

Cambios y continuidades en el orden de género en la comunidad Wounaan Nonam
desplazada en el municipio de Yumbo, Valle del Cauca

Stephania Recalde García

Trabajadora Social

Directora de trabajo de grado

Dra. Alba Nubia Rodríguez

Profesora de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de Maestría en Sociología

Facultad de Ciencias Sociales y Económicas

Universidad del Valle

2022

Agradecimientos

A la comunidad Wounaan Nonam que habitó el municipio de Yumbo durante años y me permitió conocer su historia, dificultades, sueños y proyectos. Me enseñó su idioma, cultura y su día a día en el desplazamiento. En especial a la Familia Meza Chirimía, a Katerine y Ricardo, por su gentileza, apertura y apoyo para esta investigación.

Mi agradecimiento profundo a mi familia, a mi abuela, mis papás y mi hermano que me acompañaron e impulsaron en esta montaña de ires y venires que supuso la terminación de este trabajo de grado.

Mi cariño a mi tutora Alba Nubia Rodríguez. Sus aportes fueron fundamentales durante toda la investigación como apoyo para ampliar la mirada analítica, resolver dudas teóricas y metodológicas, y también para analizar las relaciones de género que suelen ser tan complejas para el análisis.

Tabla de contenido

Resumen	5
Introducción	6
Capítulo 1. Marco de referencia teórico y metodológico	12
1.1. Estado de la cuestión	12
1.1.1. Familia y relaciones de género en pueblos indígenas	12
1.1.2. Sexualidad y género	14
1.1.3. Orden de género	16
1.2. Referentes teóricos y conceptuales	19
1.2.1. Raza, Etnia y Género en los Estudios decoloniales	19
1.2.2. La colonialidad del poder y del género	22
1.2.3. Orden de género	24
1.3. Estrategia metodológica	29
1.3.1. Estudio de caso etnográfico	29
1.3.2. Etapas de la investigación y criterios muestrales	31
1.3.3. Criterios éticos y limitaciones en la investigación	37
1.3.4. Reflexividad de la investigadora	41
Capítulo 2. Contexto del Pueblo Wounaan	43
2.1. Datos sociodemográficos	43
2.2. Cultura Wounaan	45
2.3. Historia	46
2.4. Wounaan en Yumbo	48
Capítulo 3. Las relaciones de poder Wounaan: organización propia y familia Wounaan	54
3.1. La vida comunitaria y las formas de gobierno propio	54
3.1.1. Cabildo, forma de organización propia androcéntrica	55
3.1.2. Normas de convivencia	62
3.1.3. Participación política de las mujeres en la comunidad	64
3.1.4. El idioma como conexión entre dos mundos	68
3.1.5. Educación diferenciada para mujeres y hombres	73
3.2. La familia Wounaan: autoridad y valoración	76
3.2.1. Relaciones de pareja, como elección o como mandato	78
3.2.2. Prácticas de crianza diferenciadas según identidad de género	82
3.3. Violencia contra las mujeres	84
3.3.1. Violencias físicas contra las mujeres	86
3.3.2. Posicionamiento de las mujeres respecto a la violencia	89
3.4. Cambios y continuidades en las relaciones de poder Wounaan tras el desplazamiento	90
Capítulo 4. Sexualidad, cuerpo y vida en la comunidad Wounaan	93

4.1. Ideas iniciales sobre la sexualidad y el cuerpo indígena.....	93
4.1.1. Menstruación: rito de iniciación	95
4.2. Ajuntarse: amor y sexualidad.....	98
4.2.1. Ideas sobre el amor en la pareja	98
4.2.2. Formas de cortejo y cercanía sexual	100
4.2.3. Experiencias sexuales.....	103
4.2.4. Restricciones a la vida sexual.....	107
4.3. Sexualidad y procreación: encuentros y desencuentros	109
4.3.1. Embarazo como reafirmación de la identidad femenina	110
4.3.2. Aborto. ¿Una práctica ancestral o moderna?	112
4.3.3. La planificación como ejercicio de autonomía de las mujeres desplazadas	114
4.4. Cambios y continuidades en la sexualidad Wounaan tras el desplazamiento	119
Capítulo 5. El Trabajo productivo y reproductivo de la comunidad Wounaan	121
5.1. ¿Complementariedad o dicotomía entre lo doméstico y lo público?.....	122
5.2. Laborales realizadas por las mujeres.....	124
5.2.1. Trabajo doméstico y de cuidado. Un mundo femenino	125
5.2.2. El Tejido: forma de continuidad de la identidad cultural.....	127
5.2.3. Jornal. Trabajo de explotación agrícola	129
5.2.4. Cambios en las labores de las mujeres Wounaan	131
5.3. Labores realizadas por los varones Wounaan.....	133
5.3.1. Trabajo agrícola. Masculinización de la práctica en el desplazamiento.....	134
5.3.2. Construcción e industria: nuevas labores en lo urbano	136
5.3.3. Representación política en el cabildo: una labor que permanece en lo urbano.....	137
5.3.4. Cambios en las labores de los hombres.....	138
5.4. Cambios y continuidades en el trabajo productivo y reproductivo de la comunidad Wounaan tras el desplazamiento	139
Conclusiones.....	142
Bibliografía	149

