el apoyo de los capacitadores *externos* y el Coordinador General<sup>137</sup>.

*“Cuando se posicionó la guardia, todos los Gobernadores decidieron en Junta Directiva: que las mujeres no debíamos participar porque era peligroso, decían que las mujeres debíamos ocuparnos de los niños, hay resolución para ello... Fue algo discriminatorio, pero como allí estuvo toda la Junta Directiva de Tacueyó y el Gobernador les explicó entonces, dijeron: bueno pues ya a Celia no la podemos echar pa’ atrás, ella se ha aguantado hasta aquí, y me nombraron como la coordinadora en el resguardo”<sup>138</sup>.*

Las primeras mujeres guardias o Kiwe Thengnas<sup>139</sup>, tuvieron que enfrentar discriminación y violencias, porque era un espacio donde la mayoría eran hombres y se reproducían prácticas machistas y patriarcales. Estas mujeres guardias transgredieron el orden establecido al asumir un rol considerado para hombres, en términos de (Bluter 2002a, citada por Cortes, Duarte, Espitia, Moore, Prieto y Hinira, 2007, p, 133) escaparon del entramado normativo que ordena la reproducción de los referentes de feminidad a través de la repetición ritualizada de ciertos actos y comportamientos. Las mujeres guardias demostrando que podían participar de esta estrategia de resistencia, su presencia representa una ruptura con lo asignado a las mujeres en el movimiento Indígena y en la sociedad en general. Hoy la integran de hombres, mujeres, niños, niñas, jóvenes y mayores. El lema *Guardia somos todos* refleja esta diversidad.

*“En el 2001 participé en el primer encuentro de la Guardia Indígena, donde habían como cinco mil guardias; cuando van diciendo: ¡todos los coordinadores al frente! entonces pasaron los coordinadores, todos hombres altos, yo me sentía como una mosca en leche, yo era flaquita, pesaba como 52 kilos; entonces cuando salí y me presenté como Coordinadora del Resguardo de Tacueyó, lo que me hicieron fue silbarme, entonces, el Coordinador General dijo: ¡así en la Resolución este que las mujeres no participen de la guardia, hoy están participando y ella es la Coordinadora, se merece respeto!...Él me entregó casi unos 500 hombres, cuando yo entré a hacer fila y pasé a formar me dieron una palmada en el trasero y todos soltaron a reírse, entonces, yo les pregunté quien habían sido y nadie contestó, como estábamos en una cancha les dije: hasta que ustedes no me digan quien fue, vamos a dar vueltas; yo di las vueltas con ellos y lo bueno es que como yo jugaba fútbol tenía estado físico. Después uno dijo: discúlpeme fui yo”.*

<sup>137</sup> El Coordinador General de la Guardia de ACIN, Luis Acosta, Resguardo de Huellas, Caloto.

<sup>138</sup> Primera entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó. 2013.

<sup>139</sup> Kiwe Thengnas se denomina en lengua nasa yuwe a los guardias indígenas, traduce cuidadores del territorio.

*Los hombres guardia siempre nos trataron como que debíamos servirles, siempre dijeron: como aquí están las mujeres, entonces que cocinen, yo les decía: ¡no! yo aquí no voy a cocinar. Siempre en mi vida yo fui muy rebelde, otras compañeras si lo hacían; una vez de castigo ellos me dijeron: hoy cocina solo Celia, yo dije: ¡a bueno listo! yo cocino, y fui a cocinarles, ese día no sé si fue por aposta o no, pero se me quemó el sudado y les serví y les dije: hace el favor y se me comen todo y de ahí en adelante no me volvieron a mandar<sup>140</sup>”.*

### **Liderar acciones colectivas como mujeres**

Retomando a Eckstein (2001 citado por Rodríguez y Rubio, 2010), las acciones colectivas se refieren a una multiplicidad de acciones a través de las cuales la gente expresa su descontento ante condiciones de inequidad y exclusión, es decir, los esfuerzos de los que son política y económicamente débiles para resistirse por medio de modalidades no institucionalizadas a las condiciones que consideran injustas. En este caso vamos a referirnos a las acciones colectivas emprendidas por las mujeres nasas frente a lo que ellas consideran injusto por parte de la institucionalidad del Estado, los actores armados, como de sus propias autoridades y hombres de la comunidad.

En la Tulpa<sup>141</sup> se plantea que las mujeres siempre han participado de las acciones colectivas de la organización como marchas, mingas, liberación de tierras, control territorial, entre otras, pero en la última década, han liderado acciones colectivas de manera autónoma desde espacios como la Tulpa y Programa de la Mujer como: 1. El Primer encuentro de mujeres indígenas en resistencia por la pervivencia y autonomía de los pueblos” (2011), donde reconocieron el aporte de las mujeres al proceso, denunciaron y marcharon por primera vez en rechazo a las violencias ejercidas a las mujeres por los grupos armados. 2. La “Campaña mujeres tejedoras de vida, por la vida y la armonía en el territorio” en rechazo a la guerra y el asesinato de niños, niñas, mayores y mujeres en el conflicto armado (2012). 3. Marchas del 25 de noviembre para rechazar todas las formas de violencia contra las mujeres. 4. Rescate de niños y jóvenes reclutados por la Guerrilla. 5. Captura

---

<sup>140</sup> Primera entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2013.

<sup>141</sup> Reunión Tulpa Mujer y Territorio y Consejería, junio 2013.

y expulsión de actores armados que están afectando sus territorios (Ejército Nacional y Guerrilla).

6. La exigibilidad de justicia frente a un caso de violencia sexual cometido por un líder indígena.

Algunas reflexiones al respecto de estas acciones:

*“Las mujeres nasas siempre hemos participado en las acciones de la organización, hoy también, pero la diferencia es que lideramos algunas de estas acciones, por ejemplo: la captura de guerrilleros, rescate de niños y niñas reclutados, marchas en rechazo a la guerra, pero esto no lo hacen visibilizar, siempre son los compañeros líderes que se muestra”<sup>142</sup>.*

*“En Toribío especialmente las mujeres detuvieron a los guerrilleros que estaban hostigando cuando la comunidad realizaba acciones de control territorial en el sitio sagrado de Berlín exigiendo la salida de los militares, frustrando con ello una confrontación que podía dejar muchos heridos y muertos. Actuaron de manera colectiva y con lágrimas en los ojos desarmaron a estos actores y los entregaron a sus autoridades para ser sancionados”<sup>143</sup>.*

Tunubala, Velazco y Llano (2013, p. 79) describen la campaña del 2012:

*“Esta propuesta surge porque asesinaron dos niños de 7 y 14 años, una mujer embarazada y dos médicos tradicionales, esto motivo a que las mujeres de la Tulpa planteáramos una acción, esta se decide realizar en el marco de la negociación entre el Movimiento Indígena y el Gobierno Nacional, para que tanto los líderes como el Gobierno Nacional vieran la situación de las mujeres y niños-as en el conflicto armado. Diseñamos vallas con mensajes contra la guerra, las cuales se colocan en puntos estratégicos donde se ubican los grupos armados; se realizan recorridos y plantones. En estas acciones hay varios elementos simbólicos: como las vallas con el dibujo de una mujer que tiene un hijo en su vientre que se conecta con la tierra, como símbolo de vida. Llevamos un chumbe<sup>144</sup> gigante para detener los carros en la vía, se entregan flores-cartuchos, con el mensaje “que queremos los cartuchos de la vida y no de la muerte”.*

En un espacio de evaluación de estas acciones colectivas <sup>145</sup> las mujeres valoraron que participar de estas acciones les han permitido: visibilizar las violencias contra niños/niñas y mujeres, incidir y posicionarse con unas reivindicaciones particulares en el Movimiento Indígena y también fuera de él, empiezan a ser reconocidas por medios de comunicación, otros grupos y movimientos de mujeres. Destacan que al interior como colectivo les permitió ganar confianza,

<sup>142</sup> Segunda entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>143</sup> Segunda entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2021.

<sup>144</sup> Chumbe es un tejido que realizan las mujeres indígenas para cuidarse ellas y sus hijos recién nacidos.

<sup>145</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio: Evaluación de la de las acciones colectivas, 2013.

sentirse más unidas y afirmar que juntas pueden lograr mucho más que por separado. Plantean que durante la preparación de estas acciones se presentaron conflictos y lograron solucionarlos priorizando los objetivos propuestos que para cada una eran de gran importancia.

Las acciones colectivas lideradas por las mujeres nasas representan una transformación, ya que su rol antes era acompañar las acciones lideradas por hombres que reivindicaban derechos colectivos como pueblos indígenas, ahora lideran acciones reivindicando sus derechos como mujeres, posicionándose como un sujeto político en la organización y también fuera de ella.

Las mujeres nasas que participan y lideran las acciones colectivas, si bien se reconocen como parte del Movimiento Indígena, motivan la creación de un movimiento de mujeres indígenas con autonomía y reivindicaciones particulares. Por su parte resaltan que liderar estas acciones les ha permitido tejer afectos y solidaridades entre ellas, resolver conflictos para seguir actuando unidas, posicionado su voz, demandas y símbolos que ahora las identifica dentro y fuera del movimiento indígena. También destacan que como mujeres indígenas tejen relaciones y participan en acciones colectivas como congresos, marchas, plantones y tomas con mujeres de otros sectores sociales, campesinas, afros, populares y feministas, especialmente del departamento del Cauca, para reivindicar sus derechos como mujeres y posicionar sus propuestas de paz, que van más allá de los derechos colectivos como pueblos indígenas y de la propuesta de paz como movimiento indígena. En este sentido manifiestan que se identifican y forman parte del “movimiento social de mujeres del Cauca”, sin que ello signifique perder su identidad como mujeres nasas<sup>146</sup>.

De acuerdo a lo que expresan sobre la transformación que han vivido de manera individual y colectiva al liderar acciones colectivas como mujeres nasas entre ellas y con mujeres de otros sectores, se puede plantear que a través de estas acciones construyen una identidad colectiva “movimiento mujeres”, entendiendo la identidad colectiva en términos de (Polleta y Jasper 2001 citado por Rodríguez y Rubio, 2010, p. 46) como la “conexión cognitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad más amplia”, en otros términos, la “percepción de un estatus o relación compartida -imaginada o experimentada-, que se expresa en materiales culturales (nombres, narrativas, símbolos, estilos verbales, rituales, ropa, entre otros), que puede ser

---

<sup>146</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio: Evaluación de la de las acciones colectivas, 2013.

construida por personas que no hacen parte de un grupo -quienes luchan por ser aceptados-, y que no implican obligatoriamente el cálculo racional para la evaluación de elecciones que supone el interés que las impulsa”.

En este caso la comunidad más amplia a la que hacen mención es el movimiento de mujeres, del cual se sienten parte y consideran importante porque les permite reivindicar sus derechos como mujeres y encontrarse con otras con quienes comparten ideas, vivencias y sueños comunes. Reconociendo que la opresión y las violencias no la viven solo las mujeres indígenas -nasas- si no muchas mujeres en el país, ya que se trata de un problema estructural producto de la colonización, el patriarcado, el capitalismo y el conflicto armado que se vive el país. Retomando a Rodríguez y Rubio (2010), la acción colectiva implica la combinación de factores personales, estructurales y de acción, sobre los cuales se construye identidad colectiva (que implica ser reconocido, reconocer a otros y construir una pluralidad).

### **Brindar apoyo psicosocial y fortalecer redes para afrontar el conflicto armado**

Las mujeres comparten en la Tulpa que en los momentos que se agudiza el conflicto armado en los resguardos realizan acompañamiento y crean redes para fortalecer la capacidad de contención y afrontamiento, y contribuir a la recuperación o restablecimiento de la armonía en la comunidad. Tunubala, Velazco y Llano (2013) relatan casos como la explosión de la Chiva Bomba en el municipio de Toribío en el año 2010, donde acompañaron a las mujeres víctimas para ayudar a resolver los conflictos que se generan después de esta acción. También menciona que se están capacitando como promotoras psico-culturales<sup>147</sup> para aportar en la sanación de sus comunidades<sup>148</sup>. De esta manera, las mujeres cumplen el rol de *cuidadoras* a nivel comunitario como lo han hecho en sus familias. Este es un rol que cobra gran importancia en el contexto del Norte del Cauca afectado por el conflicto armado.

---

<sup>147</sup> La formación como promotoras psico-culturales fue un proceso de formación liderado por el Programa Mujer.

<sup>148</sup> Acta 4 Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la paz, 2013.

## Alcaldesas, diputadas, concejales y senadora

Las mujeres nasas en el Norte del Cauca en los últimos años están ocupando cargos de elección popular en los Consejos de los Resguardos de Toribío, Jámalo y Huellas. En el 2018 Florilba Trochez<sup>149</sup> es la primera alcaldesa en la zona Norte y Rosalba Ipia en el 2020 es la primera diputada del Cauca y Aida Quilcué en el 2021 la primera senadora nasa. Si bien están incursionando en los escenarios electorales, lo cual es un camino nuevo para ellas, se destaca que los hombres vienen participando desde 1991 a partir de la Nueva Constitución Política. Esto es un cambio importante para las mujeres pues la *representación política* ha sido un privilegio de los hombres en el pueblo nasa como en la sociedad colombiana.

*“Me acuerdo que con otro líder empezamos a pensar en el 2013 ¿al Concejo que mujer proponemos? Se eligió una compañera, yo hablaba con ella y le decía: tú debes hacer un buen trabajo para que siga otra mujer y así podemos fortalecernos...Yo también he venido participando, fui candidata a la Asamblea Departamental no quedé, pero se sacó buena votación y ahora soy del Comité Departamental del Movimiento Alternativo Indígena y Social-MAIS”<sup>150</sup>.*

## Participación en escenarios de relacionamiento con otros sectores sociales

En la Tulpa se menciona que varias mujeres están participando en escenarios de confluencia con otros sectores sociales como: el Consejo interétnico del Norte del Cauca<sup>151</sup>, la Minga social y Comunitaria<sup>152</sup>, el Congreso de los Pueblos<sup>153</sup>, Cumbre Agraria<sup>154</sup> y Escenarios de Confluencias por la paz<sup>155</sup>, entre otros. Ana Deida Secué es una de las mujeres destacadas en este relacionamiento, ella relata que participó en el Equipo de paz de la ACIN (2012) delegada por las mujeres de la Tulpa; luego lidero el Consejo Interétnico del Norte del Cauca y fue vocera del

---

<sup>149</sup> Alcaldía de Jámalo.

<sup>150</sup> Segunda entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2021.

<sup>151</sup> Consejo Interétnico del Norte del Cauca, es un espacio en el cual participan organizaciones como ACON Asociación de Consejos Comunitarios del Norte de Cauca, FENSUAGRO y ANUC organizaciones campesinas.

<sup>152</sup> Escenario de confluencia de organizaciones indígenas y populares motivado el desde 2008 y que lidera movilizaciones en el país.

<sup>153</sup> Congreso de los Pueblos, plataforma de organizaciones sociales y populares a nivel nacional, creada en el 2010.

<sup>154</sup> Escenario de coordinación y movilización nacional de organizaciones indígenas, afros, campesinas y populares creada en el 2014.

<sup>155</sup> Se refiere a las iniciativas de paz a nivel nacional surgidas especialmente en el marco del proceso de paz entre el Gobierno Nacional y la guerrilla de la FARC, y la Mesa de negociación con el ELN.

Congreso de los Pueblos. Y en los últimos años hace parte del equipo político del CRIC que genera alianzas con otros sectores en el Sur Occidente y el país. Desde estos escenarios motiva acciones colectivas, posiciona las propuestas tejidas con las mujeres y aporta a la resolución de conflictos interétnicos<sup>156</sup>”.

En las reflexiones de la Tulpa<sup>157</sup> también mencionan otras mujeres como Rosalba Velazco, Ana María Ramos, Emilsen Paz, Luz Eida Julicué, Aida Quilcué, Celia Umenza, Martha Tunubalá, Alejandra Llano, entre otras, que participan aportando a la construcción de propuestas que trasciendan la reivindicación de derechos como mujeres y pueblos indígenas hacia reivindicaciones sociales más amplias de construcción de paz y de país.

También se resalta que las mujeres fueron las primeras en promover la Escuela Interétnica para la juntanza entre mujeres afros y campesinas del Cauca<sup>158</sup>. En esta escuela las mujeres compartieron sus experiencias de defensa del territorio, por ejemplo, frente a la minería y cultivos de uso ilícito porque eran realidades que compartían, también construyeron propuestas para la paz y compartieron sus experiencias de liderazgo. De esta manera, las mujeres abrieron un camino en el movimiento para el relacionamiento con otros sectores y movimientos<sup>159</sup>.

### **Representar en espacios internacionales**

En la última década las mujeres vienen representando la organización en eventos internacionales, tanto en escenarios de mujeres como espacios más amplios para denunciar la violación de derechos a los Pueblos Indígenas en Colombia y dar a conocer las propuestas e iniciativas de paz del Movimiento Indígena. Esto representa un gran cambio pues anteriormente eran los hombres los que viajaban, a las mujeres no las delegaban porque no se veía bien que viajaran solas o con otros hombres que no fuera su esposo. Las mujeres que han vivido la experiencia plantean:

---

<sup>156</sup> Retomado de la segunda entrevista realizada a Ana Deida Secue, 2021.

<sup>157</sup> Acta 5 Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la participación política de las mujeres, 2013.

<sup>158</sup> Escuela Interétnica de Mujeres del Norte del Cauca (2012-2013). Cabe destacar mujeres como Francia Márquez, las organizaciones de las mujeres Negras de Norte del Cauca y campesinas de Inza participaron de dicho proceso.

<sup>159</sup> Esta información se obtiene por ser la Coordinadora General de Procesos educativos autónomos de la ACIN, 2010-2014.

*“Yo he estado en Guatemala representando y si de pronto nos han dado esos espacios, han sido las mismas compañeras, no porque lo diga un consejero, hay como independencia”<sup>160</sup>.*

*“Yo fui delegada para hablar en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, fui la primera mujer indígena de Colombia en intervenir en este espacio”<sup>161</sup>.*

*“Estuve en una gira internacional, denunciando los atropellos a los pueblos indígenas y las contribuciones de las mujeres a la paz. En esas representaciones hay mucha acogida de la mujer indígena... Si bien algunas mujeres hemos sido delegadas para representar a la organización fuera del país, muchas veces los líderes lo hacen para responder a las condiciones de las ONG que apoyan, porque son ellas que piden que nos deleguen”<sup>162</sup>.*

*“Las mujeres de la ACIN participamos en el Encuentro Continental de Pueblos de Abya Ayala y de Mujeres Indígenas, en este encuentro incidimos en temas fundamentales sobre acceso a la justicia a las mujeres, socializamos las rutas de atención que hemos construido y también incidimos frente temas como la educación, salud y economía de las mujeres”<sup>163</sup>.*

La participación de las mujeres nasas en estos espacios refleja pasos importantes. 1. Las mujeres han tejido redes con otras organizaciones y/o mujeres indígenas del continente, ampliando su visión. 2. Han ganado autonomía dentro del movimiento. 3. Las Organizaciones cooperantes son aliadas de su participación. Esta es una de las transformaciones más visible que se presenta en el Movimiento Indígena del Cauca, tras la participación de las mujeres Nasas en la última década.

### **Participar de las negociaciones con el Gobierno Nacional y actores armados**

En cuanto a los escenarios de negociación e interlocución con el Gobierno Nacional como mingas y mesas de concertación a nivel regional y nacional, plantean que algunas mujeres participan en temas como paz, educación y tierras, entre otros. Se exponen que se han delegado mujeres como: Ana Deida Secué, Emilsen Paz, Rosalba Ipia, Rosalba Velazco, Aida Quilcue, las

---

<sup>160</sup> Primera entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2013.

<sup>161</sup> Segunda entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó. Relata su experiencia en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas el 21 octubre 2021.

<sup>162</sup> Segunda entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2021.

<sup>163</sup> Encuentro Continental de Pueblos de Aby Ayala y de Mujeres Indígenas, 2013.

cuales han contribuido en acuerdos para garantizar los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, algunos líderes muestran resistencia a esta participación<sup>164</sup>.

*“En las negociaciones con el Gobierno Nacional, yo creo que siempre hemos estado, pero siempre los que salen a protagonizar son los hombres; hay muchas compañeras que dan unos aportes muy buenos, pero no les dan ese reconocimiento...siempre no deja de haber una barrerita de los hombres. En estos espacios han sido más los líderes hombres los que representan a la organización, de pronto nos creen incapaces para la interlocución”<sup>165</sup>.*

La participación de las mujeres en los escenarios de negociación con el Gobierno ha sido en los últimos años más visible, pero aún sigue siendo mayor la presencia de los hombres. Los líderes muestran resistencia al ingreso de las mujeres porque no aceptan compartir estos escenarios que han considerado como propios, hay temor a perder el reconocimiento que han obtenido por ser quienes exigen y negocian los derechos de su pueblo ante los gobiernos.

Frente a los espacios de diálogos humanitarios con grupos armados, especialmente la guerrilla de la FARC que por décadas hizo presencia en el territorio, se destaca que solo hace algunos años participan las mujeres, principalmente cuando son autoridades.

*“A los diálogos humanitarios con la guerrilla nosotras participamos cuando somos autoridades, nos ha tocado exigirles que salgan del territorio o exigirles que den información sobre asesinatos. A mí me tocó por ejemplo el caso de Cristina Bautista, fue lo más duro”<sup>166</sup>.*

Las negociaciones con el Gobierno e interlocuciones con grupos armados han sido roles que históricamente han ejercido los hombres, se ha concebido que estas concertaciones políticas, son un *diálogo entre hombres*, donde son los líderes indígenas, funcionarios del gobierno y/o comandantes de las guerrillas que tienen la vocería. Se consideraba que las mujeres no tenían capacidad y no debían hacerlo como “protección”. El hecho que las mujeres los estén asumiendo genera una disputa de poder al interior del Movimiento Indígena.

---

<sup>164</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Temática: Participación política, 2013.

<sup>165</sup> Segunda entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>166</sup> Segunda entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribío, 2021.

## Reflexiones sobre los cambios y permanencias de roles y relaciones de género

Las mujeres reconocen que asumir nuevos roles en la organización significó un cambio en sus vidas, las relaciones entre mujeres, hombres, y su valoración en el movimiento indígena y fuera de él. Destacan que ahora son más seguras, autónomas y solidarias entre mujeres.

*“Creo que hemos perdido el miedo, de hablar, de participar, de liderar, de decidir, ya nos dimos cuenta que somos capaces y lo hacemos mejor si lo hacemos juntas”<sup>167</sup>.*

*“Antes entre mujeres nos criticábamos mucho, preferíamos nombrar a los hombres, ahora planeamos estrategias para que cualquiera de nosotras ocupe espacios en la organización, porque somos conscientes, que los espacios que se ganan nos benefician a todas”<sup>168</sup>.*

Por otra parte, exponen que asumir estos roles significó ser más reconocidas en el Movimiento Indígena y a nivel externo.

*“Ahora, no soy autoridad, pero piden que ayude al Cabildo, me consultan, para resolver los conflictos graves como feminicidios, homicidios. Me convocan para ser parte de los Comités de autoridades y Mayores, recuerdo que antes yo decía que en ese espacio había muy pocas mujeres y reclamaba la participación y hoy me tienen en cuenta, igual que otros líderes”<sup>169</sup>.*

*“A mí me llaman de los medios de comunicación cuando pasa algo en el territorio sobre todo con las mujeres, también me llaman de otras organizaciones, en asambleas, siempre me piden mi opinión y esperan cual es mi posición”<sup>170</sup>.*

En relación con los líderes hombres, plantean que algunos han cambiado y hoy las apoyan y valoran los espacios que han construido. Otros las siguen viendo como una amenaza porque les disputan lugares de poder que antes eran exclusivos para ellos, además, porque les confrontan privilegios y prácticas que eran incuestionables.

*“Por el machismo hay dificultades, el hombre siempre tiene el ego de que soy hombre y soy más. Pero también ha sido muy bueno ir hablando con ellos y compartiéndoles las*

<sup>167</sup> Segunda Entrevista Celia Umenza - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>168</sup> Segunda entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>169</sup> Segunda entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>170</sup> Primera entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2013.

*experiencias y puedo decir que no todos, pero ya apoyan el trabajo que hacemos... Hay unos líderes, que quieren que nosotras no hablemos, pero yo los entiendo, porque viene de una familia criados así, entonces no va hacer fácil cambiarles el pensamiento”<sup>171</sup>.*

Las mujeres afirman que, vivir estos cambios no significan que la discriminación y desigualdad se haya superado, ni que exista la complementariedad y paridad que se quiere”<sup>172</sup>.

*“Yo diría que no hay una equidad, porque uno ve que dentro de lo laboral hay diferencias, las mujeres aparte de ejercer sus funciones de trabajo ejercen otras y no se les reconoce. El sueldo de un hombre se discute, el de una mujer no, como que, nómbrela ahí, no importa, en cambio en el hombre siempre se está mirando cuanto será que se le va a pagar a él”<sup>173</sup>.*

*“Las mujeres indígenas hemos ganado espacios, traduciéndose en acceso a cargos que antes no era posible, pero para lograr una representación debemos esforzarnos más que ellos”<sup>174</sup>.*

Las mujeres nasas valoran el camino recorrido y los logros alcanzados, pero consideran que todavía hay pasos que hacen falta dar para lograr lo que se quiere, reconocen que no es tarea fácil deconstruir lo aprendido, interiorizado e impuesto. Es un gran desafío transformar las miradas arraigadas sobre los roles de género que por tantos años ha existido y naturalizado.

En las reflexiones que hacen las mujeres respecto a su participación y roles en la organización, muestran cambios significativos, ellas no solo están presentes, acompañan y apoyan, como lo han realizado décadas anteriores, sino que en los últimos años alzan sus voces, lideran procesos, y disputan lugares de poder asignados a los hombres. Es mayor su reconocimiento al interior del Movimiento Indígena, así como su visibilidad en la sociedad. Se posicionan en las estructuras del Gobierno Propio, la institucionalidad estatal y el movimiento social convirtiéndose en un nuevo sujeto político, que contribuye a la agenda y acción política del Movimiento Indígena.

Los nuevos roles que ejercen las mujeres nasas en la organización generan una ruptura con el ideal de la mujer del patriarcado, que las encasillaba en el rol de madre, esposa y acompañante

---

<sup>171</sup> Primera entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribío, 2013.

<sup>172</sup> Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio. Temática: La participación de la mujer indígena, 2011.

<sup>173</sup> Primera Entrevista Ana Deida Secue - Resguardo de Huellas, 2013.

<sup>174</sup> Primera Entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Huellas, 2013.

del proceso organizativo, movilizandolos nuevos imaginarios en la comunidad, generando cambios en las relaciones de poder, ampliando la agenda del Movimiento Indígena y proponiendo otros referentes para las futuras generaciones. Los roles asumidos décadas atrás como ser cocineras, maestras, promotoras en salud, secretarias, acompañar la liberación de tierras, las mingas, la siembra de comida, aún persisten. Estos roles relacionados con el cuidado de los otros y la transmisión de los valores culturales siguen siendo significativos, extendiéndose a lo comunitario, pero ya no son los únicos y principales.

Lograr el reconocimiento que han obtenido las mujeres nasas en el Movimiento Indígena, les ha implicado superar obstáculos generados por el conflicto armado, el racismo, el colonialismo de la sociedad -dominante-, el patriarcado y las ideas esencialistas que se han interiorizado como propias de su cultura. También aquellos generados por el capitalismo, ya que retomando las palabras de Gargallo (2012, p. 127) “El capitalismo, en tanto sistema económico-social, es sustancial al sexismo y al racismo, en tanto despliega el carácter represivo de su poder contra los cuerpos de las mujeres y los pueblos colonizados para garantizarse la producción de la fuerza de trabajo”.

## **6. 2. La participación de las mujeres nasas en los escenarios de representatividad**

Como se planteó anteriormente las mujeres nasas en las últimas décadas han logrado espacios de representatividad en esferas públicas del poder, ámbitos de los que antes estaban excluidas, hoy ocupan escenarios como: 1. Las estructuras del Gobierno Propio, en estos espacios ejercen como autoridades Tradicionales de los cabildos, participan de los Comités de exgobernadores y Mayores, Coordinan Programas o Tejidos de las estructuras locales, zonales y regionales, ejercen como Consejeras de la ACIN - CRIC. 2. Institucionalidad del Gobierno Estatal, en este espacio llegan a ocupar cargos en el concejo, asamblea departamentales y senado. 3. En el movimiento social, son delegadas como voceras en el Consejo Interétnico del Norte del Cauca, la Minga social y Comunitaria, el Congreso de los Pueblos, Cumbre Agraria y Confluencias por la paz. 4. Escenarios de incidencia internacional, representando en encuentros continentales de pueblos indígenas, encuentros internacionales de mujeres, tribunales internacionales, entre otros.

La presencia inclusión y representación en estos escenarios son una muestra del reconocimiento logrado al interior del Movimiento Indígena y a nivel externo.

A continuación, se plantean algunas reflexiones respecto a su participación en estos escenarios:

### **La participación y representatividad es resultado de sus luchas individuales y colectivas**

Las mujeres reconocen que ellas y quienes las antecedieron han ayudado a abrir caminos, desafiando obstáculos como: la falta de apoyo de sus parejas y familias, los cuestionamientos de la comunidad por no cumplir criterios como ser casadas o madres, los juicios de otros líderes que no las consideraban preparadas y los temores surgidos al pensar están abandonando su familia, renunciando a ser buenas mujeres y cumplir a sus comunidades.

Destacan que las acciones colectivas que han liderada como mujeres, la incidencia en los espacios de decisión como congresos, su participación en la orientación de los procesos educativos de la organización y sobre todo los espacios propios de reflexión que han construido fueron determinantes para que las mujeres llegaran a ocupar estos cargos de representación, los cuales valoran como un gran paso en el camino hacia una real complementariedad y paridad.

También destacan que el apoyo de *mujeres externas*, denominadas *solidarias* como: Graciela Bolaños, Janet Lozano, Socorro Granda, Andrea Anaya, Alejandra Llano, Sara Cuellar, Tatiana Ricardo, Fabiola Cartagena, Diana Granados, entre otras, fueron fundamentales para ayudarles a reconocer sus derechos, capacidades, y superar los obstáculos que impedían su liderazgo <sup>175</sup>. De esta manera, el reconocimiento que han obtenido en el Movimiento Indígena, lo describen como un camino que recorren colectivamente.

---

<sup>175</sup> Acta 2 Tulpa Mujer y Territorio. Temática: Participación política, 2010.

## La representatividad no significa que la discriminación y desigualdad se haya superado

Las mujeres en la Tulpa reflexionan como un gran logro los espacios de representatividad que ocupan, pero plantean que esto no significa que la discriminación y desigualdad se haya superado, ni que exista la complementariedad y paridad que se quiere. Por tanto, plantean propuestas para superar las dificultades que se presentan las cuales valoran como desafíos<sup>176</sup>: a) Trabajar para que exista igualdad en la remuneración y reconocimiento del trabajo de las mujeres. b) Fortalecer la formación académica y política a las mujeres, ya que han tenido menos acceso a los espacios educativos que los hombres c) Promover que los hombres comprendan que la colonización y el patriarcado han hecho daño a los pueblos indígenas, y resignifiquen prácticas de la cultura para cambiar las relaciones jerárquicas de poder establecidas<sup>177</sup>.

Lograr la complementariedad, reciprocidad y paridad dentro del Movimiento Indígena es un propósito que las mujeres con su práctica cotidiana convierten en una posibilidad. Pero reconocen que todavía deben transformar muchas cosas para que la armonía y equilibrio, *el buen vivir* Wëtwët Fxizenxi<sup>178</sup> que se plantean sea una realidad.

Las mujeres manifiestan que, si bien han avanzado en el reconocimiento entre mujeres y se han fortalecido como colectivo, todavía tienen dificultades para apoyarse y resolver los conflictos, lo cual significa una gran limitación.

*“Yo creo que faltó incidencia política en el Congreso de Coconuco y no logramos posicionar las propuestas que llevábamos para el tema de mujeres y derechos humanos por falta de seguridad, no fuimos capaces de confrontar a otra mujer como Aida Quilcué. Todavía como mujeres no tenemos la capacidad de dar debates fuertes entre nosotras, si alguien nos dice algo bajamos la voz, hay que aprender de los hombres que ellos se dicen las verdades y al rato están bien, pero las mujeres lo tomamos personal”*<sup>179</sup>.

*“Uno de los conflictos que más se presentan entre las mujeres es que hay mucho cuestionamiento, siempre se ve algo malo y eso opaca el trabajo que se está haciendo; a*

<sup>176</sup> Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: la participación de la mujer indígena, 2001.

<sup>177</sup> Acta 4. Tulpa. Tema: sobre la participación, 2012.

<sup>178</sup> Wëtwët fxizenxi, significa en lengua nasa yuwe “buen vivir”. Es un concepto muy importante que se refiere al sentido de la vida para los nasas, el vivir en alegría, con armonía y equilibrio entre todos los seres.

<sup>179</sup> Acta 5. Tulpa Mujer y Territorio. Temática: La paz, 2013.

*veces no es tanto en los hombres sino entre nosotras, algo que siempre he visto es que dicen: esta se metió al cabildo, ahora va a dejar el marido o a quien le irá a quitar el marido”<sup>180</sup>.*

En la Tulpa<sup>181</sup> se reflexionó sobre la competencia, insolidaridad, estigmatización, que se da entre mujeres, por ejemplo, mencionan que muchas veces cuando una mujer logra un cargo, otras dudan de sus capacidades y de las maneras como lo obtuvieron. En palabras de Gargallo, (2012, p. 250) “*actúan como mujeres patriarcales* garantes de la continuidad del sistema de explotación sexista”. En este sentido se plantea que se debe continuar trabajando entre mujeres para fortalecer la unidad, deconstruir la propia mentalidad patriarcal y lograr las transformaciones que beneficien a todas.

### **6. 3. Aportes a la agenda del movimiento indígena**

Las mujeres nasas con sus luchas y participación han logrado incluir en la agenda del Movimiento Indígena nuevos temas, y perspectivas de análisis, que promueven cambios no solo en su agenda si no en la dinámica, ya que representa nuevos desafíos para su acción política. Al respecto se mencionan los siguientes temas que se han incluido en la última década:

1). La Familia como mandato comunitario. 2). Propuesta para la paz desde la perspectiva de las mujeres. 3). Acceso a la justicia a las mujeres y fortalecimiento de la justicia propia. 4). La violencia sexual como afectación a la armonía comunitaria y territorial. 5). Revitalización de los sistemas de salud y la educación propia. 6). Contribuciones al sistema económico ambiental propio desde la mirada de las mujeres. 7). El apoyo psico-cultural y redes para afrontar el conflicto armado. 8). Prevención del reclutamiento forzado de niños, niñas y jóvenes. 9). Reconocimientos a los derechos de las mujeres. 10). Reconceptualizaciones sobre valores y prácticas culturales.

#### **La familia como mandato comunitario**

En el Congreso regional realizado en el 2005 en Caldon, las mujeres de las diversas zonas que conforman el CRIC y en especial las de la zona Norte del Cauca, lograron establecer como

---

<sup>180</sup> Primera Entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Huellas, 2013.

<sup>181</sup> Acta 4 Tulpa Mujer y Territorio. Temática: Participación, 2012.

décimo punto de la plataforma política del CRIC el tema de familia: “*Fortalecer la familia como núcleo central de la organización, incluyendo mayores, mujeres, jóvenes, niñas y niños* (Tunubala, Velazco y Llano, 2013, p. 58)”, el cual se ratificó en el 2010, en el Congreso Extraordinario del Resguardo de la María-Cauca. Lo que representa uno de logros más importantes de las mujeres en el Movimiento Indígena.

Retomando dicho mandato las mujeres en la zona Norte del Cauca impulsaron el tema de familia en la organización Zonal-ACIN. Es de destacarse que ya algunas mujeres venían trabajando a nivel local en los Resguardos<sup>182</sup>. Pero es a partir del 2009 que se promueve un trabajo a nivel zonal, logrando que en el Segundo Congreso de la ACIN realizado en el 2009 en Tacueyó, se mandatará:

*Darle prioridad a este decimo punto de plataforma del CRIC y promover la creación de los Cabildos de Familia con el propósito de orientar y atender las problemáticas para así fortalecer desde la base los territorios autónomos y el gobierno propio* (Ramos, Serna, Chávez, Llano y Granda, 2013).

A partir de ese año se promovieron los diagnósticos de familia, las Escuelas de Animadores de la Armonía Familiar dando origen a la creación de los Cabildos de Familia en los resguardos. En el año 2011, las mujeres de la ACIN dinamizaron la creación del Programa Zonal de Familia y las rutas de atención o caminos de acompañamiento integrales a las problemáticas de familia, lo cual reafirmaron en la Primera Asamblea Zonal o Minga de Pensamiento de la familia nasa en el 2012.

*El Programa de Familia se crea en el 2011 y se denomina Nwesx Puwesx Fxinzenxi<sup>183</sup>. Es la instancia propia de la Çxhab Wala Kiwe que orienta, lidera y coordina el trabajo en familia en los Resguardos y apoya a los diferentes Cabildos en la resolución de los conflictos, además el Programa de Familia tiene en su componente de abordaje poder fortalecer la armonía de las familias dentro de los territorios, posicionando el tema de familia como un componente fundamental para el fortalecimiento de la organización dando pautas para la atención integral desde el derecho propio en el marco del Plan Territorial y Cultural* (Ramos, Serna, Chávez, Llano y Granda, 2013, p. 90 ).

<sup>182</sup> Ya se había planteado en el capítulo anterior que mujeres como Ana Deida Secue y Ana María ramos entrevistadas venían trabajando en la creación de cabildos de familia, impulsando las asambleas de familia en sus resguardos.

<sup>183</sup> En lengua nasa yuwe significa “vivir como familia”.

En la Primera Asamblea de la Familia Nasa, se ratificó el programa zonal de familia, las rutas de atención a las problemáticas, los Cabildos de Familia, se visibilizó la violencia sexual y de género como prioridad y se mandató la inclusión de estos temas en el Sistema Educativo Propio. De esta manera las mujeres aportan a la agenda y estructura del gobierno propio (Ramos, Serna, Chávez, Llano y Granada, 2013, p. 85).

Las mujeres reconocen que posicionar el tema de familia dentro de la agenda del movimiento, es uno de los principales logros de su acción política. Destacan que desde su ejercicio como autoridades tradicionales y de manera colectiva, al relacionar los temas de familia con otras problemáticas como: el reclutamiento forzado, el debilitamiento de la identidad y gobierno propio, logran que se comprendan y dimensionen como problemáticas que generaban desarmonía comunitaria y territorial, convirtiéndolos en temas de relevancia en la agenda del movimiento.

*“Si existe unos mandatos sobre el tema de la familia, ha sido por la persistencia del trabajo de las mujeres, hemos insistido que el tema de familia y justicia sean prioridad en la organización (Ramos, Serna, Chávez, Llano y Granada, 2013, p. 90).  
184”.*

*“Las mujeres que hemos sido autoridades posicionamos las problemáticas de la familia como algo político, llevándolo a las asambleas y congresos, convirtiéndolo en objeto de reflexión colectiva, lo cual es diferente del ejercicio de autoridad que hacían los hombres, ya que ellos si bien lo abordaban, no lo consideraron un tema de relevancia”<sup>185</sup>.*

La inclusión del tema de familia en la plataforma política del CRIC y mandatos de la ACIN, la creación del Programa de Familia Zonal y Cabildos de Familia, la construcción de rutas de atención a las problemáticas, la inclusión de estos temas en el Sistema Educativo Propio, son contribuciones de las mujeres al Movimiento Indígena, que apunta transformar las relaciones en la comunidad, y contribuyen a fortalecer *el gobierno y la justicia indígena*.

---

<sup>184</sup> Segunda entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Toribío, 2021.

<sup>185</sup> Segunda Entrevista Ana Deida Secue - Resguardo de Huellas, 2021.

## La paz con perspectiva de las mujeres

*“En 2001, el Congreso de Paz de los Pueblos Indígenas en Cota, se dijo: no habrá paz para los colombianos si no hay paz para los pueblos indígenas, no habrá paz para los pueblos indígenas si no hay paz para todos los colombianos. Hoy decimos: no habrá paz para Colombia si no hay paz para todas las mujeres y no habrá paz para las mujeres si todos los colombianos y las colombianas no tenemos paz”<sup>186</sup>.*

Las mujeres nasas en la Tulpa reflexionaron sobre lo que significa la paz, para contribuir a la propuesta del Movimiento Indígena. Definieron que la paz implica: tener territorio, cultura, autonomía y justicia, ser libres, vivir con tranquilidad, en armonía y equilibrio con la madre naturaleza y las demás personas. Dichas conceptualizaciones representan un gran aporte no solo a la propuesta de paz no sólo del movimiento indígena del Cauca, si no del país.

*-Tener territorio.* El territorio se entiende como la madre tierra, espacio sagrado para la vida, también el cuerpo de la mujer se entiende territorio sagrado.

*Desde nuestra cosmovisión el territorio es nuestra casa, es nuestra madre y es un espacio sagrado donde están los espíritus de la naturaleza, donde desarrollamos nuestro plan de vida. Por ello lo defendemos, es un espacio para la vida y no para la guerra. También reflexionamos que como parte de la naturaleza el territorio también es nuestro cuerpo por lo tanto debe ser respetado porque es sagrado, cualquier imposición y violencia al cuerpo de una mujer es una agresión a la madre tierra, porque nos identificamos con ella como dadoras de vida, por ello la violencia sexual contra las mujeres que cometen los actores de la guerra es un gran irrespeto a la vida, genera desarmonía en las comunidades y desde la perspectiva de los derechos humanos y derecho internacional humanitario lo reconocemos también como un crimen de lesa humanidad (Tunubala, Velazco y Llano, 2013, p. 71).*

*-Vivir en tranquilidad.* Es vivir en un territorio donde se puedan construir los sueños de una comunidad. Es vivir sin miedos, gozando de su autonomía.

*“Vivir en tranquilidad es: poder parir nuestros hijos e hijas sin temor a que nos los arrebatte la guerra, a que sean reclutados por los actores armados, los asesinen, las violenten sexualmente y/o las engañen enamorándolas para utilizarlas como informantes. Que podamos ir a nuestros tules y caminos sin temor de pisar un artefacto explosivo que*

---

<sup>186</sup> Primer encuentro de mujeres indígenas en resistencia por la pervivencia y autonomía de los pueblos, 2011.

*terminen con nuestra vida, que podamos desarrollar todas nuestras actividades sin preocupaciones. Que cuando nuestros compañeros salgan de la casa, puedan regresar para no seguir asumiendo la responsabilidad de una familia sola, por culpa de la guerra que no es nuestra pero que nos afecta directamente. Poder decir lo que sentimos, lo que pensamos y nos duele sin temor a ser calladas por la fuerza o por un arma. Poder decidir sobre nuestro cuerpo y que no se agreda o se justifique la agresión por nuestra forma de ser, vestir, actuar, expresarnos. Queremos mantenernos siempre con nuestro proyecto político de defensa de nuestro territorio, autonomía y cultura y que no nos imponga otras corrientes ideológicas tanto de derecha como de izquierda por las cuales nos vienen matando” (Tunubala, Velazco y Llano, 2013, p. 72).*

*-Vivir en Armonía y equilibrio, con la madre naturaleza y con las demás personas.* La paz es igual a estar en equilibrio y armonía con la naturaleza y los seres que la rodean.

*Sólo puede haber paz cuando la gente sea y se sienta feliz en su entorno. Las mujeres indígenas entendemos que la paz, es vivir en equilibrio y armonía con la madre tierra; y en el territorio como espacio de creación y procreación de la vida como el todo integral en donde libremente y con autonomía se construye el Plan de Vida (Tunubala, Velazco y Llano, 2013, p. 74).*

*-Ser libres.* Es poder decidir sobre su vida, su cuerpo y poder participar en la organización.

*Como mujeres concebimos, el ser libres, la manera como interpretamos el vivir en cada espacio que nos corresponda en el ser niña, el ser joven, el asumir un compromiso y formar una familia como en los espacios de la educación, en lo político organizativo y en lo cultural... Ser libre también es decidir sobre nuestra vida, decidir sobre nuestro cuerpo, con quien deseamos tener relaciones sexuales, cuando deseamos formar familia, cuando tener hijos y cuantos, o si no deseamos tener hijos que también sea respetado. Nadie puede imponer decisiones que afecten nuestra vida y autonomía (Tunubala, Velazco y Llano, 2013, p. 93).*

*-Tener cultura y autonomía.* Es de vital importancia para la paz que se respete y revitalice la cultura de los diversos pueblos.

*“Por ello paz para nosotras es tener una educación acorde a nuestra cultura donde se revitalicen las prácticas culturales y nuestra lengua materna. Poder tener nuestra salud propia, valorar la medicina tradicional, las mujeres parteras, sobanderos que son parte fundamental del saber ancestral. Decidir sobre el uso de nuestro territorio, partiendo desde la siembra de las semillas propias para el fortalecimiento del sistema tul, nuestra economía comunitaria y nuestra autonomía alimentaria debe ser respetada y conservada para la pervivencia de los pueblos. Rechazamos la imposición de cultivos -de usos- lícitos o ilícitos*

*que nos imponen en nuestros territorios y que alimentan la guerra”* (Tunubala, Velazco, Llano, 2013, p. 93).

*-Tener justicia.* Debe existir justicia y garantías de no repetición para los pueblos acorde a su cultura y una especial protección y garantías para las mujeres como principales víctimas.

*Para que exista paz debe existir un real proceso de justicia y reparación familiar y colectiva a nuestro pueblo. Deben existir garantías para la no repetición de estos hechos, debe existir mecanismo para la protección individual y colectiva que sea acorde a nuestra cultura. En especial, frente a las mujeres deben existir posibilidades reales de acceso a la justicia, sin ningún tipo de discriminación y señalamiento. La violencia sexual debe ser juzgada como un crimen de lesa humanidad. Debe tenerse en cuenta en el momento de la reparación que muchas mujeres quedan viudas y deben ser madres cabezas de hogar y requiere protección, formación para acceder a la justicia, apoyo psicosocial, garantías de no repetición. Se debe brindar especial protección a las mujeres líderes que reclaman sus derechos* (Tunubala, Velazco y Llano, 2013, p. 75).