Resumen

La comunidad indígena Wounaan Nonam, originaria del departamento del Chocó, se vio obligada a desplazarse al municipio de Yumbo (Valle del Cauca) desde el año 2006 como consecuencia del confinamiento, reclutamiento de menores y amenazas contra sus líderes en el marco del conflicto armado colombiano. Este trabajo parte de la hipótesis de que el desplazamiento forzado a una zona urbana cambió el orden de género de la comunidad, debido a los múltiples ajustes en su cotidianidad, cultura y territorio.

Por tanto, este estudio de caso se propone entender los aspectos que cambian o permanecen en el orden de género de la comunidad Wounaan desplazada y relocalizada en Yumbo, a través de tres ejes analíticos. El primero son las relaciones de poder entre hombres y mujeres Wounaan en la estructura organizativa y la dinámica familiar. El segundo está relacionado con el trabajo productivo y reproductivo que depende de la división sexual del trabajo Wounaan y el tercer eje enfatiza en la sexualidad. El análisis de esta investigación se realizó a partir de los referentes teóricos y conceptuales ubicados desde el feminismo decolonial y la teoría del orden de género de Raewyn Connell, apoyada en autoras como Henriqueta Moore que profundizó en la categoría de trabajo productivo/reproductivo. Mientras que, con Adriana Rosales, se amplió la noción de amor, las experiencias sexuales y la relación con la procreación en el eje de sexualidad.

Este estudio se realizó mediante una metodología cualitativa con aproximación etnográfica, a partir de entrevistas y observación participante durante el periodo de análisis del 2000 al 2021, para rastrear el antes y después del desplazamiento. Este periodo fue elegido por la primera oleada de desplazamiento de la comunidad a Yumbo y su posterior reubicación como víctimas a otro municipio del Valle del Cauca.

La investigación caracteriza un ordenamiento de género jerárquico y androcéntrico fortalecido en Yumbo debido a las condiciones de desterritorialización y desplazamiento forzado. Se asumieron las disposiciones de género predominantes en la vida urbana pasando de una economía de subsistencia en el Chocó a una de producción capitalista que cambió la estructura familiar y comunitaria sostenida en la población Wounaan.

Palabras clave: Orden de género, pueblo Wounaan, poder, sexualidad, trabajo productivo-reproductivo.

Introducción

Las historias importan. Muchas historias importan. Las historias se han utilizado para desposeer y calumniar, pero también pueden usarse para facultar y humanizar.

Pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden restaurarla

(Chimamanda Ngozi Adichie, 2018)

Esta cita de Chimamanda me recuerda la importancia de descubrir y narrar historias que han sido negadas, ocultadas e invisibilizadas a través del tiempo. Hacer investigación con comunidades indígenas implica abrirse a nuevas formas de indagación para dialogar con otros sistemas de pensamiento y de conocimientos basados en la ancestralidad, la identidad cultural propia y en formas de ser y vivir distintas a las que impone la sociedad colonial-moderna (Quijano, 2014) que habitamos.

Este trabajo de investigación presenta los resultados de más de tres años de acompañamiento y articulación con la comunidad indígena Wounaan Nonam (a partir de ahora Wounaan) desplazada de las orillas de los ríos San Juan y Baudó en el departamento del Chocó, quienes después de ciclos de migración llegaron al municipio de Yumbo en el Valle del Cauca. Allí habitaron por casi dos décadas hasta que fueron reubicados por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas en la zona rural del municipio de Bugalagrande.

Además de conocer su ley de origen y su cosmovisión durante el acercamiento, de escuchar sus historias de dolor y sus sueños, de reconocer su capacidad para seguir conservando sus usos y costumbres en un contexto urbano totalmente ajeno al entorno del que provenían, quise comprender las transformaciones que pudieran haberse generado en su ordenamiento de género como comunidad en esta nueva etapa, razón por la cual surgió la propuesta de investigación que se presenta en este documento y que tuvo como punto de partida la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son los cambios y continuidades en el orden de género de la comunidad Wounaan asentada en el municipio de Yumbo?