A partir de esta conceptualización, las mujeres nasas incidieron para que dentro de la propuesta de paz que estaba construyendo el Movimiento Indígena en la coyuntura de los diálogos de paz entre el Gobierno Nacional y la FARC se incluyeran sus voces. También destacan que realizaron acciones colectivas, pronunciamientos y participaron en escenarios de mujeres e iniciativas de paz para tejer alianzas y posicionarse. Su esfuerzo se enfocó en visibilizar como el conflicto armado las afectaba de manera diferencial y desproporcional como mujeres indígenas y desde estas vivencias plantear propuestas necesarias para el país.

Una de las acciones que realizaron las mujeres para visibilizar las violencias en el marco del conflicto armado fue el “Primer Encuentro de Mujeres Indígenas en Resistencia por la Pervivencia y Autonomía de los Pueblos - 2011”. En este encuentro no solo denunciaron las afectaciones vividas si no que plantearon propuestas para los diálogos de paz y convocaron a la comunidad internacional, organizaciones de mujeres a construir una agenda de acción y movilización frente el tema de paz. Reafirmaron: *“la construcción de la paz como la única forma de garantizar la vida de la madre tierra y de nosotras y nosotros con ella”*.

De otro lado, lideraron acciones de articulación con mujeres campesinas y afros del Cauca: impulsaron el encuentro de Mujeres Afros, Indígenas y Campesinas (2013), participaron en el

Congreso Nacional de Paz (2013) y el Espacio Nacional de Mujeres por la Paz (2013), tejieron alianzas con mujeres de otras organizaciones sociales para visibilizar las afectaciones en el marco del conflicto armado e incidir en escenarios de construcción nacional<sup>187</sup>. La Declaración de las mujeres Afros, Indígenas y Campesinas recoge las apuestas que definieron frente a la violencia estructural y las violencias al interior de sus comunidades.

*“Nuestros rostros, de mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas y urbanas, alumbrados por el sol, acompañados por la luna, bañados por el agua, iluminados por el arco, muestran que seríamos mujeres más alegres y que tendríamos una vida en paz si el Estado, los actores armados y las empresas multinacionales reconocieran que el territorio en el que vivimos es un territorio ancestral que nos pertenece como pueblos, un territorio que va desde el páramo hasta el valle, desde las montañas hasta el plan. Un territorio marcado por nuestras miradas, por nuestros cuerpos, por nuestras memorias y por nuestras historias de lucha. Un territorio propio, autónomo y en paz. También seríamos más felices si nuestras organizaciones, nuestras autoridades y comunidades en general se sensibilizaran con las situaciones que nos duelen y que desarmonizan nuestras vidas y nuestros territorios, si escucharan nuestras denuncias y fortalecieran los procedimientos para garantizar que las mujeres sí vamos a tener una vida digna en nuestros territorios, una vida libre de violencias, de discriminaciones y de maltratos. Seguramente tendremos una vida más alegre si entre todas y todos podemos ayudar a construir nuestros sueños de vivir una vida justa y en paz”<sup>188</sup>.*

Las mujeres destacan que lograron posicionar el tema de paz en la agenda del movimiento indígena, con múltiples acciones cotidianas realizadas en la familia, la comunidad, y también a través de las acciones colectivas desde la Tulpa. Tunubala, Velazco y Llano (2013, p. 70), plantean que participar de este espacio ha posibilitado lo siguiente:

*“El reconocimiento del papel de la mujer indígena en el proceso de paz a nivel nacional y a nivel interno de la organización. El posicionamiento de las reflexiones como mujeres en la propuesta de paz al interior de la organización zonal y regional. La visibilidad de nuestras acciones como mujeres constructoras de paz. Mayor liderazgo de las mujeres participantes en la Minga por la vida, el territorio y la paz. La participación más amplia de mujeres en las reflexiones sobre la propuesta de paz, y a su vez la mayor participación y acompañamiento del equipo de paz en las actividades lideradas por las mujeres”.*

---

<sup>187</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la paz, 2013.

<sup>188</sup> “Declaración de las mujeres afros, indígenas y campesinas”, 14 de marzo de 2013.

Finalmente, las mujeres analizan que durante el proceso de paz participaron activamente en los diversos escenarios que se promovieron, uno fundamental fue la “Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales”, desde donde se incluyó el Capítulo Étnico dentro del Acuerdo Final de Paz, considerado uno de los logros más importantes en estos tiempos.

Resaltan que, este Capítulo se efectuó a través de un trabajo conjunto con mujeres indígenas y negras del país, lograron posicionar una salvaguarda especial denominada enfoque “Mujer, Género, Familia y Generación”<sup>189</sup>. Y que, en el marco de la implementación del Acuerdo de Paz, elaboraron desde el Programa Mujer de la ACIN, un informe para la Comisión de la Verdad- y la Justicia Especial para la Paz para incluir sus voces en ese relato e instancias de trascendencia nacional<sup>190</sup>”

Las mujeres Nasas sin duda han realizado un gran aporte a las iniciativas de Paz del Movimiento Indígena y al país, han contribuido con aportes conceptuales, acciones colectivas y denuncias a través de las cuales han visibilizado las violencias que viven como mujeres indígenas en el marco del conflicto armado y han tejido con otras mujeres logrado que sus voces, reivindicaciones y propuestas sean escuchadas y trasciendan.

### **Promoción del acceso a la justicia de las mujeres y fortalecimiento de la justicia indígena**

Las mujeres nasas *del territorio de la cxab wala kiwe* realizan esfuerzos para exigir y garantizar el acceso de las mujeres a la justicia, ya que lo identifican como una de las principales problemáticas que viven. En los diálogos de la Tulpa, las mujeres plantean que ellas han iniciado acciones para superar la impunidad en vez de esperar que los hombres lo hagan por ellas. Plantean que estas en conceptualizaciones se enmarcan en el derecho propio y la cosmovisión y también retoman los avances jurídicos frente a la autodeterminación de los pueblos. Al respecto proponen su interpretación de conceptos como género y justicia.

*La conceptualización de género que orienta nuestras acciones responde a la cosmovisión. La concepción de ser hombre o mujer de los nasas es totalmente diferente al*

---

<sup>189</sup> Segunda entrevista a Ana Deida Secue - Resguardo de Huellas, 2021.

<sup>190</sup> Segunda entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2021.

*pensamiento occidental, individualista; para nosotros los nasas esta concepción parte en primera instancia de la interiorización del Ser Colectivo el cual es estar en continua interacción con el otro (los seres humanos, plantas, animales y seres espirituales); es por esto que la construcción del ser Mujer o Hombre se reconoce en primera instancia como sujeto dual o par y de ahí la interiorización como complemento o potencia del Otro, relación que se fundamenta en la necesidad de propender al equilibrio y armonía (Pilcúe y Umenza, 2013, p. 96).*

*La justicia la entendemos como el camino del equilibrio y la armonización. La armonía la entendemos como el equilibrio de todas las fuerzas y sentimientos que hay en la madre tierra y que por lo tanto hace parte de cada uno de los seres de la naturaleza; si una energía se rompe se va la armonía. Un asesinato, una masacre, una violación a una mujer, son hechos que causan daños y los sentimientos se alteran y con ellos los sentimientos de las demás personas que nos rodean; por lo que es entendido que no solo afecta individualmente sino colectivamente y que trasciende a la madre tierra porque se está atentando contra uno o muchos de sus hijos y a veces directamente contra ella (Pilcúe y Umenza, 2013, p. 101).*

Pilcúe y Umenza (2013), destacan que, desde los Programas de Mujer, Familia y el Tejido de Justicia y Armonía, las mujeres desarrollan acciones para la prevención, atención y restablecimientos de la armonía frente a las violencias, mencionan estas 3 acciones: 1. Orientación y acompañamiento jurídico a los Cabildos. 2. Acompañamiento psicosocial y cultural. 3. Denuncias públicas y exigibilidad de derechos. al respecto resaltan los siguiente:

*En vista que en las denuncias públicas que hacia la organización no se especificaba la afectación a la mujer, vimos la necesidad de empezar a registrar y denunciar las violencias que vivimos en el conflicto armado. Acciones realizadas: -Primer Encuentro “Mujeres Indígenas en Resistencia por la Pervivencia y Autonomía de los Pueblos” 2011. Denunciamos asesinatos, violaciones, torturas y amenazas a las mujeres por actores armados y se tejieron propuestas para superar la impunidad. - Participamos de diversos encuentros para denunciar los casos como: el Tribunal Simbólico de las Afectaciones de las Mujeres en el Conflicto Armado, 2011. – Intervención en el Encuentro sobre Violencia Sexual con la Delegada Nacional de Derechos Humanos de la Vicepresidencia y Fiscalías, 2012. -Participación Encuentro de Víctimas de Violencia Sexual en el marco del conflicto armado con la Relatora de Naciones Unidas 2012. También ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2012 (Pilcúe y Umenza, 2013, p. 76).*

Además de las acciones mencionadas por Pilcúe y Umenza, (2013), las mujeres en la tulpá destacan otras como: 1. La creación del observatorio de los derechos humanos y violencias de las mujeres de la chxab wala kiwe (2015). 2. Construcción de rutas de acompañamiento para los casos

de violencia hacia las mujeres. 3. La promoción de procesos educativos a través de escuelas de animadores de familia, derecho propio y derechos de las mujeres. 4. Participación en las instancias como cabildos, programas jurídicos a nivel zonal y local.

A través de todas estas acciones las mujeres nasas promueven que existan mecanismos concretos para el acceso a la justicia, logran posicionarlo en la agenda de la organización, y visibilizarlo en las instituciones externas. Las mujeres reconocen que sus esfuerzos contribuyen a fortalecer la autonomía y el gobierno propio como pueblos indígenas.

*“Mi liderazgo se ha enfocado en fortalecer la justicia propia, incluyendo el tema de justicia a las mujeres, desde el pensamiento y valores de la cultura nasa, hay que rescatar la ley de origen y la cosmovisión nasas, para que la justicia sea desde la mirada como pueblos indígenas y mujeres indígenas que refuerza la autonomía e identidad como pueblos...La Tulpa jugó un papel muy importante en el tema de justicia, dejó ver el trabajo que veníamos haciendo, y que las mujeres unidas podemos hacer muchas cosas”<sup>191</sup>.*

Se puede afirmar que las mujeres nasas a partir de los cuestionamientos a las prácticas de justicia en sus comunidades y las acciones para promover el acceso de las mujeres contribuyen a la revitalización de la justicia y gobierno indígena. Sin duda este es un aporte significativo considerando que estos espacios tradicionalmente han sido dominados por normas patriarcales.

Como se expuso anteriormente el tema de la justicia es un tema central para las mujeres indígenas del Abya Ayala, diversos estudios exponen experiencias similares de las mujeres para reivindicar sus derechos e incidir en la justicia de sus pueblos, destacando la recuperación que hacen de los valores comunitarios como estrategia para construir formas más equitativas de acceso a la justicia. A partir de dichas experiencias están abriendo opciones a las mujeres indígenas para confrontar los modelos tradicionales del derecho e imaginar una justicia en el marco de su cultura. Cabe mencionar, que en relación al tema justicia y mujeres indígenas, la revista de antropología social Desacatos (2009), recopila estudios que toman como punto de partida investigaciones en diversos países del norte y sur de América.

---

<sup>191</sup> Primera entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2013.

## La violencia sexual una afectación a la armonía comunitaria y territorial

En la última década las mujeres de la cxhab wala kiwe -ACIN-, han posicionado en la agenda de la organización el tema de la violencia sexual a las niñas y mujeres como una falta grave que causa desarmonía familiar, comunitaria y territorial, la cual debe ser priorizada desde las Autoridades. Han emprendido acciones para la prevención, atención y restablecimiento de la armonía, ya sea desde su ejercicio como autoridades y de manera colectiva desde los espacios de mujeres.

En este sentido que desde su ejercicio de autoridades visibilizaron esta problemática en las asambleas comunitarias, crearon resoluciones o mandatos, aplicaron justicia o *remedios* en casos que antes no se consideraban como faltas y frente a los cuales los hombres poco actuaban.

*“Cuando fui autoridad, el tema de violencia sexual yo no lo dejé escapar, esto no se puede permitir en el territorio, casi los hombres en esos temas, no se atreven. Cuando es hombre que viola no se atreven a decirle muchas cosas, cuando uno está al frente, ellos están calladitos, no se atreven hacer alguna discusión por que uno tiene el argumento”<sup>192</sup>.*

Y de manera colectiva en la “*Minga de Pensamiento de la Familia*” 2012, posicionaron el tema como mandato: *“Se debe abordar de manera urgente y prioritaria el tema de la violencia sexual para que se realice justicia. Se debe trabajar el tema de prevención de la violencia sexual y violencia de género especialmente con los jóvenes y desde los jóvenes, como se ha venido realizando en algunas instituciones educativas”* (Ramos, Serna, Chávez, Llano y Granda, 2013).

Desde los diversos programas de la ACIN<sup>193</sup> construyeron rutas de atención o caminos de acompañamiento a las víctimas de violencia sexual causada por los grupos armados y por hombres de la comunidad. Estas rutas entrelazan la medicina tradicional, el apoyo psicológico y jurídico a las víctimas y sus familias, aplicación de sanción -remedio- al victimario y acciones para el restablecimiento de la armonía. Se menciona que, desde los espacios de formación y la orientación

<sup>192</sup> Primera entrevista a Ana Deida Secué- Resguardo de Huellas. 2013.

<sup>193</sup> Programas Mujer, Familia, Jóvenes, Educación, Justicia y Armonía, Derechos Humanos y Casa de Pensamiento dinamizaron la Mesa de Familia para la construcción de las rutas y caminos de acompañamiento.

jurídica a los Cabildos, han logrado que las mujeres denuncien y las autoridades comprendan y apliquen sanciones frente a estos casos.

*Se destaca que día a día aumentan los casos de violación sexual, la mayoría de casos encontrados han ocurrido hace tiempo, pero apenas ahora las mujeres están tomando valor para contar lo que les sucedió. Vemos así que, con el trabajo realizado de sensibilización y formación a las autoridades y comunidad, se ha logrado que poco a poco las mujeres reafirmen la confianza en sus autoridades tradicionales y que estas asuman de manera decidida, fortaleciéndose el ejercicio del Gobierno propio (Pilcúe y Umenza, 2013, p. 99).*

Otro gran paso señalado es que las mujeres realizan incidencia ante las instituciones a nivel regional, nacional e internacional, participando de diversos espacios con Fiscalía, ICBF, Naciones Unidas, Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Pilcúe y Umenza, 2013).

Es importante destacar que, desde la Tulpa, las mujeres nasas realizaron una gran incidencia para que las autoridades de la zona Norte del Cauca aplicaran justicia frente a un caso de un líder indígena que violó una joven fuera del país -ocurrido en el año 2013-. Las mujeres se organizaron logrando que en la Asamblea de Autoridades se definiera: 1. Un equipo de investigación conformado por mujeres. 2. Se asumiera el caso desde el Cabildo en coordinación con la Consejería ACIN y 3. Retomará la ruta que se ha construido para la atención de violencia sexual<sup>194</sup>. La Comisión de investigación conformada por 3 mujeres<sup>195</sup>, trabajó para lograr justicia desde el marco del derecho propio. Se resalta que el hecho que fuera una comisión de mujeres indígenas, evitó que desvirtuaran el proceso planteando que respondía a una visión externa, como lo decían antes<sup>196</sup>. Frente a este caso valoran que sirvió para mostrar su fuerza como mujeres y plantear que estaban vigilantes frente a estos casos.

*“La acción de las mujeres de la Tulpa frente al caso de violencia sexual que cometió un líder, marcó un camino para la justicia, porque las autoridades comprendieron el mensaje, que, si no ejercen justicia frente a los casos de las mujeres, la Tulpa va intervenir*

<sup>194</sup> Documento de propuestas de las mujeres de la Tulpa a la Junta directiva, 2013.

<sup>195</sup> La Comisión de investigación conformada por 3 mujeres de la Tulpa: Ana María Ramos, Celia Umenza y Claudia Coicué.

<sup>196</sup> Anotaciones de la observación, reunión de análisis de las mujeres sobre el caso de violencia sexual por parte de un líder indígena, abordado desde la Tulpa, 2013.

*o las mujeres de la ACIN van a intervenir, es una cosa que piensan algunas autoridades, porque hoy hay unas mujeres que dicen si a mí no me atienden mi caso yo lo llevo a la ACIN<sup>197</sup>”.*

Las mujeres en la Tulpa plantean que uno de los temas más importantes que han incluido en la agenda de la organización es el tema de violencia sexual a las mujeres y niñas, dimensionándolo como un problema que genera desequilibrio y desarmonía en el territorio<sup>198</sup>.

*“Un gran logro es que los líderes lograron comprender que esto no solo afecta a las mujeres sino a toda la comunidad. Entendieron a tal punto que algunas autoridades consideran que las mujeres son las que debemos direccionar para hacer justicia frente a estos casos. Esto es muy significativo, porque décadas atrás no se nombraba, ni se reconocía como problema o como una falta que desarmonizara a la comunidad como se plantea hoy; las autoridades del Cabildo no aplicaban justicia frente a estos casos y en algunos casos que se hacía las mujeres se les responsabilizaba por provocarlo... hoy ya no lo miran que son las mujeres que quieren joder si no que lo entiende como algo que desarmoniza el territorio ...Lo que defendemos nosotras es la dignidad y que no se siga repitiendo en nuestros territorios<sup>199</sup>”.*

Posicionar el tema de la violencia sexual en la agenda de la organización significa reconocer que los cuerpos de las mujeres y las niñas indígenas no son objetos de los cuales se pueden disponer, como se ha planteado en los pueblos indígenas de América desde la conquista, la colonización y hasta nuestros días.

Recordemos un hecho histórico, citado por Gargallo (2012, p. 128):

*En el siglo XVII se logró trazar una frontera racial irremediable para que los blancos pobres no se aliaran con los indígenas, prohibiendo los matrimonios mixtos, castigando las alianzas y, sobre todo, propagando la superioridad de los blancos, acompañándola de privilegios laborales. Entonces se empezó a decir que los indígenas eran naturalmente feos, poco sanos, con escasa moral y malos hábitos higiénicos; contra las mujeres indígenas, se exageró la propaganda de su debilidad moral, su lasciva y perversión sexual, llegando a afirmar que violarlas no era propiamente un delito, sino una costumbre y no había porque perseguir a los blancos que lo hacían si para los indios era normal. Los pueblos indígenas*

---

<sup>197</sup> Segunda entrevista a Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas Caloto, 2021.

<sup>198</sup> Acta Encuentro Tulpa Mujer y Territorio: Reflexión sobre el tema violencia sexual, 2013.

<sup>199</sup> Primera entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio. 2013.

*fueron forzados a plegarse a una política de aculturación que se equivalía a un etnocidio: su desaparición era el progreso, sólo los ricos estaban destinados a la modernidad.*

Sensibilizar a los hombres para incluir este tema en la agenda del Movimiento Indígena, es uno de los aportes más importantes que las mujeres nasas realizan y representa un cambio profundo, significa que el buen vivir -Wëtwët Fxizenxi- debe incluir la eliminación de las violencias a las mujeres y niñas, en especial la violencia sexual.

Este es un tema que conecta con la agenda de otras organizaciones y movimiento de mujeres, si bien las mujeres nasas lo abordan desde la perspectiva de la justicia propia para fortalecer sus instancias de gobierno, también se apoyan en otras mujeres a nivel nacional para sus procesos de formación e incidencia especialmente para visibilizar las afectaciones en el marco del conflicto armado y posicionar las rutas integrales que han construido. Al respecto plantean que tampoco ha sido fácil que las mujeres externas y especialmente las feministas lo comprendan, pues muchas de ellas abogan a que estos casos se traten desde la justicia ordinaria y cuestionan las formas como lo abordan desde la justicia indígena, poco a poco han ido comprendiendo que es un ejercicio de su autodeterminación.

### **La salud y la educación propia para la pervivencia como pueblo**

Otro tema que las mujeres nasas han ayudado a posicionar es la importancia de revitalizar la salud y la educación propia para la pervivencia como pueblos. Las mujeres desde sus espacios y roles como maestras, promotoras de salud, parteras, medicas tradicionales, dinamizadoras de los procesos educativos autónomos, y desde la familia, y organización han contribuido a preservar y revitalizar el idioma nasa yuwe, el uso de plantas medicinales, los tejidos y algunos rituales y prácticas que consideran aportan a su vivir bien. Cabe decir que, aunque las mujeres cuestionan y promueven el cambio de algunas concepciones y prácticas porque consideran que justifican violencias, también promueven la conservación de otros valores, prácticas y saberes de su cultura que consideran vitales para la pervivencia como pueblos y para el cuidado de la naturaleza.

## Contribución al sistema económico ambiental

Las mujeres plantean que su aporte a la economía ha sido invisibilizado históricamente, sus contribuciones en el cuidado de la familia, la siembra en la huerta, trabajo en las mingas y recuperación de tierras, la administración de proyectos productivos, el trabajo en las ciudades como empleadas domésticas, las acciones para la conservación entre otros, se han desconocido y con ello la importancia que tienen para la pervivencia física y cultural como pueblo.

En la última década se han dado a la tarea de visibilizar dichos aportes y contribuir a la construcción del sistema económico ambiental propio. Entre las acciones que han desarrollado se destacan: el reconocimiento público a la contribución de las mujeres en la economía especialmente a la recuperación de tierras<sup>200</sup>. La creación de la Escuela “Mujer, territorio y economía”<sup>201</sup>, acciones para el cuidado de las semillas, iniciativas de proyectos productivos y ambientales y las diversas reflexiones y propuestas con las que inciden en las asambleas, congresos Zonales y Nacionales para que sus experiencias, reflexiones y saberes sean tenidos más en cuenta e incorporados a la planeación de la economía comunitaria de sus territorios.

Las mujeres nasas hacen fuertes críticas respecto a la poca valoración histórica de su papel en la economía, la exclusión o poca participación en la definición sobre la asignación de las tierras y proyectos productivos, cuestionan el uso de sus territorios para los cultivos denominados ilícitos, la minería, entre otros. Y reflexionan sobre temas como el cambio climático, la conservación de saberes para la protección y cuidado de Kiwe/Tierra o casa grande como denominan.

*Para comprender las problemáticas de la economía propia y afectación a la mujer debemos partir de la historia, nosotras las mujeres hemos jugado un papel nuclear en la comunidad, somos las encargadas de la siembra en el Tul o huerta, pero sentimos que el reconocimiento de nuestra participación en la economía ha sido mínimo, porque si bien sabemos administrar mejor que el hombre nos han reducido al espacio de la cocina ignorándonos en las actividades de la planeación de la economía (Granda y Yalanda, 2013, p. 62).*

---

<sup>200</sup> Primer Encuentro de mujeres indígenas en resistencia por la pervivencia y autonomía de los pueblos. Tejiendo la memoria y la palabra. Junio 22 de 2011. Resguardo de Huellas Caloto, vereda Bodega Alta, Departamento del Cauca, Colombia.

<sup>201</sup> Escuela “Mujer, territorio y economía”, liderada por el Programa Mujer y Educación de la ACIN (2012-2014).

*Entonces el dicho que el hombre es para el trabajo y la mujer para la cocina cogió tanta fuerza que nos ha limitado bastante porque terminamos creyendo que no son temas que nosotras debemos asumir. Sin embargo, en la cotidianidad de la familia y de la comunidad somos las responsables. Esta desvaloración se refleja si analizamos cuántas mujeres técnicas existen en las instancias organizativas de carácter local, zonal o regional o cuántas somos beneficiarias de proyectos productivos o cuantas mujeres cabezas de hogar se priorizan en el momento de distribución de tierras (Granda y Yalanda, 2013, p. 64).*

*Hay muchos problemas como el cambio climático esto lleva a usar mucho químico para aumentar la producción y esto es lo que nos está enfermando. Debemos seguir haciendo conciencia para sensibilizar el respeto al cuidado a la madre tierra lo cual no estamos haciendo al permitir el aumento de los cultivos denominados de uso ilícito en el territorio. Estos cultivos son un problema porque generan violencia, se obtiene plata para satisfacer necesidades materiales pero los valores propios se están quedando de lado. Lo más grave es que la autoridad no le presta atención. La recomendación es que se comience a ordenar la casa para pasar a pensar y a realizar en proyectos productivos comunitarios cumpliendo de esta manera con los mandatos de los Congresos (Granda y Yalanda, 2013, p. 65).*

En la Tulpa se plantearon al respecto las siguientes propuestas:

*“Priorizar en el tema de distribución de tierras a las mujeres cabezas de familia. Verificar que en los proyectos productivos de los Cabildos y de víctimas tengan priorizado a las mujeres como beneficiarias. Recuperar la huerta tul para el sostenimiento de las mujeres que se están capacitando. Fortalecer la capacitación de las mujeres en el tema territorial y económico<sup>202</sup>”.*

### **El cuidado, apoyo psico-cultural y redes para afrontar el conflicto armado**

Las mujeres nasas han contribuido para que la organización tenga en cuenta la importancia del cuidado, apoyo psico-cultural y redes comunitarias como formas de resistencia en el marco del conflicto armado. Junto con el Programa de Jóvenes y la Guardia Indígena realizan acompañamiento cultural y psicosocial a la comunidad para fortalecer la capacidad de afrontamiento y contención frente a los hechos violentos, crean redes para brindar apoyo en los momentos de agudización del conflicto armado, aportando al restablecimiento de la comunidad<sup>203</sup>.

<sup>202</sup> Acta No. 4 Tulpa Mujer y Territorio. Temática: La paz. Junio, 2012.

<sup>203</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio: Reflexión sobre el tema de paz, 2013.

De esta forma contribuyen con estrategias para la resistencia como pueblo lo que es muy importante en un contexto como en el Norte del Cauca tan afectado por el conflicto armado.

### **Prevención del reclutamiento forzado de niños, niñas y jóvenes**

El reclutamiento forzado de niños, niñas, adolescentes y jóvenes es una de las principales afectaciones al pueblo nasa en el marco del conflicto armado, que está estrechamente relacionado con las violencias en la familia y genera pérdida de la identidad cultural. Las mujeres nasas han contribuido a posicionar el tema en la organización realizando diversas acciones para sensibilizar a las comunidad y autoridades. Se destaca que la ACIN desde el año 2009 se venía trabajando el programa de “Recomponiendo el Camino de Vuelta Casa” para la atención a los niños y niñas víctimas del reclutamiento forzado, dicho trabajo se fortaleció a través de los diagnósticos de familia realizados (2010-2011), donde se evidenció que una de las principales causas del reclutamiento está asociado con las violencias en la familia.

Como acciones puntuales de las mujeres se destaca: 1. Incluyeron el tema en asambleas comunitarias y la Asamblea Zonal de Familia<sup>204</sup>. 2. Impulsaron el proyecto “Prevención del Reclutamiento Forzado en Niños, Niñas, Adolescentes y Jóvenes NNAJ” realizado (2010-2012)<sup>205</sup>. 3. Dinamizaron la construcción y aplicación de rutas de acompañamiento integral de vinculación de niños, niñas y jóvenes en el conflicto. 4. Apoyaron los espacios de formación en las Escuelas Taller de Animadores Juveniles ETAJ<sup>206</sup> y en los diversos procesos educativos autónomos o escuelas de formación como estrategias para la prevención.

### **Reconocimiento de los derechos de las mujeres, especialmente a la participación política**

Las mujeres nasas han posicionado en la organización sus derechos a la participación, educación, la vida sin violencias, acceso a la tierra, la recreación, entre otros. A través de los

---

<sup>204</sup> Primera Asamblea de Familia Zonal “Minga de Pensamiento de la Familia Nasas” realizada en septiembre de 2012.

<sup>205</sup> Este proyecto se realizó entre Programa de Educación y Movimiento Juvenil con apoyo de UNICEF (2010-2012).

<sup>206</sup> ETAJ Escuela Taller de Animadores Juveniles es motivada por el Movimiento Juvenil del Norte el Cauca, Álvaro Ulcué Chocué.

espacios que han creado como programa de la mujer, la familia y la Tulpa de Mujer y Territorio, han incidido través de los procesos formativos que dinamizan, las acciones colectivas que han emprendido y en los diferentes espacios de la estructura organizativa que participan, logrado visibilizar la situación de las mujeres, las violencias y exclusiones que viven, haciendo un llamado para que se asuma estos temas en la organización y se incorporen en la agenda del Movimiento Indígena como mandatos.

*“Un aporte de las mujeres al proceso, ha sido posicionar el tema de los derechos de la mujer, es algo que hemos logrado con apoyo de mujeres “solidarias”, que ha abierto un camino para su reconocimiento, aunque aún falta mucho”<sup>207</sup>.*

En el segundo Encuentro de la Tulpa Mujer y Territorio<sup>208</sup> se reflexionó sobre la participación política de las mujeres, se analizó que su papel históricamente ha sido invisibilizado, en este sentido se propuso un evento de reconocimiento a las mujeres por su aporte al Plan de Vida,<sup>209</sup>. Este evento sirvió para visibilizar su contribución en el Movimiento Indígena y nivel nacional.

Por su parte Velazco (2013, p. 53) plantea que las mujeres nasas crean instancias dentro de sus estructuras organizativas, generaran acciones y políticas frente a la situación de violencia y el trato inequitativo hacia ellas, al tiempo que potencian su liderazgo y participación en la organización.

Plantea las siguientes estrategias en la perspectiva de una política de participación de las mujeres:

*1. Fortalecimiento de los espacios de formación integral para las mujeres: fortalecimiento del PEC -Procesos Educativos Comunitarios- Autónomos y educación escolarizada. 2. Creación y fortalecimiento de la Tulpa de Mujeres desde la dinámica local y Zonal. 3. Promoción de liderazgos femeninos no autoritarios: esto implica generar espacios autocríticos de reflexión entre mujeres sobre el ejercicio de poder. 4. Investigación: avanzar en la construcción de procesos de investigación sobre la historia, la cosmovisión,*

<sup>207</sup> Primera entrevista a Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2013.

<sup>208</sup> Acta del Segundo Encuentro Tulpa Mujer y Territorio, 2010.

<sup>209</sup> “Primer Encuentro de Mujeres Indígenas en Resistencia por la Pervivencia y Autonomía de los Pueblos. Tejiendo la palabra y la memoria”, 2011.

*la cultura, la situación de las mujeres desde las inquietudes de las mujeres para entender y actuar sobre las problemáticas actuales.5. Comunicación y Difusión: elaboración de material pedagógico que permita la difusión de las reflexiones y propuestas de las mujeres indígenas. 6. Promoción del acceso a la justicia para las mujeres: se trata de la construcción y aplicación de rutas de prevención, atención, reparación y restablecimiento de la armonía.7. Revitalización de la cultura y revitalización lingüística. 8. Fortalecimiento del Programa de Familia: a nivel Zonal y los Cabildos de Familia de cada resguardo, con el propósito de contribuir a la unidad, armonía y equilibrio de las familias de la Zona Norte (Velazco, 2013, p. 53).*

### **Reconceptualizaciones sobre la identidad cultural y la cosmovisión**

Las mujeres nasas plantean que unos de sus aportes ha sido la reconceptualización o resignificación de concepciones planteadas como “propias de la cultura”, pero que ellas consideran que deben cambiar porque afecta su vida y genera desarmonías. Estas reflexiones y conceptualizaciones si bien como ellas reconocen se han retroalimentado de corrientes feministas, dada la incidencia de “solidarias externas” que han acompañado los procesos formativos y por los encuentros realizados con feministas del país y de otros pueblos indígenas del continente. No se puede decir que responda a una línea o corriente de pensamiento feminista determinada, no lo nombran como un “feminismo indígena o comunitario”, mencionan que sus reflexiones parten de un análisis de sus experiencias, sus propios dolores, del análisis histórico de sus realidades como pueblos, sus resistencias, y desde su idioma propio. Similar a las palabras que plantea Marcos, (citado por Gargallo, 2012) parte de un deseo ancestral y no una opción feminista.

En este camino las mujeres han resignificado conceptos como: género, paz, justicia, complementariedad, dualidad, armonía y equilibrio, buen vivir, familia, entre otras, porque consideran que es importante darle el sentido desde su pensamiento, para que no se reproduzca desde estas narrativas violencias, y/o se naturalicen prácticas que limiten e impidan su libertad.

Por ejemplo, las mujeres nasas al igual que otras pensadoras indígenas del continente han cuestionado y reconceptualizado el concepto de “complementariedad” porque encontraron que la exaltación en sus pueblos de este concepto resulta la asimétrica entre mujeres y hombres y sirve, para enmascarar relaciones de inequidad o dominación en los diversos ámbitos en los que se viven las relaciones entre las mujeres y los hombres. (Gargallo, 2012, p. 41). Las mujeres nasas plantean

que la complementariedad debe resignificarse como un principio que implica la reciprocidad entre hombres y mujeres y la armonía con la naturaleza.

Por otra parte, la idea de dualidad empieza ser cuestionada por algunas mujeres nasas especialmente jóvenes que coinciden con otras mujeres de diversos pueblos de Abya Ayala, que este concepto encubre desigualdades y excluye otras posibilidades de identidades de género distintas a la construcción normativa establecida. Retomando lo planteado por Gargallo (2012) la visión dual de todo lo que es vivo o tiene espíritu es la primera incidencia del estrato genérico colonial, la imposición de una heteronormatividad impuesta en las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres le deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión en la vida de la pareja.

También hay que decir que muchas mujeres nasas hablan de la dualidad como principio fundamental para la vida, advierten que no presupone necesariamente jerarquías entre lo femenino y masculino, si no que refiere más al equilibrio y equivalencia.

En relación a estas reflexiones considero importante no perder de vista las críticas que plantean que las concepciones de dualidad en muchas comunidades se sumaron a la binariedad occidental impuesta por el patriarcado reforzando un sistema de género hegemónico, desigual y jerárquico.

Aunque las mujeres nasas entrevistadas y que participaron de las reflexiones de la Tulpa no se plantean abiertamente feministas y no se inscriben en un corriente o línea de pensamiento, y tampoco plantean de manera específica una reflexión sobre un patriarcado ancestral preexistente a la conquista y la colonia como lo hacen mujeres de otros pueblos<sup>210</sup>, si cuestionan el hecho que muchos rituales, mitos y relatos sustentados en la ley de origen han sido contadas por hombres y

---

<sup>210</sup> Las feministas comunitarias Xinkas de Guatemala y Aymaras de Bolivia, que denuncian la urgencia de destejer la negada pero actuante existencia del patriarcado ancestral, las feministas comunitarias proponen, en efecto, la urgencia de una reflexión profunda para trascender la situación histórica situada que culpa total y exclusivamente al colonialismo de 518 años del origen de todos los males de los pueblos indígenas, cuando las mujeres ya sufrían condiciones previas de patriarcado ancestral originario.

los favorece, ayudando a mantener las relaciones de poder desiguales. Cuestionan que la forma como el patriarcado ha definido los roles de género es parte de su opresión, porque las encasilla, establece valoraciones jerárquicas, naturaliza muchas valoraciones y prácticas para asegurar su reproducción. Cuestionan así las ideas y prácticas que refuerzan que debes encajar en el molde establecido de lo contrario te señala, expulsa y castiga<sup>211</sup>.

Finalmente es importante decir que las mujeres nasas se definen como impulsoras de cambios que provienen de su historia, pensamiento o epistemologías propias -concepto utilizado por Avelina Pancho y también retomado por Gargallo (2012)-, se consideran sujetos de un proyecto político que pretende el buen vivir- wëtwët fxizenxi-, para las mujeres y se inserta en la lucha como pueblo. Esta perspectiva se puede enmarcar en las líneas del pensamiento feminista indígena que plantea Gargallo (2012), el cual, construyen las mujeres de Abya Yala, que si bien no se nombran como feministas, aportan respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian.

---

<sup>211</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la participación política, 2013.

## **CAPÍTULO 7. CAMBIOS Y PERMANENCIAS EN LA IDENTIDAD ÉTNICA Y DE GÉNERO DE LAS MUJERES NASAS POR SU PARTICIPACIÓN EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA**

### **7. 1. Somos mujeres -madres- dadoras de vida**

Las mujeres entrevistadas y en la Tulpa reivindican el ser madres, como algo fundamental de la identidad como mujeres nasas y un rol de gran importancia para la pervivencia física y cultural como pueblo; argumentan que desde la cosmovisión la tierra -kiwe- es femenina, es mujer, simboliza la vida y significa “madre tierra”, y desde este pensamiento a la mujer se le equipara con la tierra por la capacidad de dar vida, asociando el proceso de la maternidad con la siembra y cuidado de la semilla. Se ubica así la narrativa, normas y prácticas alrededor de la maternidad como un aspecto central en el proceso de construcción de su identidad étnica y de género

Considerando la identidad étnica y de género como resultados de un proceso de construcción que en este caso y narrativa de la maternidad tiene un papel central, retomo las ideas que propone (Butler, 2002b, p. 18) acerca que el sexo como el generó son productos culturales realizados mediante el uso del lenguaje, donde se pondera “tanto el papel de las normas y los discursos que circulan en una cultura, como los procesos de construcción subjetiva de la sexualidad y de la identidad misma”

Ana María Ramos, líderesa indígena reafirma que el rol más importante para una mujer en la comunidad es ser madre, destacando que desde este lugar son quiénes posibilitan la pervivencia física y cultural como pueblo. No cuestiona la valoración histórica asignada a este rol, si no el hecho que los hombres no lo dimensionan.

*“Lo más importante es que somos mujeres dadoras de vida y que eso no es reconocido por nuestros hombres, si no fuera por nosotras se acabaría el pueblo nasa, porque es algo que se necesita para poder crecer, para nuestro territorio”<sup>212</sup>.*

---

<sup>212</sup> Primera entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2013.

Las mujeres nasas cuando se refieren a la maternidad, plantean que va más allá de la función de parir hijos e hijas, e implica el cuidado de los otros y la transmisión de los valores culturales como: el idioma propio, el trabajo de la tierra, la espiritualidad, ente otros, siendo razones principales para considerarse fundamental para la pervivencia física y cultural como pueblo<sup>213</sup>. Es una concepción de maternidad política no doméstica.

Las mujeres cuentan que desde niñas -incluso antes de nacer-, a través de rituales, prácticas y discursos les asignan que su deber es ser madres. Y cuando una mujer decide no ser madre es cuestionada. Por ejemplo, hay un mito que lo expresa así: “si no tiene hijos, se la lleva el perro negro al páramo o montaña más alta”. Esta es una forma de decir que la mujer que no es madre, debe ser castigada, separada de su comunidad, por desobedecer “un mandato cultural” o en términos de Butler (2002b) desobedecer la norma de género establecida. Si recordamos que los actos de los que habla Butler (2002b) son performativos, se hace evidente que la norma de género no solo sanciona y castiga, sino que produce sujetos, “performatividad que debe entenderse, no como un acto singular y deliberado, sino, antes bien como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002b, p. 19).

Carmen Vitonás<sup>214</sup>, conocedora de la cosmovisión, en uno de los espacios de la Tulpa de Mujeres, explica que el mito de la mujer que no tiene hijos se la lleva el “Perro Negro”, fue creado por los hombres para promover -casi obligar- que las mujeres se casaran jóvenes y tuvieran hijos. Con dos propósitos: el primero, preservarse como pueblo, ya que por las múltiples violencias desde la conquista hasta hoy el pueblo nasa vive en riesgo de exterminio físico y cultural. Segundo, evitar que llegaran colonos y se llevaran las mujeres del territorio. Vitonás cuenta que algunas mujeres se fueron del territorio y se decía que se las llevó el “Perro Negro”, porque era una conducta no permitida que se consideraba en contra de su pueblo.

En la Tulpa las mujeres jóvenes plantearon que era necesario crear otros mitos o relatos, desde las mujeres donde se contemple la posibilidad de decidir no tener hijos, sin ser castigadas o

---

<sup>213</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de la mujer nasa, 2011.

<sup>214</sup> Carmen Vitonas, mayora que ha investigado y reflexionado sobre la cultura nasa, quien trasmite sus saberes a través de la oralidad.

excluidas por ello. Algunas de ellas manifestaban que se fueron a estudiar a la universidad y aun no son madres y por esa razón constantemente son cuestionadas por su familia y la comunidad diciéndoles "usted todavía no tiene hijos, no va a dejar semilla, son machorras". Aunque consideran que pueden ser profesionales y líderes, sienten gran presión para ejercer el rol de madres, expresan que solo así serán valoradas totalmente en su comunidad.

Se evidencia así, que, aunque las mujeres nasas ejercen nuevos roles, la maternidad sigue siendo valorada dentro de la comunidad como su mayor contribución, y un rol que las define. Pero cabe resaltar que las jóvenes están reflexionando, cuestionando, postergando la opción de la maternidad, es decir están desnaturalizando su sentido.

Se puede plantear retomando las palabras de Posso (2010, p. 59) que “si bien hoy en día la presión sobre las mujeres frente a la maternidad no es tan fuerte, se sigue considerando que tienen bajo su responsabilidad la prolongación de la comunidad en términos biológicos y culturales, lo cual se ve reforzado por el contexto de amenaza en el que se encuentran las poblaciones indígenas, frente a lo cual sus organizaciones reaccionan mediante la politización de la maternidad”.

Por otra parte, cabe destacar que las mujeres y en general la comunidad interpretan que su rol como autoridades o lideresas es parte de esa función maternal de dar y cuidar la vida. En su narrativa equiparan el rol de autoridad del Cabildo con el de ser madre de la comunidad. Expresan que al igual que en la familia la mujer al ser autoridad o lideresa, tiene como deber cuidar de los otros, los hijos e hijas, que simbólicamente ahora es la comunidad. Y es similar para quienes son educadoras o trabajan en la salud, roles que se encargan del cuidado de los otros. De esta manera, el rol de la maternidad de la mujer se extiende al espacio comunitario y político.

*“El momento que más tocó, en que yo casi tiro la toalla, fue en el 2007, en ese momento el haber asumido ese rol de autoridad, en el de ser mamá de 8000 personas, ahora no solamente era los problemas de las mujeres o los jóvenes, sino el de los mayorcitos, el de los médicos tradicionales, orientándolos allí, no se me volvió como la mamá de todos... yo le decía a un mayor, él hasta ahora me dice mamá y yo le digo usted siendo mayor porque me dice a mi mamá (risas)”<sup>215</sup>.*

---

<sup>215</sup> Ana Deida Secué. Primera entrevista - Resguardo de Huellas, 2013.

Esta idea es promovida por los médicos tradicionales, que representan la autoridad espiritual para el pueblo nasa, quienes a través de sus prácticas y rituales reafirman este sentido y la connotación simbólica al cargo de autoridad y liderazgo asumido por las mujeres.

*“Él me hizo brindar y me dijo: piense en sus hijos, en su marido, en su comunidad, haga de cuenta que los hijos suyos ya es toda la comunidad, usted es la mamá de toda la comunidad, usted es la que va a cuidar a toda la comunidad. Entonces coja la botella y ofrezca diciendo: papá, usted me ayuda a cuidar mis hijos que me dieron un cargo, que no les pase nada, ni a los animales de por como todos pasan a mi nombre. Diga eso y brinde. Y verdad, en ese año nada pasó.”<sup>216</sup>*

Vemos así que, para el pueblo nasa, hay un ejercicio de maternidad social, en palabras de Posso (2010, p 85) “el papel para las mujeres como reproductoras biológicas y sociales, va más allá de la conformación de su propia familia, se extiende a lo colectivo; no es un ejercicio individual porque asumiendo el papel de autoridad, es quién se encarga de poner límites, proveer seguridad en la comunidad en un ejercicio de maternidad social”.

En las reflexiones de la Tulpa<sup>217</sup> se destaca que las mujeres nasas, cumplen roles adicionales al de ser madres y esposas, y lo cual valoran como un cambio positivo, que no significa una pérdida de su identidad, por el contrario, consideran que con los nuevos roles que asumen se fortalecen y aportan a su pueblo, sin embargo, persiste la idea en la gran mayoría, que la maternidad es una función principal que deben cumplir. Esta función es extendida a lo comunitario y politizada en función de la pervivencia como pueblos.

Cabe resaltar que algunas jóvenes empiezan a cuestionar esta valoración y priorizan otros roles como ser profesionales postergando su decisión de ser madres y formar familia, pese a que por esta razón ellas empiezan hacer señaladas. Este hecho avizora una transformación, que seguro en próximas generaciones serán más evidente. Cuestionar la idea que la mujer nasa tiene como su principal función ser madre, genera una ruptura, se empieza a des-esencializar la idea que la identidad de la mujer nasa está sujeta a la maternidad y que esto es algo natural y fijo. Retomo aquí a Restrepo (2010) para afirmar que las identidades, incluso aquellas que son imaginadas como

---

<sup>216</sup> Carmen Ulcué. Primera entrevista - Resguardo de Munchique, 2013.

<sup>217</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de la mujer nasa, 2011.

estáticas y ancestrales, continúan siendo objeto de disimiles transformaciones, con ritmos y alcances distintos según variables demográficas, sociales, políticas y de subjetivación.

## 7. 2. El cuerpo de la mujer como territorio, el territorio como mujer

Las mujeres nasas de manera reiterada plantean que la tierra es mujer y la denominan “madre tierra”, establecen la relación de la mujer como dadora de vida al igual que lo es la tierra con todos los seres. A partir de esta mirada las mujeres nasas reivindican el cuerpo femenino como un territorio, y establecen la defensa, cuidado, protección y liberación como algo fundamental, plantean que cuando se agrede el cuerpo de una mujer se agrede a la madre tierra, de la misma manera cuando se agrede la tierra sufre la mujer. Expresan que como mujeres están conectadas con la tierra y su deber es ser guardianas, protectoras, cuidadoras de ella.

Este concepto planteado por las mujeres nasas sobre la relación -conexión- de la mujer y la tierra, es compartido por otras mujeres indígenas de Abya Yala como las feministas comunitarias y por otras corrientes como el eco feminismo y las mujeres Kurdas que luchan en países del medio oriente por la liberación de las mujeres.

“El feminismo comunitario nace de procesos profundos de reflexión de mujeres Aymaras y Xinkas, cuya identidad étnica se finca en el cuerpo -tierra- como lugar de enunciación para la construcción del feminismo comunitario, en tanto identidad política” (Gargallo, 2012, p.123).