Fue todo un reto metodológico conocer las dinámicas familiares e interpersonales que vivencia la comunidad Wounaan e identificar las transformaciones que se han presentado en el orden de género a partir de su relocalización en Yumbo. A las dificultades de comunicación por el desconocimiento de su idioma y la poca apertura inicial para abordar ciertos temas del

ámbito personal, se suman las difíciles condiciones de vulnerabilidad y pobreza en las que vive este grupo indígena que, víctima del conflicto armado, se ha visto obligado a ajustar sus propias dinámicas organizativas y productivas en procura de su supervivencia física y cultural. Este conjunto de circunstancias apremiantes llevó al Estado colombiano a declarar al pueblo Wounaan como sujeto de especial protección mediante el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional, pero que para efectos prácticos en el municipio de Yumbo -hasta la fecha de la investigación- contaba con muy poco apoyo institucional para su materialización.

Las características de la investigación y de la comunidad indígena requerían una metodología cualitativa altamente participativa y de observación activa, por lo que se decidió implementar un diseño de estudio de caso etnográfico, pero también se requería un marco teórico que permitiera articular los estudios de género con la perspectiva étnico-racial, desde una visión crítica frente a los referentes epistémicos de las ciencias sociales tradicionales, o en general, del conocimiento científico hegemónico.

Al igual que el conjunto de disciplinas que en el siglo XIX adoptaron el método científico -positivista, racional, objetivo y universal- como única fuente de verdad y conocimiento para dominar el mundo exterior, la sociología también surgió para controlar las relaciones humanas y legitimar las estructuras económicas, políticas e ideológicas de la *modernidad* occidental, diseñando una serie de teorías, métodos y discursos para ello. Pero además del contenido colonial en el ejercicio del conocimiento científico hegemónico, estas disciplinas también reproducen las relaciones de poder patriarcal y racista que han excluido históricamente a otros sujetos que no hacen parte de la matriz colonial-moderna, como las mujeres, los indígenas, afrodescendientes, entre otros.

Todas las políticas y las instituciones estatales (la escuela, las constituciones, el derecho, los hospitales, las cárceles, etc.) vendrán definidas por el imperativo jurídico de la “modernización”, es decir, por la necesidad de disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad a través del trabajo. De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas por el conocimiento. Las ciencias sociales enseñan cuáles son las “leyes” que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia (Castro-Gómez, 2000, p.148).

Sin embargo, gracias a las luchas colectivas, los debates y aportes en el mundo académico generados por las mujeres y los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, las teorías feministas, decoloniales y la perspectiva diferencial y de género, entre otros, se han logrado introducir nuevos conceptos y referentes teóricos en el análisis social, para configurar una nueva perspectiva epistémica centrada en las relaciones de hombres y mujeres con múltiples identidades (territoriales, etarias, étnicas, de clase, de género), en las que incide el contexto económico, geográfico, cultural, social y político, tanto a escala individual como colectiva (Alcañiz, 2011).

Planteamiento del problema

Autoras como Lugones (2008) y Segato (2011) plantean que la mirada colonizadora y luego republicana exacerbó las jerarquías con relación al estatus y el género en las comunidades indígenas andinas, lo que favoreció el dominio sobre las vidas de las mujeres ligada a una visión moderna de la humanidad. Estas transformaciones producto de la colonia han significado la exclusión de las mujeres indígenas, que ha sido naturalizada en tanto sitúa a los hombres de forma exclusiva en el espacio público.

Sin embargo, cada pueblo indígena tiene formas diferenciadas, opuestas o similares de estructuración social, que requieren develarse para profundizar ¿cómo se amplían estas jerarquías? y ¿de qué aspectos históricos, económicos y sociales dependen estas transformaciones?.

En este sentido, el objetivo general de esta investigación es comprender los cambios y continuidades en el orden de género del pueblo indígena Wounaan asentado en el Municipio de Yumbo entre 2000 y 2021. Para lograr este propósito, se proponen tres objetivos específicos: 1) analizar la configuración y reconfiguración de las relaciones de poder entre mujeres y hombres del pueblo indígena Wounaan; 2) caracterizar la configuración y reconfiguración del trabajo productivo y reproductivo entre mujeres y hombres Wounaan y 3) describir las permanencias y cambios en las prácticas de la sexualidad.

Reconstruir las formas en las que se ordenan los pueblos indígenas permite visibilizar las costumbres propias y los cambios a partir del sistema colonial moderno, dando cuenta de cómo las comunidades se han transformado en sus relaciones y prácticas. Además de este sistema colonial, las comunidades indígenas en Colombia han tenido que afrontar el conflicto

armado¹, el abandono estatal, la falta de seguridad alimentaria y la dificultad de satisfacer sus necesidades básicas, por las cuales han venido asentándose en las zonas urbanas de ciudades y municipios.