*La Ideología de la Liberación de la Mujer se basa en cinco pilares ideológicos: welatparêzî, libre pensamiento y voluntad, organización, lucha y ética y estética. Welatparêzî (amor y defensa de la tierra): La mujer debe defender y cuidar la tierra de la que procede y de la que forma parte; creciendo, viviendo, luchando; ya que la mujer es el vínculo entre la tierra y la comunidad. El amor a la tierra natal o adoptiva es el amor a la naturaleza y a la sociedad. También significa tratar de crear una vida y una sociedad libres allí. Nadie puede vivir sin su tierra, así como nadie puede vivir sin la sociedad y el amor (Instituto Andrea Wolf, 2021, p. 59).*

Esta relación de la mujer y la tierra que argumentan desde la cosmovisión y ley de origen como pueblo nasa, les da una connotación a sus luchas, hablan entonces de la importancia de

cuidar, proteger, descolonizar el cuerpo de la mujer frente a las violencias, especialmente la violencia sexual para que exista armonía y equilibrio; y también plantean la importancia de proteger, cuidar y liberar la madre tierra, “liberarla de la explotación, privatización y mercantilización”<sup>218</sup>. De esta manera fundamentan un discurso político desde la perspectiva de la espiritualidad. Las mujeres mayores y jóvenes que participan en la Tulpa, expresan que comparten este discurso, y reivindican su identidad como mujeres nasas, desde una narrativa de la conexión espiritual con la tierra, plantean que esta relación es algo que las define y las diferencia de otras mujeres de otros sectores que (suponen) no tienen esta relación espiritual y establecen una relación de explotación y/o propiedad con la tierra.

La relación espiritual con el territorio y las acciones de cuidado y defensa que emprenden lo exponen como pilar de la identidad, que las define cómo mujeres nasas, pertenecientes a un pueblo y un movimiento indígena.

Aida Quilcue, líder nasa citada por Gargallo (2012, p. 102) plantea:

*La madre tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la madre tierra contiene la integridad del universo. Por ella, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las prácticas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa...La liberación de la madre tierra es la base de la ley de origen, esta significa también la liberación de las mujeres, que están en riesgo por los actos violatorios de las transnacionales...Hoy hay que reafirmar la identidad, de dónde venimos y a dónde vamos. Debemos combatir la violación de la madre tierra por las empresas mineras. Si se contamina la tierra no solo se enferma ella, sino las mujeres y los hombres, los niños, los ancianos y todos los seres vivos. La violencia intrafamiliar debe ser entendida por todo el pueblo como un desequilibrio grave en la relación con la madre tierra, el cabildo debe intervenir para obligar al marido que le pega a su mujer a reequilibrarse...Protegernos como mujeres es proteger a la madre tierra, proteger la vida, garantizar la permanencia como pueblos milenarios con la orientación de nuestras autoridades espirituales y autoridades terrenales. Nos corresponde hoy a las mujeres salvar la tierra. Tenemos esta gran responsabilidad, no podemos aceptar ser marginadas.*

---

<sup>218</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexiones sobre el territorio, 2012.

En esta perspectiva vemos que en el pueblo nasa se establece a través de discursos y prácticas la idea de la identidad de la mujer nasa, determinada por la relación espiritual con la tierra y su rol de dadora de vida.

En palabras de Grueso (2010), el alto nivel de uniformidad cultural que supone la definición étnica en estos términos, incluye la aceptación uniforme de unos patrones de conducta establecidos en relación con los roles sexuales y las relaciones de género, siendo todo lo anterior incluido en el paquete de la identidad a ser defendida.

### **7. 3. Luchamos por nuestros derechos como mujeres y pueblos indígenas**

Las mujeres nasas que vienen liderando, plantean que han cambiado su forma de pensar y su acción política. Hoy cuestionan y proponen acciones frente a las diversas violencias contra las mujeres que han sido justificadas como prácticas de su “cultura o tradición” y/o como producto de la conquista, colonización, evangelización, la imposición de un Estado-Nación excluyente y por el conflicto armado. Resignifican valores y prácticas de su cultura y de manera individual y colectiva promueven cambios al interior del movimiento indígena. Incluyen en sus luchas la reivindicación de sus derechos como mujeres indígenas, posicionan el aporte de las mujeres en la historia, crean espacios propios para reflexionar, organizan acciones colectivas, crean alianzas con mujeres de otros sectores sociales y pueblos, feministas y no feministas, articulándose a una agenda más amplia que la reivindicación de derechos como pueblos indígenas. Esto no significa que se distancien o actúen por fuera del movimiento indígena; por el contrario, se identifican como parte constituyente de un pueblo y movimiento que defiende el territorio, la autonomía y la cultura; para ellas ser parte de la lucha de su pueblo es fundamental en su identidad como mujeres nasas<sup>219</sup>.

Retomo aquí a Gargallo (2012), que plantea que las pensadoras indígenas de Abya Ayala identifican como la primera violencia contra las mujeres el miedo a desaparecer como entidad colectiva y responden a ella a través de una afirmación identitaria compleja, nunca solo femenina,

---

<sup>219</sup> Esta afirmación sobre su identidad como mujeres nasas ligada a la lucha de su pueblo, fue algo reiterado por las mujeres entrevistadas, en las reflexiones de la Tulpá y en los diversos espacios de asambleas y congresos.

nunca solo nacional, “nos construimos desde nuestra etnia, para reconstruimos podemos hacerlo en relación con los hombres y no desde la exclusión”.

En los diversos escenarios se presentan como un sujeto colectivo -mujeres indígenas- y a su vez como pueblo y reafirman que su primera identificación y su solidaridad la sienten con su pueblo. Gargallo (2012) plantea, retomando a Lenkendorf que, la existencia de un sujeto de pensamiento no centrado en el/la individuo, un sujeto colectivo, vivencial, fluido: un tic que podría traducirse como ‘nosotros/as’, siempre y cuando el nosotros comprendamos a los animales, el mundo vegetal y el mundo mineral en su devenir. Eso es, en el tic está incluida esa naturaleza que la cultura occidental ha objetivado. “A diferencia del sujeto cartesiano que encarna en el individuo moderno occidental -idéntico a sí mismo-, central, separado de la naturaleza, inamovible, incapaz de transformación, fijo, el tic tojolabal es un sujeto no esencialista, en devenir, que se postula desde la interdependencia entre personas-sujetos que hacen realidad una comunidad” (Gargallo, 2012, p. 78).

Las mujeres nasa plantean que luchan contra las estructuras y poderes externos que los intentan despojar y exterminar como pueblos indígenas, como también contra el sistema que las oprime, violenta, excluye y niega como mujeres en sus propias comunidades.

Las mujeres nasas ubican sus luchas en doble vía. Por un lado, se definen como parte de un pueblo, en términos de Grueso (2010) una “minoría orgánica” que reivindica una lucha histórica por el reconocimiento en una sociedad racista, colonial y capitalista. Cabe anotar que las minorías orgánicas son aquellas que convocan a sus miembros a partir de sus herencias o algún patrimonio todavía vigente (lengua, religión, vecindad, uso de la tierra). Y, por otro lado, se identifican con mujeres de otros pueblos y sectores quienes en términos de Grueso (2010) pertenecen a sectores denominados como “negativamente diferenciados”, con quienes comparten su lucha por superar las relaciones de opresión y violencias impuestas por un sistema patriarcal que históricamente se ha instalado más allá de sus territorios, pero también dentro de ellos. Los sectores negativamente diferenciados son aquellos que convocan a las mujeres, individuos racialmente discriminados -distinción racial-, homosexuales, discapacitados, etc. (Grueso, 2010).

Plantean que esta doble adscripción identitaria, hace posible continuar junto a su pueblo la reivindicación de sus derechos colectivos a la vez que transforman al interior las prácticas que las perjudica y contribuyen en la apertura de la agenda del movimiento, también les permite crear alianzas con otras mujeres para reivindicar sus derechos en la sociedad. Todo esto con el sueño de un buen vivir que incluya a las mujeres, pueblos indígenas, y todos los sectores de la sociedad.

En palabras (Grueso, 2010), se puede decir que las mujeres nasas están influyendo para que el pueblo nasa integre otras luchas, o, en otras palabras, integren sus luchas a las de otros colectivos identitarios. Contribuyendo así a liberar la identidad étnica de su tendencia a definirse por el culto al origen y más bien auto interpretar a partir de su experiencia en relación con la historia nacional y realidad global para comprender otras demandas de justicia que cohabitan en la misma sociedad.

#### **7. 4. Feministas o no feministas**

Las mujeres entrevistadas y las participantes de la Tulpa se organizan para lograr mejores condiciones para las mujeres en sus comunidades. No por ello se nombran feministas, en su generalidad consideran que esta es una corriente de pensamiento occidental, que, si bien les ha aportado aprendizajes, también es homogenizante, prefieren retomar epistemologías propias como plantea Avelina Pancho o conocimientos desde su historia y pensamiento indígena, resignificando valores como la complementariedad, la reciprocidad y la paridad. Plantean como idea fuerte que los pueblos indígenas deben recuperar la relación de armonía y equilibrio entre hombres, mujeres y naturaleza, deben descolonizar y despatriarcalizar su pensamiento<sup>220</sup>.

*“yo no me identifico como feminista por dos razones: porque me falta mayor comprensión al respecto y por que como mujer indígena no veo necesario reivindicar un pensamiento externo, si nosotros tenemos nuestra propia cosmovisión para realizar transformaciones desde este pensamiento como pueblos originarios”<sup>221</sup>.*

---

<sup>220</sup> Actas Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de la mujer nasa y reflexión sobre la participación, 2011-2012.

<sup>221</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de mujer nasa, 2011.

Avelina Pancho, citada por Gargallo “afirma que le cuesta aceptar que es feminista, porque su accionar en favor de las mujeres se rige por principios filosóficos propios, en la presencia participativa de las mujeres y los hombres” (Gargallo, 2012, p. 149).

Gargallo analiza los planteamientos de Avelina Pancho y expone al respecto lo siguiente:

*Avelina Pancho, expresa un mito de equidad propio de una corriente feminista indígena. La idea que las mujeres y los hombres conforman géneros con responsabilidades compartidas desde los tiempos sin tiempo, géneros que representan las fuerzas femeninas y masculinas presentes en la totalidad de la vida. Se trata de un ideal reconstruido por las mujeres que se han hecho cargo de la reivindicación de los derechos colectivos de sus pueblos y que se sostiene en una apropiación y re interpretación de las propias cosmogonías. Para esta corriente feminista, entre las reivindicaciones de una buena vida para las mujeres y la política comunitaria hay un nexo, un arranque común, un otorgarse el derecho a pensar desde la propia realidad y ya no solo a defender lo salvado del naufragio de la invasión europea, que en ocasiones se pierde de vista. Esta corriente feminista es útil a muchas dirigentes y activistas de los derechos humanos indígenas, pues les permite demandar en el seno de su comunidad un lugar que no es propio de las mujeres en la tradición vigente, pero que puede ser reivindicado apelando a una re elaboración presente de la historia antigua de su pueblo (Gargallo, 2012, p. 149).*

Solo una de las mujeres entrevistadas plantea que, se identifica como feminista, y elabora su versión de un feminismo como la posibilidad para reivindicarse como una mujer consciente que defiende su diferencia y sus derechos.

*“...hoy por hoy entiendo que es la palabra feminista antes no, yo siempre les decía a mí no me van a convertir, por siempre la discusión era como en contra de los hombres, entonces yo le decía, como me voy a poner en contra si yo tengo mi papá, tengo mis hermanos y un hijo. Entonces eso a mí no me gustaba y bueno yo muy ignorantemente en el tema decía y si los hombres son así pues nosotras también tenemos la culpa por que nosotras somos las que los formamos...*

*Hoy si me reconozco como feminista, porque la palabra feminista es ese reconocimiento que yo me doy, que, si soy sensible, soy sensible y porque tengo que dejar de llorar o dejar esto, porque el hombre no lo hace pues de malas ellos que no lo hacen, pues yo si lo voy a hacer. Pero que a pesar de todo eso, yo pueda hablar, puedo dar una discusión, entonces si hoy me identifico como feminista porque tengo un pensamiento propio de una mujer nasa, hablamos como mujer con conciencia que pelea sus derechos...<sup>222</sup>”.*

---

<sup>222</sup> Celia Umenza. Segunda entrevista - Resguardo de Tacueyó, 2021.

Algunas mujeres especialmente las jóvenes plantean que el feminismo o las feministas que han conocido les han aportado para pensar su situación como mujeres y actuar en colectivo, algunas dicen que no se atreven a reconocerse para evitar conflictos en la comunidad, porque los líderes y hombres rechazan este pensamiento y otras porque consideran que descolonizarse incluye buscar sus propias formas de nombrar sus luchas desde su pensamiento y lengua preferiblemente.

223

Lo que plantean las mujeres nasa coincide con los planteamientos de otras mujeres del Abya Ayala, Gargallo (2012), en las líneas del pensamiento feminista indígena que plantea en su libro, ubica en una de sus líneas a las mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman “feministas”. Expone los siguientes argumentos acerca de por qué no se definen así, muy similares a los que mencionan las mujeres nasas.

“No se llaman feministas porque, al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ello. Otras se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas” (Gargallo, 2012, p. 129).

*En particular, creo yo, muchas indígenas no aceptan definirse como feministas porque no quieren identificarse con un apelativo que viene de la cultura hegemónica, y eso sin menoscabo del reconocimiento que: “desde el movimiento feminista los logros en la lucha por las reivindicaciones de las mujeres han tenido un impacto significativo en cuanto a cambios en esquemas y patrones de participación de las mujeres en la sociedad actual”. En efecto, ‘el movimiento feminista ha tratado de homogeneizar la lucha de las mujeres bajo un solo perfil, definiendo en primera instancia que las reivindicaciones y emancipaciones de los derechos de las mujeres son los mismos para todas, relegando las necesidades y visiones de carácter cultural, lingüístico y social que otras culturas poseen (Gargallo, 2012, p. 151).*

---

<sup>223</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión de las mujeres sobre la participación y observación participante en los encuentros de la Tulpa, 2011.

Las mujeres nasas reconocen e incorporan en su acción política aportes de otras culturas y de las corrientes de pensamiento feministas, pero enfatizan que su lucha está ligada al movimiento indígena, a la defensa histórica del territorio, la autonomía y la cultura y está fundamentada en la cosmovisión nasa y su relación espiritual con el territorio, en esa perspectiva reafirman su identidad como mujeres nasas que se diferencia de las mujeres de otros pueblos, sectores, movimientos y no se autodefinen como feministas.

Podemos plantear retomando a Barth (1976) que las mujeres nasas establecen “fronteras” a través de “marcadores culturales”, en este caso a través de elementos culturales y políticos como la relación espiritual con la tierra, la cosmovisión, la historia y la lucha por sus derechos como pueblo para reafirmar su identidad étnica y de género. Si bien incorporan elementos de otras culturas como la lengua y corrientes de pensamiento feministas, consideran que hacerlo no cambia su identidad, ni las convierta en iguales con otras mujeres de otros pueblos y movimientos, en cierta forma en esta interacción con otras mujeres definen y defienden su particularidad.

Volviendo a Barth (1976 citado por Giménez, 2010) haciendo referencia a las identidades étnicas plantea que cuando se asume una perspectiva histórica y diacrónica, se comprueba que los grupos étnicos pueden -y suelen- modificar los rasgos culturales de otras culturas sin perder su identidad. En otras palabras, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas, pues la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo, por medio de cambios culturales -internos- o de la frontera misma.

Algunas de las mujeres<sup>224</sup> manifiestan que tienen mayores afinidades con las mujeres negras que con las feministas de ciudad, porque estas últimas tienen un pensamiento más individual y no colectivo; como mujeres urbanas y mestizas no logran entender como ellas participan, cuestionan sus formas de gobierno y justicia propia y la forma como deciden hacer las transformaciones e incidencia en sus territorios<sup>225</sup>. Reproduciendo así una relación dominante-subalterna. Segato (citada por Gargallo, 2012, p.15), define estas prácticas como “feminismos blanco y blanquizado”, y plantea que, desde este pensamiento, las feministas a las mujeres de otros pueblos las pretende

---

<sup>224</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la participación política, 2011.

<sup>225</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Segunda reflexión sobre la participación política, 2011.

educar según los parámetros normativos del propio sistema, sin escuchar sus demandas, sin conocer su historia de lucha, sin reconocer validez a sus ideas.

Finalmente, las mujeres en la Tulpa crean un movimiento zonal de mujeres con el propósito de fortalecer su participación dentro del movimiento indígena y posicionar sus derechos, pero no hablan por ello de ser feministas o de separarse del movimiento indígena, porque para ellas es fundamental continuar la lucha por la defensa del territorio y la autodeterminación como pueblos.

*“Nosotras queremos crear un movimiento de mujeres Zonal, pero no para estar por fuera o hacer un rancho aparte como a veces se nos ha juzgado, si no para unirnos y hacernos visibles”<sup>226</sup>.*

De esta manera, se puede plantear como afirma Gargallo (2012), las mujeres construyen alternativas al colonialismo, patriarcado y la victimización a las que las relegan hasta las mismas feministas y tejen respuestas que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian.

## **7. 5. Nuevos sueños e intereses en la vida**

Las mujeres manifiestan que la participación en el movimiento indígena, les ha despertado nuevos intereses y proyecciones para sus vidas que antes no consideraban, se han motivado a estudiar, terminar su bachillerato, capacitarse en las escuelas de la organización y la Universidad Autónoma Indígena e intercultural -UAINN-, ampliaron sus proyecciones más allá de ser madres y esposas, ahora se identifican con ser lideresas, guardias, comunicadoras, investigadoras, entre otras. También destacan que tomaron decisiones trascendentales como dejar de ser evangélicas o separarse, expresan diversidad de roles, intereses, sueños en sus vidas. Es decir, asumen otras “formas de vida” que abren nuevas posibilidades ontológicas para las mujeres nasas en la actualidad y futuras generaciones.

---

<sup>226</sup> Primera entrevista Ana María Ramos - resguardo de Toribio, 2013.

Varias mujeres de la Tulpa consideran que hay un cambio significativo en sus proyectos de vida, pues desde niñas se les educó para ser madres y esposas, se casaron muy jóvenes y por largo tiempo solo se dedicaron a la familia. Participando deciden emprender otros caminos.

*“Yo me capacitó en el Centro de Etnoeducación para el fortalecimiento del plan de vida nasa en Toribío y allí empecé a participar, luego ingresé a la Escuela de Mujer y Paz de la ACIN (2013) y ahora estudio la Licenciatura en Educación Artística e Intercultural en la UAINN; esto yo ni lo pensaba, yo lo único que había soñado antes era ser bachiller y ya<sup>227</sup>”.*

*“Me capacitó en la guardia en derechos humanos, luego ingreso a Derecho Propio en la Escuela Cristóbal Secué, después me formé en derechos de la mujer y como investigadora en la Casa de Pensamiento ACIN. Todo esto antes de estar en el proceso no lo había imaginado<sup>228</sup>”.*

También las mujeres plantean que la idea de que la mujer debe tener como único proyecto ser madre y esposa, la están transformado con sus hijas y las jóvenes, a quienes han promovido para que estudien, sean profesionales, participen, en fin, tengan otros sueños y no se limiten.

*“Ahora las mujeres jóvenes, ya tiene un camino abierto, pueden participar, ya no les toca tan duro como a nosotras y las que nos antecedieron, ahora ellas estudian, salen, se organizan en grupos de mujeres, grupos de música y las apoyamos<sup>229</sup>”.*

Otro cambio que manifiestan las lideresas en sus proyectos de vida, es que algunas dejaron la religión evangélica y asumieron la espiritualidad indígena, porque identificaron el daño que les hacia las religiones foráneas a su cultura y especialmente a las mujeres.

*“...porque la familia del papá de mis hijos casi toda era evangélica y cuando yo me fui a vivir con él su casa me insistían que volviera evangélica...al final yo le dije: oye metámonos porque él era un borrachín, un maltratador quería que cambiara y al final él se metió y cuando yo me metí él se salió, a pesar de eso yo seguí ejerciendo un liderazgo en la comunidad, no era de las evangélicas que no participan, siempre estaba allí, entonces la gente solicita que sea autoridad, yo como que no quería aceptar porque al aceptar debía seguir la espiritualidad indígena, pero hasta que llegó el momento que fue tanta la fuerza de la gente, que yo decidí aceptar e inmediatamente: yo dije, no puedo servir a dos cosas, por un lado orando y por otro teniendo a la chonta, entonces yo dije no yo aquí tengo que*

---

<sup>227</sup> Segunda entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>228</sup> Segunda entrevista. Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2021.

<sup>229</sup> Segunda Entrevista Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2021.

*decidir, y en el 2006 yo fui autoridad, yo me metí a los temas de los rituales, cuando en el 2007 yo dije no aquí no hay más de otra, y me salí de lo evangélico para poder ser lo que soy, el ser evangélica me limitaban como mujer indígena a participar<sup>230</sup>”.*

Las mujeres reconocen que sus proyectos de vida cambiaron de manera fuerte, ahora no solo se centran en su familia y el trabajo de la huerta-tul como lo venían haciendo desde jóvenes, sino que estudian, lideran y trabajan en el proceso organizativo, de esta forma también son proveedoras económicas de sus familias y cuentan con autonomía, lo que antes no ocurría porque muchas de ellas dependían de sus esposos, y si apoyaban la organización lo hacían sin remuneración.

*“Él me soltó y usted verá cómo se la ingenia de ahora en adelante, fue muy duro porque trabajar en el cabildo y no tener un apoyo y yo llegar a mi casa y que mis hijos me dijeran: mamá qué hacemos de comida, o me llamaban y me decían: mamá que cocinamos ahora, y yo atendiendo los problemas a una cantidad de gente a mí en ese momento yo decía: espérese yo ya voy o no vaya a la tienda a ver si de pronto le fian algo; y yo llegaba a la casa y el hombre hecho una nada allí, porque él me soltó todo, como quién dice: jódase, jódase y yo aquí me siento. Ese fue el momento más difícil ...Me toco asumir sola como papá y mamá, incluyendo lo económico<sup>231</sup>”.*

*“Siempre se cree que la Coordinadora de Familia debe estar con el marido al lado o si no no es ejemplo, pero es algo que he ido ganando, yo he podido entender que no solamente estar con el marido es ser ejemplo. Les explico a las mujeres uno no se puede sacrificar a veces por un mercado, uno escucha muchas compañeras diciendo yo vivo esa vida tan amarga, pero no me separo por mis hijos o porque yo soy incapaz y hoy puedo decir que sola me ha hecho crecer más como persona y cada día ir acompañar a las compañeras que están en la misma situación<sup>232</sup>”.*

Otra reflexión muy interesante que plantean es la posibilidad de ser distintas incluso entre ellas, asumir roles considerados masculinos asociados a prácticas cotidianas de fuerza, valentía, riesgo, algunas cuentan que desde niñas no se sentían cómodas con algunas actividades designadas para las mujeres como los oficios domésticos o estar limitadas en el hogar. Así que deciden realizar roles considerados masculinos, sin dejar lo femenino que asumieron por su identificación como mujer.

---

<sup>230</sup> Ana Deida Secué. Primera entrevista, 2013.

<sup>231</sup> Ana Deida Secué. Primera entrevista, 2013.

<sup>232</sup> Ana María Ramos. Primera entrevista, 2013.