Lo anterior brinda un nuevo aspecto a develar, la conformación de comunidades indígenas rururbanas² (o periurbanas). Tal es el caso de la comunidad Wounaan que se asienta en una vereda rural y en el casco urbano de Yumbo (Valle del Cauca), que se ha convertido en uno de los principales centros económicos e industriales del país. Lo anterior, implica una tensión y acomodación del orden de género con relación a las formas de relacionamiento y subsistencia económica, que se han configurado en las últimas dos décadas de desplazamiento que llevan en el municipio.

Justificación

La contribución del presente trabajo de grado a la literatura sobre género y comunidades indígenas, se enfoca en profundizar sobre la configuración de los órdenes de género en una comunidad indígena proveniente del Pacífico colombiano en condiciones de desplazamiento forzado. Usar la teoría de Raewyn Connell para entender el ordenamiento de género en el pueblo Wounaan, supone un reto que pasa por revisar la intersección con la categoría étnico-racial. Otro aspecto relevante es la integración de tres categorías de análisis: poder, sexualidad, trabajo, que no están desarrolladas de forma integral en las investigaciones revisadas. Para el caso que las incluye, la población sujeto de estudio no es indígena.

Este estudio resulta ser un escenario donde la investigación desde las Ciencias Sociales cobra gran relevancia en tanto reconoce el estudio de la realidad de las comunidades indígenas que han sido desplazadas por el conflicto armado y se encuentran en zonas urbanas, para profundizar en cómo incide la condición de victimización en la estructura social y de género, visibilizando cambios y continuidades.

¹ Según la ACNUR (2011) aproximadamente el 2% del total de personas desplazadas del país son indígenas, porcentaje socialmente representativo si se tiene en cuenta que varios pueblos se encuentran en peligro de extinción.

² Término usado por Beatriz Nates (2008) referido a comunidades desplazadas que por motivos económicos y/o sociales se asientan en fronteras de las cabeceras municipales, donde se interpone una vida entre los centros urbanos y las zonas rurales. De ahí que subsista la idea de ruralidad pero las formas de vida son predominantemente urbanas.

Desarrollo de los capítulos

Estos debates teóricos y los resultados empíricos del trabajo de campo con la comunidad Wounaan se profundizan en los cinco capítulos que componen este documento.

En el primer capítulo se presenta el estado de la cuestión en el que se muestra el avance de los estudios y debates académicos más recientes sobre los referentes conceptuales preliminares que orientan la indagación bibliográfica: a) familia y relaciones de género en pueblos indígenas, b) sexualidad y género y c) órdenes de género. Así mismo, se presentan los referentes teóricos y conceptuales ubicados desde el feminismo decolonial y la teoría sobre el orden de género de Raewyn Connell. Relacionado con esto, se explica la estrategia metodológica usada en la investigación y las particularidades del trabajo de campo con la comunidad.

En el segundo capítulo se presenta el *contexto* del pueblo Wounaan, donde se relata la historia y la identidad cultural de esta comunidad indígena, junto a sus ciclos de migración.

En el tercer capítulo se analizan las *relaciones de poder en los Wounaan* teniendo en cuenta la vida organizativa-comunitaria y familiar. El cabildo se ubica como una forma de organización con participación mayoritaria de hombres, donde la educación y el idioma actúan como dispositivos de poder que aumentan su relacionamiento social, mientras las mujeres tienen una labor predominante en el cuidado. Por su parte, se ubica a la familia como la estructura organizativa inicial, donde se enfatiza en la conformación de la pareja, la creación de familia y el desarrollo de las prácticas de crianza para las futuras generaciones.

El cuarto capítulo denominado *sexualidad, cuerpo y vida en la comunidad Wounaan*, reconoce que el ordenamiento de género también se sostiene en el ámbito emocional a través de la sexualidad y las nociones respecto al cuerpo femenino y masculino. Aquí se describen ideas iniciales sobre el desarrollo de la sexualidad en hombres y mujeres Wounaan, las formas de amor construidas que permiten la conformación de familia, las restricciones que encuentran a estas prácticas dentro de su cosmovisión y los valores apropiados posteriormente. También se reconoce el vínculo entre sexualidad y procreación a partir del cual se analiza el ciclo vital de las mujeres teniendo en cuenta la menstruación, el embarazo, la planificación y la práctica del aborto.

En el quinto capítulo se analiza el trabajo productivo y reproductivo que lleva a cabo la comunidad Wounaan en Yumbo, para ello se hace énfasis en las labores que realizan

hombres y mujeres por separado, se identifican las diferencias en las prácticas y actividades propias en su territorio de origen y las que han tenido que aprender o resignificar en el municipio de Yumbo, tanto en la zona urbana como rural. Todo esto para plantear las transformaciones y las continuidades en las formas de trabajo de los Wounaan en el municipio.

En cada uno de los tres capítulos anteriores en los que se abordan las categorías de análisis propuestas por Conell para comprender la configuración de los órdenes de género, se presenta un apartado final en el que se registran los cambios y continuidades identificados en la categoría respectiva.

En las conclusiones se analizan los hallazgos generales del estudio que retoman planteamientos teóricos sobre el ordenamiento de género de acuerdo con la teoría de Conell.

Capítulo 1. Marco de referencia teórico y metodológico

1.1.Estado de la cuestión

El presente estado de la cuestión busca reconocer los estudios y discusiones académicas sobre los órdenes de género en las comunidades indígenas por parte de diversas disciplinas sociales, entre ellas, la historia, la antropología y la sociología.

La búsqueda bibliográfica se hizo a través de las bases de datos de la biblioteca de la Universidad del Valle, el buscador de Google académico, la red de revistas científicas Redalyc, el sistema abierto de revistas Dialnet, la biblioteca científica Scielo y varias revistas científicas en idioma español. Los textos revisados corresponden a artículos y libros escritos entre 2002 y 2016 resultado de investigaciones de estudios posgraduales o grupos de investigación que estudian el tema en países de América Latina como Colombia, México y Chile.

Según Carrasco y Theda (2014) en las comunidades andinas los estudios de género comienzan en la década de 1980, siendo un gran aporte para los estudios de la mujer surgidos previamente. Estas investigaciones parten de la incorporación de la dimensión cultural, simbólica y política del *género* en las relaciones sociales, el pensamiento y las acciones humanas, apartándose de la postura biologicista que hace énfasis en la desigualdad social entre los sexos (Moore, 1991; Lagarde, 1996; Guizar, 2007).

Sobre el tema de género y comunidades indígenas hay una amplia literatura al respecto. Por tal razón, esta revisión se estructuró a partir de tres referentes conceptuales preliminares que permitieron direccionar la búsqueda: 1) Familia y relaciones de género en pueblos indígenas; 2) sexualidad y género; y 3) órdenes de género, los cuales se describen a continuación.

1.1.1. Familia y relaciones de género en pueblos indígenas

Uno de los aspectos sobresalientes en este referente conceptual es la construcción simbólica del género en las comunidades andinas. La principal postura se consolida a partir de un sistema de pensamiento dual basado en la relación masculino/femenino como términos complementarios, que se encuentra en varias investigaciones sobre comunidades indígenas en América Latina, y desde donde se concibe al hombre y la mujer como un sujeto dual, por tanto, complemento e integralidad. Al mismo tiempo, existe una tensión entre ese modelo de

dualidad y las posiciones de género desiguales entre mujeres y hombres observadas en diversas comunidades indígenas a partir de la división sexual del trabajo, la dinámica familiar y el acceso a la tierra (Navia, 2013; Rosales, 2010; Carrasco y Theda, 2014).

Relacionado con esta estructura dual, Carrasco y Theda (2014) abordan las construcciones sociales y simbólicas del género entre los Aymara del norte de Chile a partir del estudio etnográfico de dos comunidades ubicadas en el altiplano de la Región de Tarapacá: Isluga y Cariquima a través de la esfera social, económica y religiosa. Para las autoras, el género es un principio organizativo fundamental de la vida de las comunidades Aymara del altiplano que habitan en forma armónica el universo en forma dual. Indagar acerca de las relaciones de género en la organización social de estas comunidades permitió comprender las categorías sociales hombre-mujer, teniendo en cuenta factores como la edad y los roles sociales.

Por otro lado, en el mismo estudio se plantea que el trabajo femenino remunerado no constituye una fuente de liberación para las mujeres indígenas frente a la dominación de los hombres, pues su incursión en la economía extradoméstica les ha traído mayores desventajas, padeciendo una doble explotación: la de mujer – en un sistema patriarcal, y la de indígena – en un sistema colonial-racista. En el ámbito religioso, el análisis de las deidades o divinidades y sus relaciones, dan cuenta de jerarquías no solo entre entidades de un mismo sexo-género, sino especialmente entre masculinos y femeninos. Un ejemplo de esto son *Inti* y *Pacha Mama* dioses que lideran el panteón, siendo lo masculino el término con mayor prestigio, aunque parece no haber una clara oposición en lo masculino y lo femenino. Respecto a la sexualidad, las mujeres son consideradas potencialmente infieles y ello es sancionado. Esta última cuestión plantea que la sexualidad femenina y sus capacidades reproductivas son una condición particular que debe ser controlada por mecanismos sociales y morales.