Celia cuenta que desde niña fue rebelde, le gustaba jugar fútbol y por eso cuando empezó a participar creo un grupo de mujeres en su vereda pese a la oposición, luego fue coordinadora de guardia indígena y realizaba todas las actividades físicas igual que los hombres, expresa que su interés siempre estaba en demostrar fuerza, capacidad de asumir riesgos como los hombres, su liderazgo se caracteriza por reafirmarse como mujer indígena nasa irreverente<sup>233</sup>.

*“Yo siempre paleaba mucho con los hombres en la guardia, yo pienso que casi no me querían entonces siempre me dejaban sola, pero yo siempre traté de mostrarles que yo no tenía necesidad de ellos ejemplo en los entrenamientos cuando uno veía esos hombres se devolvían, entonces una vez yo les dije: ¿por qué se devuelve? entonces me decía (sic): ¡ay! ¿por qué no va usted? Yo les decía: ¡Yo si me voy a ir! y yo si me iba ... Para probarles que yo también podía, entonces allí se dieron cuenta que conmigo no podían...”<sup>234</sup>*

## 7. 6. Estar solas o separadas

Las mujeres destacan que al momento de empezar a liderar y ocupar cargos se separan de sus parejas, porque ellos no las apoyan y muchos como una forma de sancionarlas por cumplir un rol diferente al asignado, las maltratan y/o abandonan. Algunas de ellas plantean que vivieron maltrato de sus parejas desde antes y participando del proceso organizativo se hicieron conscientes y se separaron. Esto significan una ruptura, respecto a lo que se espera de ellas, porque la idea instalada en el imaginario es que la mujer nasa debía estar casada, tener hijos, servir a su esposo toda la vida. Esta idea que ellas también creyeron en un momento, cambio y hoy plantean que su prioridad no es atender a un esposo, si no en formarse, trabajar por la comunidad y sus hijos e hijas.

*“Uno de los obstáculos que hay es de pronto, algunas compañeras que tiene sus compañeros, se les limitan: ya te vas a meter en eso, en chisme, en cuentos, para que se mete, déjelos allá; siempre cuando es una mujer que tiene su compañero y que él está al lado siempre es cuestionada para que no intervenga, para que no se meta en problemas, para que los deje, que eso es cuestión de ellos allá. Siempre es cuestionada. Yo diría que ese es un obstáculo y somos separadas y no porque hayamos conseguido otro en el Cabildo, sino que lo dejan a uno es como una forma de dejarlo a uno solo cuando uno no hace caso*

<sup>233</sup> Retomado de la entrevista a Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2013.

<sup>234</sup> Celia Umenza. Primera entrevista, 2013.

*y como decirle si usted se metió en eso sola, asuma yo no tengo nada que ver y toca sola porque ya no cuenta con ese respaldo de esa pareja<sup>235</sup>”.*

*“...yo tuve un hogar a los 17 años, puedo decir que viví un hogar bien, antes le hacían creer que el hogar era para toda la vida y que uno tenía que estar ahí sumisa, yo pensaba que si él era infiel había que aguantar, y algo que puedo agradecer a las capacitaciones es que tomé la decisión de no ir mas con él... Pero yo creo que eso me sirvió mucho y fue ahí donde dije: yo soy capaz de sacar a mis hijos adelante y no necesito compañero, yo creo que lo más importante es creer que uno tiene esas capacidades. Y uno pensaba antes que como mujer nasa no puede crecer, uno no ha ido a la universidad, pero aquí en el proceso se aprende y afuera se reconoce ese saber<sup>236</sup>”.*

Algunas destacan que ya no consideran necesario tener una pareja, reafirman que no están dispuestas a someterse a un hombre que las limite en su liderazgo, prefieren separarse y la soltería para seguir participando y liderando en el movimiento indígena, ya que se convirtió en una prioridad en sus proyectos de vida<sup>237</sup>”.

*“Yo la paso mejor sola, voy donde quiera nadie me pregunta, cuando tenía esposo él se enojaba por que participaba y hablaba con hombres, todo era un problema ahora soy más libre<sup>238</sup>”.*

Otras expresan que tras separarse han vuelto a conformar parejas, pero han cambiado la dinámica de sus relaciones, pues han puesto como condición a sus compañeros que deben respetar su decisión de participar en el proceso organizativo.

*“Yo volví a tener pareja sin buscarlo, pero ahora es diferente yo no estoy en la casa para atenderlo yo trabajo, salgo y regreso tarde y él no me juzga, por el contrario, me acompaña a otras actividades, si no fuera así no podríamos estar juntos por que ya desperté y no voy a volver a ser sumisa y no voy a permitir que no me deje participar, porque eso para mí ya no es negociable<sup>239</sup>”.*

Estas decisiones representan un cambio profundo en ellas, porque como lo expresan consideraban que tener marido era parte de su realización como mujeres nasas, no casarse o

---

<sup>235</sup> Ana Deida Secué. Primera entrevista, 2013.

<sup>236</sup> Primera entrevista- María Ramos. - Resguardo de Toribio, 2013.

<sup>237</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de la mujer nasa, 2011.

<sup>238</sup> Segunda entrevista Ana Deida Secue - Resguardo de Huellas, 2021.

<sup>239</sup> Segunda entrevista Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

separarse era impensable. Ahora afirman que solteras o separadas pueden ser lideresas y aportar al movimiento indígena y su familia, sentirse realizadas no depende de tener pareja.

En la Tulpa<sup>240</sup> se plantea que años atrás una mujer sola (viuda, separada o soltera), era considerada incompleta, representaba una amenaza para las demás familias, tanto que en algunos Cabildos se les buscaba pareja para mantener la tranquilidad en la comunidad. Las mujeres solteras o separadas no podían ocupar cargos de representación porque se consideraba que no tenía la autoridad moral; en el caso de los hombres no era criterio que los excluyera de algún cargo, había hombres que eran autoridad pese a tener faltas como: abandono de hogar, infidelidad. Distinto para las mujeres que se les exigía: ser casada, no salir a fiestas por que debía dar ejemplo.

Esta situación ha cambiado, las mujeres solteras, separadas, viudas, en la última década son elegidas para ocupar cargos comunitarios, gracias a la lucha e incidencia que hicieron mujeres que enfrentaron las críticas y reivindicaron su derecho a la participación en igualdad de condiciones.

*“Yo me separé y lo oculté un tiempo para que no me juzgaran, después lo hice público y fui juzgada claro, pero no me dejé, empecé a plantear que las mujeres teníamos derecho a participar así fuéramos madres solteras, separadas o no casadas; y eso fue cambiando lo que pensaba la comunidad y otras mujeres se fueron atreviendo; ahora yo no tengo pena decir que soy separada, que soy orgullosamente una madre soltera que he sacado mis hijos adelante”<sup>241</sup>.*

Retomo a Gargallo quien plantea “las ideas que expresan algunas pensadoras de los pueblos originarios acerca de vivir sin su complemento hombre dentro su comunidad, no nacen de las reflexiones académicas ni esperan reconocimientos de la cultura occidental. Son ideas que corresponden a un filosofar, a una praxis feminista más que una posición ideológica” (2012, p. 116).

---

<sup>240</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de la mujer nasa, 2011.

<sup>241</sup> Celia Umenza. Segunda entrevista - Resguardo de Tacueyó, 2021.

## 7. 7. La relación entre mujeres- construyendo un nosotras

Uno de los cambios que las mujeres reflexionan que han tenido al participar de la organización y en especial en la Tulpa y el Programa de la Mujer, es que ahora se relacionan mejor entre mujeres. Cambiaron las valoraciones negativas frente a las otras que por muchos años reproducían, ya no se juzgan, ahora se motivan, apoyan, reconocen y crean estrategias para que sean otras mujeres quienes las representen, porque entendieron que unidas logra beneficios para ellas y la comunidad.

*“ Yo fui reconocida porque las mujeres de la Tulpa me propusieron, fue una experiencia muy bonita en el sentido de seguir trabajando con las mujeres, porque me acuerdo tanto que se hizo la Asamblea de las Mujeres, a esa asamblea que se hizo, pues ahí se hizo un reconocimiento a todas las mujeres lideresas que habíamos sido del Resguardo de Huellas, eso hizo que le permita también a uno seguir valorando el trabajo que siguen haciendo las compañeras, entonces una de las estrategias ahí yo vi que un reconocimiento de eso lo motiva a uno...”<sup>242</sup>*

También reflexionan que aún existen conflictos y tensiones entre ellas, pero han cambiado la forma de enfrentarlos, dialogan y hacen acuerdos priorizando sus propósitos colectivos.

*“Ha habido una buena relación entre compañeras de trabajo, aunque a veces pensamos diferente, a veces como nosas somos muy radicales o pensamos que tenemos la razón; yo siempre lo he dicho, primero nosotras tenemos que dar el debate entre nosotras, para poder así orientar a una comunidad. Yo digo, si nosotras mismas como compañeras no nos aclaramos cosas que no nos gustan, hay problemas; en ese sentido ha habido como de pronto esas discusiones entre compañeras, pero se han resuelto, a las compañeras nuevas hay que hacerles claridad que si discutimos no somos enemigas, si no que todas no pensamos iguales, independiente de eso...”<sup>243</sup>*

Respecto a la relación con las mujeres externas o solidarias que acompañan la organización, ahora debaten sus puntos de vista sin considerar jerarquías, reconocen sus diferencias y sus propósitos comunes. Valoran más su contribución al proceso de las mujeres y al movimiento.

*“Algunas han sido un apoyo, han sido solidarias, porque pese al machismo que hay en el indígena, que nosotras hoy estemos en eso es mucha diferencia y que hemos ido*

<sup>242</sup> Ana Deida Secué. Primera entrevista - Resguardo de Huellas, 2013.

<sup>243</sup> Ana María Ramos. Primera entrevista - Resguardo de Toribio, 2013.

*avanzando, y yo creo que eso se lo debemos a las mujeres que han estado blancas, monas, de afuera, que han venido dándonos esa fuerza, esas ideas, esa que se yo, parte del trabajo que hemos hecho ha sido por esa fuerza que nos han dado, porque nosotras solas... ah Dios mío<sup>244</sup>”.*

*“Han habido compañeras de afuera que nos han ayudado abrir camino, a cómo se debe luchar los derechos de las mujeres y más cuanto a lo político, a veces para los hombres líderes, no permiten, porque como le digo hay gente de afuera, compañeras que tiene ese conocimiento y que a veces ese conocimiento es más que el de los líderes, pero por ser líderes y ya estar viejos ese orgullo no le permite reconocer ese trabajo de las mujeres externas<sup>245</sup>”.*

Por otra parte, exponen que realizan acciones conjuntas con las mujeres negras, campesinas y de la ciudad para avanzar en la reivindicación de los derechos de las mujeres a nivel nacional y ayudar a construir una sociedad más justa, incluyente y armónica con la naturaleza.

## **7. 8. Sobre la sexualidad: hoy hablamos y disfrutamos**

En la Tulpa<sup>246</sup> las mujeres reconocen como un cambio profundo que hoy expresan y viven su sexualidad más libres, comentaron que antes no eran capaces de hablar, era un tema tabú, pero en el espacio con otras mujeres pudieron compartir sus experiencias descubriendo mucho en común; compartieron que fueron educadas en la religión católica y les inculcaron vergüenza sobre sus cuerpos y culpa de sus deseos, fueron víctimas de violencia sexual de niñas y/o jóvenes en sus familias, comunidad, por actores armados o cuando se fueron a trabajar en las ciudades, lo que las afectó y las llenó de inseguridades. Muchas narran durante su participación en lo organizativo, que en las capacitaciones empiezan a cuestionar este tema que se naturalizó en la cotidianidad indígena, y que se silenció en el marco del conflicto armado.

Gargallo (2012, p. 79) plantea que en las comunidades indígenas el catolicismo ha influido en la represión corporal y en los mandatos sobre la moral sexual, imponiendo o fortaleciendo una ideología patriarcal que influye en todas las relaciones entre los sexos y al interior de los sexos.

---

<sup>244</sup> Ana Deida Secué. Primera entrevista - Resguardo de Huellas, 2013.

<sup>245</sup> Ana María Ramos. Primera entrevista - Resguardo de Toribio, 2013.

<sup>246</sup> Acta Tulpa Mujer y Territorio. Reflexión sobre la identidad de la mujer, 2011.

No obstante, el catolicismo difunde sus rasgos misóginos ahí donde una cultura previa los acepta, asimilándolos como propia.

Una de las mujeres líderes plantea que fue víctima de violencia sexual y gracias a las capacitaciones reconoció la gravedad y la importancia de trabajar el tema. Se ha convertido en defensora de las mujeres y promueve acciones frente a la violencia sexual.

*“Antes por lo que me pasó (aludiendo a la violencia sexual de niña) no estaba bien con mi pareja, uno estaba por que le tocaba, porque era el marido, hoy lo he superado, creo que vivir la sexualidad es normal; antes pensaba que era solo para tener hijos y responder al marido, hoy creo que la sexualidad no es algo misterioso como hablaba los mayores, como una vergüenza, que si uno se acostaba con otro era vagabunda y ahora y pienso que uno comparte con la persona que le gusta y quiere y no debe ser señalada por eso<sup>247</sup>”.*

Las mujeres desde los espacios que han construido, reconocen las realidades como violencia sexual, incestos, cuestionan prácticas y discursos que los justifican y sirven para perpetuar estas violencias contra niñas y mujeres.

*“Más que todo los mitos, porque desde los The Wala no escuchado nada, yo no comparto los mitos Hijo de la Tulpa y el Hijo del Mojano, porque son mitos para tapar los casos de violencia sexual e incesto. Cuando uno ve hay grandes líderes que han abusado de hijastras, yo siempre los he cuestionado y me parado a decir que era algo que no debía manejarse en esa parte<sup>248</sup>”.*

Esto muestra un cambio significativo en el cual la historia dolorosa la resignifican para proyectar su liderazgo desde la perspectiva de defensa de los derechos de las mujeres. Claramente la participación en el movimiento indígena y los espacios de mujeres, le permitieron reflexionar, compartir experiencias, dimensionar e incidir frente a problemáticas como violencia sexual, incesto, acoso sexual y hoy pueden ser reconocidas como mujeres con autoridad para hablar estos temas en la organización. Varias de las mujeres relatan que han realizado este giro o tránsito pasando de ser víctimas a ser defensoras de los derechos de las mujeres y especial actuar frente a la violencia sexual contribuyendo así a cambiar esta realidad de su pueblo.

---

<sup>247</sup> Segunda entrevista. Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2021.

<sup>248</sup> Primera entrevista. Ana María Ramos - Resguardo de Toribio, 2013.

También hay un cambio en la forma como las mujeres lideresas viven sus relaciones afectivas y sexuales. Las mujeres adultas afirman que cuando eran jóvenes consideraban que tener sexo era parte de su deber como esposas, debían complacerlos cuando ellos desearan así estuvieran borrachos y ellas no quisieran; consideraban las relaciones sexuales estrechamente ligadas con el ser madres y su deber de esposas, no era para disfrutar.

Otras mujeres que se han separado plantean que han tenido experiencias que disfrutaron por fuera del interés de formar familia o procrear, ya pueden hablarlo entre mujeres. Dan charlas a las jóvenes donde plantean que disfrutar de su sexualidad es un derecho, que pueden decidir cuando quieren tener relaciones sexuales y cuando no, sin tener vergüenza, miedo o culpa.

Se menciona que hay un cambio en la forma como las mujeres lideresas viven sus relaciones afectivas en lo público. Expresan que son más libres para decidir con quien relacionarse afectivamente, que ya no se someten al control social que les define el “amor patriarcal” que solo pueden tener una pareja estable en su vida y que deben tener determinados comportamientos para dar ejemplo a las demás mujeres y a la comunidad

*“Yo tuve una relación con un hombre menor, y algunos líderes se burlaban o hacían comentarios e indirectas, pero esto no me afectaba y no permitía que intervinieran con mi liderazgo”<sup>249</sup>.*

*“Yo me separé y ahora salgo, voy a fiestas, no tengo pareja, pero si mis encuentros, algunos líderes me miran y comentan, pero no por ello yo dejo de ser considerada autoridad, definiendo que hago lo que ellos han hecho”<sup>250</sup>”.*

Otros temas como la homosexualidad se abordaron en la Tulpa de Mujeres y Territorio, algunas mujeres mestizas que participaban del espacio plantearon su orientación sexual por personas del mismo sexo, aunque llevaban varios años en la organización no lo habían manifestado, las mujeres indígenas mostraron respeto y empatía con ellas. Frente al tema solo una mujer indígena joven manifestó dicha orientación y planteo que ha sido víctima de discriminación,

---

<sup>249</sup> Segunda entrevista Celia Umenza - Resguardo de Tacueyó, 2021.

<sup>250</sup> Segunda entrevista Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2021.

pero que esto no ha la ha llevado a que se oculte o niegue, por el contrario, asume su liderazgo como mujer lesbiana, lo cual no ha sido impedimento para ser autoridad en su resguardo.

Las mujeres plantearon que el movimiento juvenil estaba proponiendo este tema y era necesario escucharlos para ayudarles abrir espacio en la organización. No se profundizó en el tema, pero este espacio de la Tulpa posibilitó abordarlo, al interior de la organización no se había tocado.

Es importante mencionar que en el Tercer Congreso de ACIN (2017), desde el movimiento juvenil, programa mujer y familia se propuso el tema de la diversidad sexual, no se mandato al respecto, pero se empezó a discutir y ahora lo abordan en algunos resguardos<sup>251</sup>. No se puede decir que este tema haga parte de la agenda del movimiento indígena, pero ya se inició la reflexión comunitaria. Las mujeres junto con los jóvenes intentan abrir la agenda del movimiento indígena para incluir el tema de la diversidad sexual, frente al cual muchos líderes se resisten al considerarlo algo “antinatural”, generar los debates permite des-esencializar y que se consideren nuevas posibilidades para la acción política del movimiento indígena con otros sectores y grupos sociales.

Todos estos cambios son muy importantes considerando que el control de la sexualidad ha sido una poderosa herramienta del patriarcado, que impone estrictos códigos de conducta para las mujeres. Plantear nuevas formas de relaciones de pareja, de amor, de vivencia de la sexualidad es también una forma de subvertir la manera como el patriarcado organiza la sociedad.

## **7. 9. Transformado la imagen de mujer sumisa y callada**

En el capítulo anterior compartía que las mujeres han fortalecido su papel protagónico, teniendo voz propia, frente a los líderes cada vez dan más debates, los cuestionan independiente si son pareja, amigos, autoridades o mayores. Incluso les ha correspondido orientarlos y asignarles tareas cuando son ellas las autoridades.

*“...Yo lo noté con un compañero que somos muy amigos, que siempre peleábamos, porque él quería que lo que decía era lo que tenía que quedar y lo que yo o las otras decíamos no tenía validez. ...A mí me han gustado los retos, porque él dijo una vez: eso no va Ana, y eso no es y no es, y por encima de mí vos no vas hacer eso, y yo le dije pues vamos*

---

<sup>251</sup> Registro de la observación participante en el tercer congreso de la ACIN, 2017.

*a ver, yo en este momento soy la autoridad soy la Gobernadora, usted es el Tesorero, yo lo voy hacer, porque aquí o construimos juntos o no construimos nada, aquí es de como unimos esfuerzos*”<sup>252</sup>.

Décadas atrás las mujeres nasas por las relaciones de poder establecidas se comportaban obedientes, sumisas, calladas, dedicadas a la familia espacio asignado a lo femenino, el ser líder y estar en los espacios políticos y comunitarios era algo exclusivo para los hombres. Hoy rompen con este estereotipo y se posicionan como mujeres con criterio, voz, posición y capacidad de agencia, irrumpiendo estos espacios vedados. La imagen de la mujer obediente la han transformado y son visibles en sus territorios y por fuera con una imagen de mujeres valientes, irreverentes y capaces ser líderes, guardias, autoridades como lo han hecho los hombres.

Han afianzado su identidad étnica y de género apelando a referentes de mujeres indígenas que han participado en la historia, recuperan la memoria de figuras como las Cacicas, recuperadoras de tierras, médicas tradicionales, entre otras, para reivindicar el aporte a la resistencia y el movimiento indígena, posicionando la imagen de la mujer nasa distinta a la impuesta desde la colonización y evangelización y que se incorporó como “propia” de su cultura. Las mujeres nasas en el Norte del Cauca, son reconocidas como mujeres que defienden el territorio y la vida y son referente de liderazgo no solo para las nuevas generaciones en sus comunidades si no para las mujeres del país.

Estas transformaciones muestran que las identidades como plantea Foucault (citado por Restrepo, 2010) al ser ensamblajes a través de los cuales se ejerce dominación, explotación y sujeción, constituyen también espacios de lucha, empoderamiento y resistencia de sectores subalternizados y marginalizados. Las relaciones de poder y resistencia están estrechamente imbricadas.

---

<sup>252</sup> Segunda entrevista Ana Deida Secué - Resguardo de Huellas, 2021.

## **CAPÍTULO 8. A MANERA DE CONCLUSIONES**

A continuación, se plantea a manera de conclusiones los aportes de las mujeres nasas al movimiento indígena, en términos de agenda y dinámica y lo que significa para ellas en relación a sus identidades étnicas y de género, el ejercer nuevos roles de liderazgo y representatividad en el proceso.

Asimismo, se plantean algunas conclusiones respecto a lo que ha significado para mí participar en el movimiento indígena, precisando los aportes realizados al movimiento indígena a partir de dicha participación política. También se expresan algunas derivadas de reflexiones sobre la intervención social en este contexto, sin pretender ser exhaustiva, si no introducir elementos para ser debatidos y retroalimentados en estudios posteriores.

Finalmente se trazan algunas propuestas para investigaciones que tengan como propósito la comprensión de la participación de las mujeres indígenas, los feminismos indígenas o abordajes similares sobre la intervención social.

### **Sobre los aportes de las mujeres nasa en el movimiento indígena**

Las mujeres nasas con su participación, incursión y representatividad en los espacios de la organización, han contribuido a ampliar la agenda del movimiento indígena, han aportado a transformar las relaciones de poder y de género a su interior, generando rupturas con ideas esencialistas y patriarcales que definen que sus roles como mujeres deben ser exclusivamente de madres y esposas, obedecer al hombre, formar una familia para la toda vida, entre otras. Se configuran, así como un nuevo sujeto político que trasgrede y moviliza cambios al interior de su pueblo y del movimiento indígena, a la vez que, se posicionan al nivel externo como referente del movimiento social y de mujeres.

Desde su acción individual y colectiva han incorporado en la agenda temas, problemáticas antes invisibles o negadas, como: la familia, el acceso a la justicia de las mujeres, la violencia sexual, el reclutamiento de niños y niñas, los derechos de las mujeres, el apoyo psicosocial, la

salud, la educación, la paz, la economía y el cuidado de la tierra, entre otros. Desde sus miradas contribuyen a desnaturalizar y transformar injusticias, violencias y relaciones de dominación al interior de sus comunidades, al mismo tiempo que permiten tejer con otros sectores que viven situaciones similares de exclusión, subordinación y/o tienen resistencias y sueños comunes.

En consecuencia, abren posibilidades al interior de sus pueblos para que voces poco escuchadas se oigan y se logre la articulación con otros y otras a fin de avanzar en la construcción de una sociedad más justa e incluyente. De esta manera, las mujeres están motivando o liderando la apertura del movimiento indígena, transformándolo desde adentro, abriendo espacios para crear relaciones justas y vida digna para las mujeres indígenas, sin que esto implique renunciar a su identidad cultural.