En este sentido, la socialización Aymara empieza durante la niñez a construir un patrón de diferencia de género, enfocándose progresivamente hacia aquellas conductas y habilidades apropiadas de los roles, asunto que también es claro en la comunidad Wixarika donde la madre y el padre inculcan el papel a seguir según el género de sus hijas e hijos pequeños. El estudio de Francisco Guizar (2007) titulado “Parentesco y relaciones de género en una localidad Wixarika (Huichol) del Sur de Durango”, hace énfasis en la mujer indígena y su situación de “desventaja” en la comunidad.

La investigación obtuvo información mediante un trabajo etnográfico desde una perspectiva analítica procesal, llevado a cabo durante varios meses entre 2001 y 2003, a través de cincuenta entrevistas semiestructuradas complementadas con observación participante y análisis de documentos. Los wixaritari dividen sus prácticas domésticas bajo el principio etario y de género que no presenta fronteras rígidas para algunas labores. El trabajo dentro del hogar es una de las actividades que tiene límites más claros, señalando como en las anteriores investigaciones, el papel de reproducción y economía del cuidado de la mujer además de su rol productivo, en contraste con el rol protector, proveedor y de líder político de los hombres. Un aspecto interesante es el cuestionamiento que tienen los jóvenes wixaritari de los valores y las prácticas heredadas como el matrimonio “arreglado” o el intercambio de mujeres por vía matrimonial, donde trazaban el destino conyugal de sus hijos e hijas a través de alianzas estratégicas de compadrazgo.

Álvarez y Noguera (2016) en la “Introducción a la colonialidad de género en mujeres jóvenes y niñas indígenas” continúan resaltando la condición de explotación de las mujeres en el territorio amazónico a través de procesos de colonización y colonialidad. Según Espinosa, Gómez, Lugones y Ochoa (2014), la colonialidad de género está relacionada con el control y el dominio sobre las vidas de mujeres que tienen una historia de racialización íntimamente ligada a una visión moderna de la humanidad. En nombre de la razón civilizadora y del dominio de la raza blanca europea, estas mujeres no fueron consideradas humanas y han sido abusadas sexualmente, explotadas y subordinadas de muchas maneras.

Los resultados de esta investigación concluyen que las jóvenes y niñas indígenas fueron las mayores víctimas en la explotación del caucho en la Amazonía colombiana, que, orientada por el afán de progreso y de civilización, desconoció toda relación respetuosa con los seres humanos que habitaban la selva amazónica, con la naturaleza y con todos los demás seres vivos. En el cuerpo de estas mujeres indígenas se juntan y se expresan tanto la hegemonía de la colonialidad del género, como la colonialidad y el colonialismo sobre la naturaleza.

1.1.2. Sexualidad y género

La categoría de sexualidad emerge en las investigaciones aquí descritas explicando imaginarios, prácticas y formas de relacionamiento entre los géneros a nivel familiar y de

pareja. Adriana Rosales (2010) en el capítulo del libro “Contextos genéricos y sexuales en grupos étnicos minoritarios contemporáneos”, explica que la sexualidad atraviesa inevitablemente al cuerpo sexuado y su construcción sociocultural, por eso las experiencias sexuales son específicas y distintas para hombres y para mujeres, pero además son diferentes de acuerdo con la identidad genérica y sexual. La autora de este estudio, a través de una metodología cualitativa de entrevistas y observación participante, buscó conocer algunos de los significados que confieren a la sexualidad y el cuerpo de las mujeres indígenas de origen Nahual y Maya. A la vez indagó cómo éstos significados contribuyen a conformar la identidad de género en sus contextos o en nuevos territorios a los que han migrado (principalmente ciudades).

Los contextos urbanos que ahora habitan las mujeres se constituyen en espacios que resignifican las ideas, experiencias y prácticas en torno a su cuerpo, su sexualidad y su identidad de género. Según la investigación, las mujeres migrantes del medio rural al urbano modifican algunas de sus relaciones de género y mantienen otras. El noviazgo es un tanto más libre en el ámbito urbano que en el rural, ya que las jóvenes tienen oportunidades para conocer varones en las escuelas o los sitios de recreación, pero las expresiones del deseo sexual son reprimidas. Se mantienen los arreglos matrimoniales, pero cada vez son menos dado que las mujeres han tomado conciencia de su derecho a elegir. Sin embargo, no se elimina la subordinación y la opresión de que son objeto. En su lugar los hombres siguen teniendo privilegios y pueden ser infieles con mucha mayor libertad que las mujeres. Para ellas, el matrimonio continúa siendo casi la única alternativa, teniendo en cuenta que la sexualidad femenina se ve ceñida a prácticas que privilegian la procreación y la maternidad.

Otra de las investigaciones fue realizada por un equipo de trabajo liderado por Urrea y Posso (2015), con autoría de Nancy Motta en el “Capítulo 2. Familias y sexualidades indígenas andinas (Nasas y Misaks) en transformación”. Esta investigación combina la metodología cualitativa mediante aproximación etnográfica y método biográfico, con lo cuantitativo a través de datos demográficos censales. Analizan los cambios en las construcciones identitarias femeninas contemporáneas de acuerdo a los ciclos vitales de indígenas de las etnias Nasas y Misak de municipios del Cauca, siendo la sexualidad un concepto importante - articulado a la función reproductiva.

Para Motta (2015) las indígenas Nasa y Misak poseen características distintas que resalta por separado. El pueblo Nasa se caracteriza por la presencia de la *poliginia* como elemento que refuerza la virilidad de los hombres nasa, mientras que la maternidad es el referente para la construcción de la feminidad a través de altas tasas de fecundidad. Los cambios en la familia obedecen a mayores capitales escolares y experiencias laborales de mujeres y hombres.

Por su parte, la familia para los misak parte de un orden simbólico en el cual las relaciones de género no implican la jerarquía de uno sobre otro, sino que ambos son complementarios, sin embargo, la organización social es de carácter masculino y patriarcal, notándose claramente en el sistema de herencia y en la patrilocalidad por el parentesco. El matrimonio es más valorado debido a la fuerte presencia de la iglesia católica y la evangélica que han ejercido un fuerte control a la unión libre y la poliginia. En la esfera de la sexualidad, las mujeres Misak son más reservadas a la hora de verbalizar sus experiencias, en comparación con las mujeres nasa que hablan con mayor apertura sobre el tema.

1.1.3. Orden de género

En la investigación doctoral de Yusmidia Solano (2014) se reconoce que los ordenamientos del género están siempre en movimiento y se encuentran entrelazados con las dinámicas de la sociedad mundial, lo cual lleva a entender las asimetrías globales en las estructuras de género. Su investigación está centrada en develar las permanencias y los cambios que se producen en el orden de género y en el sistema social de las islas de Providencia y Santa Catalina, teniendo en cuenta el acceso a la propiedad de la tierra, el funcionamiento del sistema de herencia para mujeres y hombres, el funcionamiento de las familias y la división sexual del trabajo. A partir de ahí, desde un enfoque cualitativo, la autora plantea cómo está distribuido el manejo del poder entre los géneros y cómo se dan las relaciones emocionales y afectivas; las representaciones y valoraciones sociales de lo femenino y lo masculino, que regulan el orden de género y el sistema social, basándose en una metodología cualitativa con una etnografía feminista³.

³ Las técnicas utilizadas en la investigación fueron la entrevista a profundidad realizada a 22 mujeres y 18 hombres por el método “bola de nieve”, que cumplieran con características de representatividad de todos los rangos de edad (18-38 años; 39-59 años; 60 años y más) y de los diversos estratos; también se utilizó la observación participante y se realizaron dos grupos focales a mujeres.

Dentro de los resultados de la investigación, se señala que el principal cambio en el orden de género es el empoderamiento de las mujeres en las principales instituciones de las islas, participando de las decisiones públicas y privadas, aunque mantienen sus responsabilidades en el trabajo doméstico. También hay cambios en el sistema de herencia, pues muchas familias dejan la herencia a hijas e hijos al punto que las mujeres no aceptan heredar menos que sus hermanos. No obstante, los hombres siguen siendo los principales propietarios de la tierra.

En la subestructura del poder que la autora retoma de Conell (1987)⁴, si bien hay una integración desigual histórica de las mujeres y hombres que relaciona autoridad con masculinidad, en los últimos tiempos las mujeres han logrado alcanzar cargos de autoridad. Aunque la autoridad simbólica la mantengan los hombres a través de los credos religiosos, escuelas, medios de comunicación, crianza, instituciones, etc, ellas tienen el liderazgo y la representación de la comunidad, lo que provoca tensiones en los ordenamientos de género.

Así mismo, el trabajo de Agueda Gómez (2006) titulado “El sistema sexo/género entre los indígenas Zapotecas del istmo de Tehuantepec (México) y sus dimensiones discursivas”, aunque no trabaja el orden de género propiamente, sí retoma el concepto de *sistema sexo/género* intentando explicar la dinámica estructural de las relaciones entre los géneros de los indígenas Zapotecas, cuestionando el postulado de universalidad de la subordinación de la mujer. Se trata de un estudio de caso apoyado en el paradigma constructivista, mediante una metodología de corte cualitativo con entrevistas individuales y colectivas a mujeres de clase media vinculadas a los ámbitos político, intelectual y artístico, cuyos discursos se han complementado con otras entrevistas a hombres y *muxes* (u homosexuales) profesionales de clase media.

Distinto a los planteamientos de Solano y las demás autoras citadas anteriormente, Gómez (2006) plantea que el sistema de sexo/género zapoteca no es patriarcal ni matriarcal, y tampoco es heteronormativo ni el «paraíso gay» como lo han descrito peyorativamente.