Principalmente en la última década, las mujeres aportan para que la agenda del movimiento indígena sea más amplia, incluyente, diversa, integral, con mayor potencial para la transformación de los sistemas de opresión de la sociedad patriarcal, colonizada, racista, violenta y capitalista, hacia la construcción de una sociedad donde el buen vivir sea posible. Es decir, una agenda que no solo está pensada para la pervivencia como pueblos indígenas, si no para la pervivencia de la humanidad.

Las mujeres nasas desde su participación política (espacios de representación y acción colectiva), están produciendo “dinámicas cruzadas” (cruce de variables: género y etnia) en torno a sus identidades como mujeres e indígenas (Pueblo), promoviendo la comprensión en sus comunidades de otras realidades y problemáticas, que sugieren e impulsan la superación de una lectura esencialista y exclusivamente étnica de las injusticias, para incorporar otras demandas. Movilizando así las luchas étnicas de su pueblo hacia una lucha por la transformación integral para una sociedad justa e incluyente (Grueso, 2010).

Sin la contribución de las mujeres nasas, sería más difícil que el pueblo nasa -los hombres líderes- y el movimiento indígena, lograra entender las injusticias que afectan a otras identidades colectivas y se uniera a acciones del movimiento social y de mujeres con reivindicaciones y luchas más amplias y de mayor alcance.

Por otra parte, se destaca que las mujeres están siendo sujetos políticos, generadoras de cambios y transformaciones de sus pueblos; porque con los nuevos roles y lugares que ocupan, están rompiendo el orden jerárquico establecido sustentado en ideas esencialistas y patriarcales. Y si bien podría decirse -con cierta reserva- que, en un momento sirvieron para fortalecer su identidad colectiva y convocar a la unidad y movilización para defenderse y posicionarse ante la sociedad con sus reivindicaciones particulares, en la actualidad, limitan el construir una resistencia capaz de afrontar la homogenización cultural fruto de la globalización, la amenaza a la vida y la destrucción de la tierra producto del capitalismo y ambiciones de poderes mundiales. Así como el hambre, el despojo, la guerra, el racismo, la persecución y la intolerancia que en nuestro país se vive cotidianamente.

Se puede afirmar que la incursión de las mujeres nasas como un nuevo sujeto político sacuden las relaciones de poder al interior de la organización y la comunidad. Históricamente existía una relación de subordinación donde las mujeres que participaban “acompañaban” las acciones colectivas de la organización por la reivindicación de derechos colectivos como pueblo, pero no eran reconocidas y tenían poca o nula incidencia en la toma de decisiones. Ahora hacen presencia, alzan su voz, proponen temas para la agenda, representan, promueven acciones colectivas, reivindican sus derechos como mujeres, tejen alianzas con otros sectores no indígenas, se disputan lugares de poder con los hombres; logrando tanto al interior como a nivel externo visibilizarse, como referentes importantes para la transformación social del país, la construcción de paz y el cuidado de los territorios.

Si bien desde las mujeres nasas hay una participación más activa en ámbitos de los que antes estaban excluidas, tal como plantea Méndez (2009), hay que considerar que la participación o exclusión depende de su condición de etnia, género y clase social. Por lo tanto, continuar motivando la articulación con otras luchas resulta ser apremiante para construir una democracia real y una sociedad pluriétnica y multicultural como se plantea en la constitución política nacional, donde la diferencia, no sea vista como obstáculo si no como riqueza.

### **Sobre las transformaciones de las identidades -étnica y de género- en las mujeres nasas por su participación en el movimiento indígena**

La participación de las mujeres nasas en el movimiento indígena ha significado grandes cambios para ellas, en sus identidades étnica y de género. Han cambiado sus identidades “subordinadas”, los roles tradicionales de género y las relaciones de género llegando a la “desobediencia”, la interpelación y la sublevación con lo establecido, lo que les ha permitido incidir y ser protagonistas en diferentes niveles de la estructura del gobierno propio y de la institucionalidad externa, lugares de “poder” antes vedados para ellas.

Han redefinido sus proyectos de vida, las relaciones afectivas, de pareja, familiares, las relaciones con los hombres -líderes -y otras mujeres nasas y mestizas, logrando acercarse cada vez más a los ideales de paridad y complementariedad que plantean. No solo rompen esquemas si no que crean nuevas concepciones y narrativas sobre el ser mujer nasa.

Sus acciones colectivas les han permitido tejer con otras y otros, construir una “identidad colectiva -mujeres-”, aportar a la revitalización de las luchas de su pueblo, como a las apuestas de paz y transformación a nivel nacional. Se han hecho visibles configurándose en un sujeto político referente para futuras generaciones.

Los nuevos roles y cargos de representación que ejercen las mujeres nasas en la organización representan una ruptura con las ideas fijas o esencialistas que las encasillaban en el rol de madre (dadoras de vida como la tierra y trasmisoras de la cultura) esposa y acompañantes en el proceso organizativo.

Cabe destacar que el pueblo nasa es un pueblo que históricamente ha resistido a múltiples intentos de dominación y sometimiento, lo cual define su identidad colectiva-étnica (identidad subordinada), su resistencia se ha dado desde referentes como la ancestralidad, la cosmovisión, la ley de origen, el territorio y la unidad como principio político frente a la amenaza externa. En cierta manera, es un pueblo que reafirma una esencia dada y fija de su identidad para su pervivencia física y cultural. Por ello, romper con algunas ideas esencialistas ha significado para las mujeres

desafiar la comunidad, su familia y especialmente a los hombres quienes se encargan de proteger dicha construcción.

Salir del espacio de la familia e ingresar a otros que han sido considerados privilegio de los hombres, como el proceso organizativo, separarse de sus cónyuges, aplazar la maternidad o no casarse, ser guardias, lideresas, comunicadoras, investigadoras, coordinadoras de programas, liberadoras de tierras, voceras nacionales, autoridades tradicionales, concejales, alcaldes, profesionales, cuestionar la cultura y la justicia dentro de ellas, las convirtió en objeto de críticas, señalamientos, exclusión y hasta violencias. Dado que los cambios se interpretan como *desobediencia al mandato cultural* establecido, que en términos de Butler (2002a), es *desobediencia a las normas de género* impuestas a través de los actos performativos, los cuales representan modalidades del discurso -autoritario- que encarnan la mayoría de ellos una acción y ejercen un poder vinculante, que “al estar involucrados en una red de autorizaciones y castigos”, “suelen incluir sentencias legales, bautismos, inauguraciones, declaraciones de propiedad” (p. 56).

Los cambios que vienen promoviendo las mujeres han tenido resistencias y rechazos al interior del pueblo nasa, retomando a Grueso (2010) esto se da por que como etnia se tiene una matriz histórica que marca la descendencia con una herencia común que debe permanecer inalterada, so pena de que los miembros potenciales del colectivo pierdan justamente su opción de colectivización y, con ello, su propia identidad. Y en ese sentido el cambio se rechaza, se le teme y se impide. Martin-Barbero (2010), plantea que, donde el orden colectivo es precario al mismo tiempo que idealizado como algo preconstituido ontológicamente y no construido políticamente, la pluralidad es interpretada como disgregación y ruptura del orden, la diferencia es ligada a la rebelión y la heterogeneidad es asimilada como fuente de contaminación y deformación de purezas culturales.

Pese a las tensiones generadas por los cambios promovidos desde las mujeres nasas, las posturas esencialistas de la identidad comienzan a derrumbarse, lo que no implica necesariamente que desaparezcan, pues aún persisten voces que insisten en su defensa, principalmente de los líderes quienes se oponen porque les representa pérdida de privilegios y poderes que han disfrutado como algo “natural o propio” por ser hombres. No es fácil dejar atrás el discurso que les dio

supremacía sobre los otros y en este caso las “otras”. También hay voces de mujeres -mujeres patriarcales- que defienden las “ideas esencialistas” sin importar que implique su propio sometimiento, precisamente porque interiorizan como “naturales” dichas imposiciones culturales.

También es importante mencionar que algunos roles asignados tradicionalmente a las mujeres nasas, como los asociados *a la maternidad, el cuidado de los otros y la transmisión de los valores culturales*, persisten extendiéndose de la familia a lo comunitario, por ejemplo las docentes, promotoras de salud, dinamizadoras de procesos educativos, entre otros, continúan la transmisión del idioma, la medicina propia y la espiritualidad, ahora en los espacio comunitarios, educativos y de la institucionalidad. El ejercicio político de autoridad en el cabildo, también se ha relacionado con la maternidad (social), *se plantea que la mujer ahora es la madre de la comunidad*.

De esta manera, la función de la maternidad fundamentada en la relación espiritual de la mujer con la tierra y pensada más allá del parir hijos-hijas, como el cuidado de los otros y la transmisión de la cultura, en cierta forma se recrea y reafirma a través del discurso para no perder su centralidad en la construcción de la identidad de las mujeres nasas; retomando las palabras de Posso (2010), hay una “politización de la maternidad”, que en este caso construye una narrativa para mantener la idea de que la mujer es dadora de vida como la tierra y esta es una función principal que debe cumplirse para la pervivencia como pueblos.

Como se planteó en el anterior capítulo, la maternidad es un rol fuertemente instalado en el imaginario a través de muchos discursos, y rituales, sin embargo, no se puede perder de vista el hecho que algunas jóvenes nasas empiezan a cuestionar su valoración y priorizan otros roles como ser profesionales o líderes, postergando su decisión de ser madres y formar familia. El cuestionar, postergar y en algunos casos (pocos) renunciar a la maternidad ayuda a des-esencializar la idea de que la identidad de la mujer nasa está sujeta a la maternidad como algo natural y fijo. Se avizora así profundos cambios en las próximas generaciones.

Las mujeres plantean que su lucha tiene dos sentidos, por un lado, reivindicar sus derechos colectivos como Pueblos, resistir frente al despojo, la ocupación, la exclusión estatal, la colonización y las violencias que los tiene en riesgo de exterminio físico y cultural. Y, por otro

lado, reivindicar sus derechos como mujeres, tanto al interior de sus comunidades que también reproduce formas de dominación patriarcales y violencias en nombre de la “tradición”, como a nivel externo frente a todas las violencias y opresión que como mujeres afrontan en esta sociedad.

Las mujeres han expuesto que esta doble lucha o lucha combinada, les representa una encrucijada, se debaten constantemente entre seguir actuando como se les ha asignado culturalmente “para no traicionar a su pueblo” o cambiar para “no traicionarse a sí mismas”. Salta a la vista la tensión entre el deseo de defender la propia cultura y la necesidad de confrontarla para poder vivir plenamente, un deseo que es también un esfuerzo personal.

Ellas se definen como un sujeto colectivo -mujeres indígenas y a su vez como pueblo-, que en palabras de Gargallo (2012) sugiere la existencia de un sujeto de pensamiento no centrado en el/la individua, un sujeto vivencial y fluido, que podría traducirse como nosotros/as en su devenir.

Reafirman la identificación con su pueblo y su participación en las acciones por la defensa de derechos colectivos como el territorio que tiene gran importancia para su pervivencia física y cultural; a la vez que se identifican con un colectivo más amplio “mujeres” con las cuales también realizan acciones y lucha frente a un sistema que las oprime, violenta, excluye y niega. La pertenencia al colectivo “movimiento de mujeres”, lo refieren primero entre ellas como indígenas y luego con otras, especialmente las campesinas y negras con las que sienten mayor afinidad por que comparten prácticas de vida comunitaria, la relación con el territorio por el trabajo agrícola y la historia y vivencia de diversas formas de exclusión. Construyendo desde este encuentro íntimo y político, acciones colectivas que emprenden entre mujeres una “identidad colectiva” que también las define.

Estas dos caras de la identidad o dos identidades, se expresan por momentos en tensión y otras veces en armonía. Retomado a Restrepo (2010), en un individuo siempre operan diferentes identidades, en ocasiones de manera articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo. Además, en situaciones particulares, unas identidades adquieren mayor relevancia haciendo que otras queden en suspenso o aparezcan como latentes. De ahí que sea más adecuado referirse a las identidades en plural, y no en la identidad en singular.

Para las mujeres nasas, la identidad étnica y de género, no se puede entender de manera singular, separada y fija. Las mujeres nasas construyen y afirman “identidades colectivas” que operan de forma dinámica de acuerdo al contexto, los intereses y oportunidades. Se puede decir que las identidades de las mujeres nasas son flexibles, cambiantes e integradas, desde las cuales ellas se reconocen y definen como *parte del pueblo nasa, del movimiento indígena, del colectivo mujeres y tejen alianzas* dentro del movimiento social colombiano.

Las acciones colectivas lideradas por las mujeres nasas representan una gran transformación, antes acompañaban acciones lideradas por hombres que reivindicaban derechos colectivos como pueblo, ahora lideran acciones reivindicando sus derechos como mujeres posicionándose como un sujeto político en la organización. A través de las acciones colectivas las mujeres nasas han construido una identidad colectiva, se reconocen como un grupo que siendo parte del movimiento indígena, tiene unas reivindicaciones particulares, símbolos que las identifica dentro y fuera del movimiento indígena como un colectivo llamadas “las mujeres nasas”, y desde este espacio íntimo y autónomo que han construido tejen alianzas con otros grupos de mujeres y establecen afectos, solidaridades, resuelven conflictos para seguir actuando unidas. A la vez que definen fronteras a través de marcadores culturales en términos de Barth (1976), para reafirmar su identidad cultural en medio de las relaciones, alianzas, cambios y transformaciones del acervo cultural que han motivado.

### **Sobre los cambios y aprendizajes por la participación en el movimiento indígena**

En este sentido me atrevo a plantear que mis identidad-es, fueron algo que se transformó por la experiencia de participación política e intervención social en el movimiento indígena, lo que no significó que dejara a un lado mi identidad como feminista, trabajadora social y mujer mestiza de la ciudad. Aunque era algo complejo y apenas me doy a la tarea de reflexionarlo y conceptualizarlo. Me reconocía con varias identidades, las cuales nombraba y enfatizaba de acuerdo al contexto e intereses, donde lo más importante -en el trasegar de la intervención- era identificarme como parte del pueblo nasa, del movimiento indígena y plantear que compartía sus principios de lucha.

Por otra parte, sobre mi experiencia de vida y trabajo con las comunidades indígenas se destacan cambios y aprendizajes en diferentes dimensiones: en el proyecto de vida (ruptura con la forma de vida anterior en la ciudad, desprendimiento de afectos y otras colectividades a las que pertenecía, la acción como feminista, la forma de ejercer la profesión, la construcción de una identidad colectiva con el pueblo nasa), la comprensión de la diversidad (étnica y cultural) y la lucha de los pueblos indígenas (el reconocimiento de otras formas de gobierno, justicia, espiritualidad, relación con el territorio y la naturaleza, etc.), la forma de entender las identidades colectivas y la acción política en el actual contexto de globalización, lo que significa un pueblo en resistencia, los desafíos que implica la intervención social en una nación multiétnica y pluricultural, y la encrucijada -el dolor subjetivo- que representa para las mujeres nasas cuestionar los esencialismos y las prácticas de sus pueblos en función de sus derechos como mujeres, a la vez que defienden la lucha colectiva como pueblo.

### **Sobre los cambios y permanencias por la participación e intervención social desde el movimiento indígena**

La intervención social se efectuó en doble vía, transformando a las comunidades intervenidas y modificando a quienes intervienen. El ejercer como autoridad indígena significó un punto de inflexión en mi historia de vida y relación con los pueblos indígenas, puesto que desencadenó un sentido de pertenencia -al colectivo- y la construcción de una narrativa identitaria en sintonía con la nueva realidad que experimentaba en ese momento; una identidad colectiva con el pueblo nasa -donde compartía sus principios de lucha- reconocida también por ellos, es decir, que mis identidad-es también se transformaron -las cuales actualizaba de acuerdo al contexto-, sin que esto implicara necesariamente dejar atrás por completo elementos constitutivos de anteriores elaboraciones, más bien, se trata de una síntesis -dinámica y compleja- que incorpora nuevos elementos, e impulsa el sistema (representacional identitario) hacia nuevas posibilidades.

Dicho en otras palabras, después de 20 años de participación política e intervención social en diferentes espacios (locales, zonales, nacionales e internacionales) me autodefino de otra manera: me reivindico como feminista desde una perspectiva más acorde al feminismo comunitario, me reconozco como parte del movimiento social colombiano -más allá del

movimiento indígena-, y me defino como una mujer critica -y trasgresora- frente a matrices de conducta que modelan un tipo particular de sujeto (patriarcal, racista y capitalista).

Aunque mis aportes por la participación en el movimiento indígena son similares a las mujeres nasas -pues muchas acciones y procesos se realizaron en conjunto-, hay algunas diferencias según el rol profesional -trabajadora social- y el paradigma de intervención social desde el cual se actúa, lo cual hace distinto el lugar de enunciación, el sentido y el lugar de las acciones.

Desde de una valoración retrospectiva, se puede decir, que también se aportó en la movilización de cambios al interior del movimiento indígena, a saber: ampliación de la agenda política, mayor participación y liderazgo de las mujeres nasas, visibilización de formas de violencia y relaciones de dominación, promoción de la defensa de los derechos colectivos -como la educación propia-, el posicionamiento de propuestas de paz -capítulo étnico- y la articulación -alianzas- con otros movimientos y sectores sociales (mujeres, campesinos, negros y populares) en clave de una transformación integral de la sociedad.

Una de las contribuciones que considero como de la más importante, consiste en haber logrado que se reconociera y se motivara a las mujeres y a las autoridades a actuar ante las injusticias (acceso a la justicia) y violencias ejercidas contra las mujeres y niñas, promoviendo el goce efectivo de sus derechos. Y como feminista -la apuesta política-, fue el avance hacia la descolonización y la des-patriarcalización de las relaciones en la comunidad.

### **Sobre las contribuciones al movimiento indígena desde la experiencia de participación política e intervención social**

Aunque mis aportes por la participación en el movimiento indígena son similares a las mujeres nasas -pues muchas acciones y procesos se realizaron en conjunto-, hay algunas diferencias según el rol profesional -trabajadora social- y el paradigma de intervención social desde el cual se actúa, lo cual hace distinto el lugar de enunciación, el sentido y el lugar de las acciones.

Desde de una valoración retrospectiva, se puede decir, que también se aportó en la movilización de cambios al interior del movimiento indígena, a saber: ampliación de la agenda

política, mayor participación y liderazgo de las mujeres nasas, visibilización de formas de violencia y relaciones de dominación, promoción de la defensa de los derechos colectivos -como la educación propia-, el posicionamiento de propuestas de paz -capítulo étnico- y la articulación -alianzas- con otros sectores sociales (mujeres, campesinos, negros y populares) en clave de una transformación integral de la sociedad.

Una de las contribuciones que considero como de la más importante, consiste en haber logrado que se reconociera y se motivara a las mujeres y a las autoridades a actuar ante las injusticias (acceso a la justicia) y violencias ejercidas contra las mujeres y niñas; y como feminista -apuesta política-, el avance hacia la des-colonización y la des-patriarcalización de las relaciones en la comunidad en pro de la vida de las mujeres y el goce efectivo de sus derechos -de forma alegre y sin violencias-.

### **Sobre las reflexiones respecto a la intervención social y la experiencia en el movimiento indígena**

La intervención social se realizó en el marco del movimiento indígena y social, en diversos espacios y niveles (organizativos), acciones que fueron principalmente implementadas desde la estructura de gobierno indígena (Proyecto Nasa, ACIN, ONIC), la alcaldía de Toribio y plataformas como Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular y la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de Derechos Territoriales. Desde donde se destacan las siguientes acciones: coordinación de los procesos de formación política “no formales” (Alcaldía de Toribio y ACIN), dinamización de los procesos de planeación (ACIN), participación en negociaciones con el Estado (ONIC), promoción de la organización comunitaria y acciones colectivas (Proyecto Nasa, ACIN), e incidencia internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas (ACIN, ONIC).

Los fundamentos epistemológicos y conceptuales que orientaron la intervención social realizada, fueron contruidos según las concepciones sobre los paradigmas de lo social y la intervención social de Corvalán (1996), el cual considera que toda intervención social tiene un carácter prescriptivo, que se sustenta en un juicio ético respecto de la inaceptabilidad de una situación vivida. De esta manera, se realizó una intervención de tipo socio-política, partiendo de

una crítica al funcionamiento de la sociedad, al modelo de desarrollo y bajo un propósito de transformación. La crítica y deseo de transformación estuvo orientada al cuestionamiento de las violencias, exclusión y opresión causado por la colonización, el patriarcado, la imposición del Estado-Nación y el sistema capitalista -diferenciándose de un tipo de intervención caritativo o asistencial-. Si bien, Corvalán afirma que la intervención socio-política se da por el Estado o las ONGs, también puede ser agenciada en el marco de los movimientos sociales.

La intervención social realizada buscaba la generación de cambios en las relaciones de opresión y dominación a través de acciones colectivas del movimiento indígena y social, un tipo de intervención que se puede ubicar en lo que se ha denominado como “socio-análisis”. Y la concepción de intervención se inscribió en el paradigma del conflicto planteado por Corvalán (1996), identificado a nivel teórico con los llamados movimientos sociales, cuyo autor principal es Touraine, siendo la sociedad conceptualizada como un escenario de luchas sociales, donde los actores protagonistas de los movimientos sociales no están definidos estructuralmente sino sobre la base de una subjetividad colectiva e intencional; paradigma que constituye “un intento por pensar lo social desde la sociedad civil, y no en buscar una explicación de ésta a través del Estado” (Corvalán, 1996, p. 28). Cabe señalar, que el paradigma de intervención seleccionado para la presente investigación obedece a un análisis crítico sobre otros paradigmas de intervención social aplicados a los pueblos indígenas.

### **Sobre las reflexiones en torno a la intervención social y la participación política en el movimiento indígena**

En esta experiencia de investigación, la intervención social y la participación política se cruzan constantemente, son complementarias, razón por la cual se plantea su relación como un nudo difícil de deshacer, o como dos caras de la misma moneda.

En las comunidades indígenas existe poca empatía con el concepto de intervención social, se concibe como ajeno, con un propósito impositivo; resistencia asociada a la historia de colonización, que ha generado desconfianza en la institucionalidad externa (Estado, Iglesia, ONGs), debido a intervenciones de tipo integracionistas y militantistas que desconocen muchas veces sus particularidades como pueblos indígenas, además, de las afectaciones ocasionadas por

el conflicto armado y la mirada patriarcal de los hombres (y autoridades) que causa prevención al discurso feminista.

De esta manera, la intervención social con pueblos indígenas representa constantes desafíos, implica superar una mirada colonizadora, patriarcal e individualista. Desde mi experiencia particular, la intervención social me condujo a participar políticamente en el movimiento indígena y social colombiano.

### **Sobre los desafíos y propuestas surgidas en el proceso de investigación**

Ante los desafíos que sugieren las intervenciones sociales en la población indígena en Colombia, especialmente con las mujeres, es menester realizar investigaciones sobre sus diversas expresiones según la pertenencia a un pueblo específico. Estudios que den cuenta de sus luchas, roles que desempeñan y transformaciones que experimentan en sus intentos por construir el buen vivir de las mujeres y sus comunidades, desde una perspectiva que integre sus múltiples identidades, evidenciando su diversidad y aportes, a fin de contribuir a la deuda con ellas y sus pueblos, porque han sido excluidas y negadas desde el poder colonial en la historia nacional, y aportar con ello a nuevas narrativas más incluyentes y esperanzadoras.

Uno de los principales desafíos consiste en reconocer que la construcción de las identidades de pueblos indígenas y de las mujeres indígenas parte de una concepción de sujeto colectivo y de epistemologías no occidentales que es importante estudiar y validar, en aras de superar estrechas visiones eurocéntricas que bloquean la comprensión -amplia- y el diálogo intercultural.

Por esta vía, se debe continuar trabajando al interior de las comunidades y fuera ellas, para desestabilizar lecturas esencialistas -y exclusivamente etnista- de las injusticias como invita Grueso (2010). Y fortalecer todos los intentos por el establecimiento de diálogos y alianzas entre pueblos, movimientos y sectores para la construcción de una sociedad justa, incluyente, que cuide el planeta y evite que continúe su acelerada destrucción.

Frente al movimiento de mujeres y feministas enfatizo la invitación que han realizado otras mujeres del Abya Ayala, a reconocer la pluralidad de las mujeres, las ideas y prácticas feministas

y plantearse la reflexión de una epistemología feminista descolonizada, que permita comprender la diferencia de nuestro país y de América Latina. Como plantea Cumes -feminista kaqchikel- (citada por Gargallo, 2012), se debe intentar conectarse con algo más que solo la opresión de sexo y género, deben lograr que el movimiento feminista sea también un movimiento antirracista, reconociendo que las relaciones de poder son complejas y están atravesadas por múltiples formas de dominación.

Por último, desde el aprendizaje que significó la construcción del relato propio sobre la participación en el movimiento indígena para esta investigación, invito a otros profesionales a realizar ejercicios como este, que impliquen una reflexión sobre las experiencias de “intervención social” y/o “la participación política” que realizamos con las comunidades, que me atrevo afirmar no sólo cambian las realidades de dichas comunidades, si no también nuestras identidades y miradas sobre la intervención social, lo cual, considero puede aportar a la amplia, diversa y aún insuficiente producción sobre la intervención social.

## REFERENCIAS

- Assmann, A. (1997). Estrategias temporales. Algunas conexiones transversales entre la terapia sistémica y la teoría de la cultura. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), *El final de los grandes proyectos* (pp. 143 - 151). Barcelona: Gedisa S.A.
- Cumes, A. (2009). Sufrimos vergüenza: mujeres kiche frente a la justicia comunitaria en Guatemala. En: *Revista Desacatos, Reivindicaciones Étnicas género y Justicia* 31, pp. 99-115.
- Desacatos, (2009). *Reivindicaciones Étnicas género y Justicia*, 31. Ciudad de México.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, F. (1976). Introducción. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. M. Camus (Comp), *Las ideas detrás de la etnicidad*. Selección de textos para el debate (pp. 42 - 79). Guatemala: CIRMA.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Blackwell, M. (2000). *Geographies of Difference: Mapping Multiple Feminist Insurgencias and Transnational Public Cultures in the Americas*, tesis de doctorado, Universidad de California, Santa Cruz.
- Blackwell, M., Hernández, R., Herrera, J., Macleod, M., Ramírez, R., Sieder, R., Sierra, M., y Speed, S. (2009). Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las américas”. En: *Revista Desacatos*, 31 (1), pp. 13- 34. *Reivindicaciones Étnicas género y Justicia*. Ciudad de México.
- Borrero, D. (2003). *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: Antropos Itad. Centro de investigación y educación popular -CINEP y Deutsche Gesellschaft fuer Technische Zusammenarbeit-GTAZ.
- Bonilla, D. (2003). *Los derechos fundamentales y la diferencia cultural: Análisis del caso Colombiano*. Memorias del seminario en Latinoamérica de Teoría constitucional y política. Buenos Aires: Ediciones el Puerto.
- Bolaños, G. (2004). Niñas y mujeres en el Cauca: El proyecto educativo del CRIC. En: I. Schira (comp), *Género, etnicidad y educación en América Latina*. La Paz: PROEIB. Andes.

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*. Mexico: Paidós.
- Butler, J. (2002a). Críticamente subversiva. En R., Mérida Jiménez. (Ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 57 - 79). Barcelona, España: Editorial Icaria.
- Butler, J. (2002b). *Los cuerpos que importan*. Sobre los límites materiales del sexo. Buenos aires: Paidós.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Raza* (6), pp. 55-83. Bogotá - Colombia.
- Castellanos, G., Grueso D., y Rodríguez, M. (2010). Introducción. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 9 - 33). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Castellanos, G. (2010). Las identidades de género como fantasías discursivas. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 141 - 163). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Castro, A. (2000). *Mujeres zapatistas en busca de la ciudadanía, investigación sobre las mujeres zapatistas*. México: PIEM, COLMEX.
- CNA -Censo Nacional Agropecuario- (2014). Quinta entrega de resultados, p. 32.
- CNA -Censo Nacional Agropecuario- (2016). Tomo 2. Resultados, p. 55.
- <https://www.dane.gov.co/files/images/foros/foro-de-entrega-de-resultados-y-cierre-3-censo-nacional-agropecuario/CNATomo2-Resultados.pdf>
- CNN. (2019). Cauca, masacres indígenas, Colombia, violencia y conflicto armado.
- <https://cnnespanol.cnn.com/2019/11/01/cauca-masacres-indigenas-colombia-violencia-conflicto-armado/>
- CNMH -Centro Nacional de Memoria Histórica- (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá.

- CRIC. (2020). Minga por el territorio, la memoria colectiva, el derecho a la verdad, la resistencia y la vida de los pueblos indígenas. Popayán – Colombia.
- Curiel, O. (2007). La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista. En: *Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Revista Nómadas*, 26 (1). Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central. Bogotá.
- Curiel, O. (2016). Ponencia: Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. XI Encuentro feminista Latinoamericano y Caribeño.
- Corrales. (2005). Rutas narrativas de las mujeres indígenas del Cauca: Territorio, tradición y represión. En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 37. UNAM.
- Cortes, L., Duarte, L., Espitia, A., Moore, C., Prieto, S., Hinira, M. (2007). Reflexiones sobre el género, el cuerpo y el poder. Cinco voces trans en dialogo con Judith Butler. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Corvalan, J. (1996). Los paradigmas de lo social y las concepciones de la intervención en la sociedad. Tesis Doctoral, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
- Declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing (1995). IV Conferencia Mundial sobre la mujer de las Naciones Unidas, 30 agosto - 8 septiembre, Huairou, Beijing, República Popular de China.
- Pillimue, L., Llano, A. (1999). Diagnóstico participativo de la familia nasa del resguardo de Tacueyó. Toribio.
- Escobar (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En: D. Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17 - 31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Fischer, H. (1997). Introducción. Sobre el final de los grandes proyectos. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), El final de los grandes proyectos (pp. 165 - 201). Barcelona: Gedisa S.A.
- Foerster, H. (1997). Reflexiones cibernéticas. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), El final de los grandes proyectos (pp. 128 - 135). Barcelona: Gedisa S.A.
- Galeano, M. (2006). *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Cali: Feriva S.A.
- Granda, S., Yalanda, M. (2013). Aproximación al sistema económico propio desde la mirada de la

- mujer nasa de la Cxhab wala kiwe *Nasas u'ya' kiwena thegçxa kapi'ya'nxi'*. En: A. Llano (comp), Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- Gonzáles, N. (2006). *Resistencia indígena: alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, H. (1997). Problemas nacionales actuales y jurisdicción especial indígena. Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. En: Consejo Regional del Cauca, Ministerio de justicia y del derecho, Ministerio del interior: dirección general de asuntos indígenas. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismo desde Abya Yala: ideas y preposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*". Bogotá: Desde Abajo.
- Granados, D., Amador, M., Chilo, E., Velazco, R. (2014). *Revista Señas*, 1. Bogotá. Antropos.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2010). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 35 - 59). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Gómez, M. (2010). Identidad escindida y realidad psíquica en Axolotl de Julio Cortázar. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 165 - 201). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Glaserfeld, E. V. (1997). El final de una gran ilusión. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), *El final de los grandes proyectos* (pp. 84 - 97). Barcelona: Gedisa S.A.
- Grueso D. (2010). Identidades étnicas, justicia y política transformativa. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 283 - 307). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Hall, S. (2003). "¿Quién necesita la identidad?" En: S. Hall y P. D. Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio*

- cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobbes, T. (1940). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, A. (2003). Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un Nuevo feminismo indígena? <http://www.memoria.com.mx/132/Hernande.htm>
- Hernández, E. (2004). *Resistencia civil artesana de Paz: experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hernández, C., Rosalba, A. (1998a). Indígenas y religiosas en Chiapas: ¿Una teología india desde las mujeres? En: *cristianismo y Sociedad*, 34 (137), pp. 32-55. UNAD
- Hernández, C., Rosalba, A. (1998b). *La Otra Palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colem, Centro Integral de Apoyo a la Mujer.
- Hernández, C. (2001), Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo Étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En: *Debate Feminista*, 12(24), 206-229. Mexico: UNAD
- Hernández, A., y Stephen, L. (2006). Dissident women: Gender and cultura politics in Chiapas. Austin: University of de Texas.
- Henao, R. (2013). *Así cuentan las historias: mujeres y memoria Embera*. Bogotá: Gente Nueva.
- Ibarra, M. (2007). Transformaciones identitarias de las mujeres como resultado de su participación política en las guerrillas y en las acciones colectivas por la Paz en Colombia. Tesis doctoral, Universidad complutense de Madrid, facultad de ciencias políticas departamento de sociología.
- Instituto Andrea Wolf -academia jineologi- (2021). Matar y trasformar al Hombre dominante.
- Jaramillo, M. (2010). Entre razón e ilusión: los valores cívico-culturales constitutivos de las identidades regionales y el mito de los esencialismos identitarios. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 203 - 227). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Jane F., y Collier. R. (2009). Reivindicaciones Étnicas género y Justicia. En: *Revista Desacatos*, 31, pp. 89-99. Mexico: Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.
- Kampwirth, K. (2000). "Also a Womens' Rebellion: The Rise of the Zapatista Army of

- Chiapas" en Poggio, Sara y Montserrat Sagot, *Irrumpiendo en lo Público. Seis Facetas de las Mujeres en América Latina*. Latin American Studies Association, Universidad Nacional, Universidad de Costa Rica, San José Costa Rica.
- Kornblit, A. (2004). *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales: Modelos y procedimientos de análisis* (pp. 9 - 33). Buenos Aires: Biblos.
- Latouche, S. (2007). *De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria S. A.
- Laurent, V. (1998). *Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia, motivaciones, campos de acción e impactos, 1990-1998*. Bogotá: Ministerio de cultura.
- Laurent, V. (2002). *Movimiento indígena y retos electorales en Colombia*. En: *Revista colombiana de antropología*, 38. Bogotá
- Luhmann, N. (1997). *La clausura operacional de los sistemas psíquicos y sociales*. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), *El final de los grandes proyectos* (pp. 114 - 127). Barcelona: Gedisa S.A.
- Liotard, J. (1986). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Llano, A. (2013). *Breve reseña sobre los estudios de la participación política de la mujer indígena*. En: A. Llano (comp), *Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas*. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- Llano, A. (2013). *La tulpa de pensamiento de las mujeres nasas y el territorio*. En: A. Llano (comp), *Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres nasas*. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- Navia, I., Zambrano, M. (2013). *Historia de las mujeres en el proceso indígena del Cauca*. En: A. Llano (comp), *Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas*. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- Martin-Barbero, J. (2010). *Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales*. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 77 - 101). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Macleod, N. (2008). *Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples. Las luchas de mujeres mayas en Guatemala*. En R. Aída Hernández C. (ed.), *Etnografías e historias de*

- resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas (pp. 127-179). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Méndez, G. (2009). Uniendo y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano. Tesis de maestría en ciencias sociales programa género y desarrollo facultad latinoamericana de ciencias sociales sede ecuador.
- Muñoz B. (2008). Impactos de las fumigaciones en la región del Putumayo”. En: Mujeres indígenas y cambio climático: Perspectivas Latinoamérica.
- Miller, J. (1999). “Becoming audible: social indentity and second language use”. In: *Journal of intercultural studies*, 20 (2), p. 150.
- Morin, E. (1997). El problema del conocimiento del conocimiento. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), El final de los grandes proyectos (pp. 98 - 106). Barcelona: Gedisa S.A.
- ONIC -Organización Nacional Indígena de Colombia- (2010). Informe sobre la situación de afectación de derechos de las mujeres indígenas en el marco del conflicto armado interno que vive Colombia.
- ONIC -Organización Nacional Indígena de Colombia- (2012). Mujeres indígenas, sabias y resistentes.
- ONIC., CODHES. (2013). Informe sobre la situación de pueblos indígenas en Colombia
- ONIC -Organización Nacional Indígena de Colombia- (2018). Informe Colombia DDHH, DIH, derechos territoriales y derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas, presentado en el examen periódico universal -EPU. Tercera sesión Consejo de derechos humanos Naciones Unidas. abril- mayo.
- Otagri, B., y Morales, E. (2008). Mujeres Embera del departamento de Caldas-Colombia frente a los efectos del cambio Climático sobre su soberanía alimentaria. En: Mujeres indígenas y cambio Climático: perspectivas Latinoamérica. A. Ulloa, E. Martínez, M. Donato, P. Escobar (Eds.), Mujeres indígenas y cambio climático: perspectivas Latinoamérica. Universidad Nacional. Naciones Unidas. Grupo Cultura y Ambiente.

- Fundación Mitsubishi internacional corporation. Fundación Natura.
- Olivé, L. (2010). Pluralismo, identidad, e interculturalidad en el mundo globalizado y en las sociedades del conocimiento. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 109 - 123). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Paredes, J. (2011). Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador. Conferencia, programa de las Naciones Unidas para el desarrollo. Cochabamba.  
<http://www.gobernabilidad.org.bo/documentos/democracia2011/Ponencia.Paredes.pdf>
- Pancho, A. (2007). Participación de las mujeres Nasas en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca. En Ulloa A. (comp). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Piaget, J. (1972). *El nacimiento de la inteligencia*. Madrid: Aguilar.
- Pilcue, N., y Umenza, C. (2013). Acciones para promover el acceso de las mujeres indígenas a la justicia. En: A. Llano (comp), *Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas*. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- Popper, K. (1973). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Posso, L. (2010). Las Transformaciones del significado y la vivencia de la maternidad en mujeres negras, indígenas y mestizas del Suroccidente colombiano. En: *Revista Sociedad y Economía*, 18 (1), pp.59-84.
- Rappaport, J., y Gov, D. (1997). Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los Nasas. En: M.V. Uribe y E. Restrepo (Eds.). Bogotá: Antropología en la modernidad.
- Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation". En: *Collaborative Anthropology*, 1 (1), pp. 1-31.
- Ramos, A., Serna, M., Chávez, A., Llano, A., Granda, S. (2013). Programa de familia de la Çxhab wala kiwe nwesx puwesx fxinzenxi. En: A. Llano (comp), *Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas*. Popayán: Fundación Tierra de Paz.

- Red por la vida y derechos humanos del Cauca, CRIC, ANUC-UR, CIMA. (2006). Informe sobre la situación de derechos humanos del Cauca (2005-2006).
- Red por la vida y derechos humanos del Cauca, Red de derechos humanos del Sur Occidente “Francisco Isaías Cifuentes”, Organizaciones de la Mesa Territorial de Garantías en el Departamento del Cauca, (2020). Informe Situación de emergencia por vulneraciones a los Derechos Humanos en el Departamento del Cauca.
- Restrepo, E. (2004). Esencialismo étnico y movilización política: tensiones entre las relaciones entre saber y poder. En: O. Barbary y F. Urrea (Eds.), *Gente negra en Colombia*. Cali, Colombia: Lealon Cidse-Univalle-IRD.
- Restrepo, E. (2010). Identidad: apuntes teóricos y metodológicos. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 61 - 75). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Restrepo, O. (2005). Ciudadanía, género y conflicto en pueblos indígenas. En: *Revista Convergencia*, 37. Universidad autónoma de México. Universidad del Cauca.
- Rey, H., Guama, A., Pancho, A. (2009). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Bogotá: Antropos.
- Remuy, B. (2008). Guardianas de la biodiversidad en la amazonia colombiana. En: *Mujeres indígenas y cambio Climático: perspectivas Latinoamérica*. A. Ulloa, E. Martínez, M. Donato, P. Escobar (Eds.), *Mujeres indígenas y cambio climático: perspectivas Latinoamérica*. Universidad Nacional. Naciones Unidas. Grupo Cultura y Ambiente. Fundación Mitsubishi internacional corporation. Fundación Natura.
- Ribeiro, G. (2004). Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina. En: A. Grimson, G.L. Ribeiro y P. Semán (Comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un dialogo contemporáneo* (pp. 165 – 195). Buenos Aires: Prometeo Libros -ABA.
- Rodríguez, A. (2009). Acción colectiva, violencia política y género: el análisis de la organizaciones insurgentes político-militares en Colombia: el ejército de liberación nacional (ELN) actor de referencia. Madrid: Universidad Complutense.
- Rodríguez, A. (2013). ¿Qué hacen las organizaciones comunitarias/populares de la ciudad de Cali

- y que dicen sobre lo que hacen? En A. Rodríguez y C. Bermúdez (Coords.), *Intervención social y organizaciones comunitarias/populares en Cali* (pp. 95 - 114). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle.
- Rodríguez A., y Rubio, J. (2010). Construcción de identidades colectivas en el análisis de las confrontaciones políticas. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 265 - 282). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Rodríguez, M. (2010). Traslocalidad, globalización y la cuestión de la identidad. En: G. Castellanos, D.I. Grueso y M. Rodríguez (Coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (pp. 125 - 140). Cali, Colombia: Programa editorial Universidad del Valle, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- Rorty, R. (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rovira, G. (2001). Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas. En: *Debate feminista: racismo y mestizaje*, 12 (24).
- Ruiz, C. (2000). Multiculturalismo, etnicidad y jurisdicción especial indígena en Colombia. Reflexiones en torno a comunidades indígenas plurales. *Revista de teoría del derecho*, 12, pp. 109-119.
- Ruiz, C. (2001). *Donde estamos con el pensamiento propio*. Popayán: Litografía San José.
- Sampson, A. (2006). La alucinación verbal y el lenguaje interior. En: *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 35 (1), pp. 85 - 95.
- Sandoval. (1996). Especialización en teoría, métodos y técnicas de investigación social. Módulo 4 investigación cualitativa-INER, Universidad de Antioquia.
- Sánchez, E. (1996a). Derechos de los pueblos indígenas en la constitución de América latina. Bogotá: Ministerio de Salud. Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- Sánchez, E. (1996b). Derecho propio: ejercicio legal de la jurisdicción especial indígena de Colombia. Bogotá: Procuraduría general de la Nación, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- Semana. (2016). Deforestación en Colombia. <http://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/deforestacion-en-colombia-2016-la-perdida-mas-grande-de-los-ultimos->

25-anos/38156

- Speed, S. (2000). "Actions Speak Louder than Words: Indigenous Women and Gendered Resistance in the Wake of Acteal". Ponencia presentada en LASA, Miami.
- Sierra, M. (2009). Las Mujeres Indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectiva desde la interculturalidad y los derechos. En: *Revista Desacatos*, 31, pp. 73 - 89. Reivindicaciones Étnicas género y Justicia.
- Sierra, M. (2004a). Diálogos y prácticas interculturales. Derechos Humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. En: *Desacatos*, 15-16, pp. 126-148. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sieder, R. y Macleod, M. (2009). Género, derecho y cosmovisión Maya en Guatemala". En: *Revista Desacatos, Reivindicaciones Étnicas género y Justicia*, 31, pp. 51-73.
- Szulzynger-Bernole, A. (2002). El pase "para todos" (2ª parte). En: *Freudiana*, 33 (1), pp. 35 - 50.
- Taylor, C. (1997). "La política del reconocimiento". Argumentos Filosóficos. F. Birules (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Tattay, L. (2010). El hilo de las mujeres en el Consejo Regional Indígena del Cauca". Material de trabajo del Diplomado Equidad de Género y Familia CRIC. Popayán.
- Trochez, F. (2005). Resistencia y utopía de la mujer nasa. En Observatori de Conflicts y Drets Humanes. Ver: [www.observatori.org](http://www.observatori.org)
- Tunubala, M., Velazco, R., Llano, A. (2013). Mujeres indígenas y Paz. En: A. Llano (comp), Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- Terven, A. (2004a), Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado. Tesis de maestría en antropología social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ACIN. (2013). Tulpa de mujer y territorio. En: A. Llano (comp). Popayán: Fundación Tierra De Paz.
- Vattimo, G. (1997). La reconstrucción de la realidad hermenéutica. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), El final de los grandes proyectos (pp. 57 - 70). Barcelona: Gedisa S.A.

- Vargas, B., Ariza R. (2020). Liberación de la madre tierra: entre la legitimidad y los usos sociales de la ilegalidad. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 22, (1).  
<https://revistas.urosario.edu.co/xml/733/73362099007/index.htm>.
- Velazco, R. (2013). Lineamientos para la política o el mandato comunitario para la participación de la mujer en la Cxhab wala kiwe – ACIN. En: A. Llano (comp), Tulpa de mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas. Popayán: Fundación Tierra de Paz.
- ONUDC. (2016). Colombia monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2015. p. 13.  
[https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/colombia/monitoreo\\_cultivos\\_ilicitos\\_2015.pdf](https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/colombia/monitoreo_cultivos_ilicitos_2015.pdf)
- Ulloa, A. (2007). Mujeres Indígenas: Dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En: Mujeres Indígenas, Territorialidad, y biodiversidad en el contexto latinoamericano. Bogotá: Universidad Nacional.
- Uriana, G. (2008). Impactos ambientales de la extracción de recursos naturales y el rol de la mujer frente a los cambios climáticos en el departamento de la Guajira Colombia. A. Ulloa, E. Martínez, M. Donato, P. Escobar (Eds.), Mujeres indígenas y cambio Climático: perspectivas Latinoamérica. Universidad Nacional. Naciones Unidas. Grupo Cultura y Ambiente. Fundación Mitsubishi internacional corporation. Fundación Natura.
- Walzer, M. (1983). “El reconocimiento”, las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weizenbaum, J. (1997). La imagen del hombre en la inteligencia artificial. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), El final de los grandes proyectos (pp. 136 - 142). Barcelona: Gedisa S.A.
- Welsch, W. (1997). Topoi de la posmodernidad. En: H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (Comps.), El final de los grandes proyectos (pp. 36 - 56). Barcelona: Gedisa S.A.
- Wills, M. (2004). Las trayectorias femeninas y feministas hacia lo público en Colombia (1970-2000) ¿Inclusión sin representación? Austin: The University of Texas.
- Yule, M., Vitonas, C. (2010). *La metamorfosis de la vida*. Cali: Grafitextos.
- Zalabata, L. (2008). Las mujeres indígenas y los acuerdos internacionales sobre el cambio Climático. En: Mujeres indígenas y cambio climático: Perspectivas

Latinoamérica. Ginebra: Oficina internacional del trabajo.

Zambrano, V. (2002). Transición nacional, reconfiguración de la diversidad y génesis del Campo Étnico. En: *Revista pensamiento jurídico*, 15. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zambrano, V. (1998). *Las comunidades indígenas frente a la práctica jurídica del Estado*. Bogotá.