⁴ La investigación doctoral de Solano (2014) está basada teóricamente en las estructuras de género de Conell, señalado como un modelo inherente a las relaciones sociales. En este sentido, la autora ubica cuatro estructuras de género, entre ellas la de poder. La subestructura de poder está referida a las transacciones particulares que pueden observarse a través de la conexión con la autoridad y las tensiones y/o restricciones que existen a esta práctica del poder, que implican la violencia y la discriminación (Solano, 2014, p. 202).

Se caracteriza por una mayor igualdad en las relaciones entre las diversas identidades sexuales debido a varias razones: 1) la existencia de una fuerte cohesión comunitaria que privilegia las lógicas reproductivas y colectivas frente a las lógicas individuales; 2) las identidades sociales de los individuos están determinadas por la pertenencia a un grupo social especial (linaje, vecindad, gremio, partido político, etc.); 3) la preeminencia y autonomía del papel y de las responsabilidades de las mujeres en los ámbitos económicos y socioculturales ha favorecido la existencia de un sistema más igualitario; y 4) la variable ideológica demuestra que ninguno de los discursos hegemónicos estudiados justifica la «superioridad» masculina y heterosexual, frente a la «inferioridad» femenina y homoerótica.

A partir de esta revisión sobresalen los siguientes aspectos de análisis: a) la preeminencia por explicar el género a partir del papel que tiene la mujer indígena en sus comunidades; b) el establecimiento de cambios y continuidades en las relaciones de género en las comunidades indígenas a partir de la modernidad; c) las investigaciones sobre relaciones de género se hacen localizadas en contextos específicos, sea en pueblos indígenas o territorios (municipios, regiones); y d) en el aspecto metodológico, todas las investigaciones consultadas son cualitativas y usan en su mayoría entrevistas y observación participante, salvo la investigación de Urrea y Posso (2015), que combina métodos cualitativos y cuantitativos.

Algunas investigaciones abordadas hacen énfasis en la mirada espiritual y religiosa, otras en el grupo familiar profundizando en los aspectos económicos y sociales para entender las relaciones de género, dando prioridad al rol de la mujer en esa dinámica. Así mismo, la revisión fue clave para comprender las distintas metodologías trabajadas que privilegiaron métodos cualitativos con aproximación etnográfica, desde el cual me ubico para realizar el estudio.

Esta revisión bibliográfica alrededor de los referentes conceptuales que la guiaron permitió conocer propuestas analíticas fundamentales para estudiar las estructuras y ordenamientos de género, como la de Conell, gracias a la cual fue posible definir que las categorías de análisis precisas para la identificar y comprender los cambios y continuidades en el orden de género de la comunidad Wounaan asentada en Yumbo, debían ser: *relaciones de poder, trabajo productivo/reproductivo y sexualidad*. Adicionalmente, la revisión también evidenció la necesidad de construir un marco teórico y conceptual que articule los estudios

de género con la dimensión o perspectiva étnico-racial para responder al objeto de investigación.

1.2. Referentes teóricos y conceptuales

1.2.1. Raza, Etnia y Género en los Estudios decoloniales

Aníbal Quijano (1999) señala el surgimiento de un nuevo patrón de poder impuesto en el mundo a finales del siglo XV con la conquista y constitución de América. Este nuevo patrón, que permeó toda la existencia social del nuevo continente y se extendió a nivel mundial, produjo una clasificación basada en la *raza* como nueva categoría de segregación social en función del dominio y reproducción del colonialismo europeo.

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.

Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: "Indio", "Negro", "Asiático" (antes "Amarillos" y "Aceitunados"), "Blanco" y "Mestizo". De la otra: "América", "Europa", "África", "Asia" y "Oceanía". Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. (Quijano, 1999, p.141)

Por su parte, Edgardo Lander (2000) destaca que este tras la conquista, el “orden de la colonial-modernidad” se impuso no solo en términos políticos o económicos, sino que logró dominar la configuración y los horizontes culturales del “nuevo” continente americano.

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. (Lander, 2000. p.16)

Esta idea de *raza*, que, como se mencionó, tiene sus inicios en América, más que limitarse a señalar diferencias fenotípicas, terminó haciendo referencia a estructuras biológicas diferenciales que ubicaban a los conquistados en situación natural de inferioridad sobre los conquistadores. De ahí que se identificaran nuevas identidades sociales como indios, negros y mestizos, que se asociaron a jerarquías, lugares y roles sociales.

La teoría de la raza, soportada sobre la elaboración eurocéntrica del conocimiento, significó además la imposición de las ideas europeas y las relaciones de superioridad/inferioridad en el mundo del conocimiento.

A partir de la raza como categoría de clasificación social, Quijano (1995) se refiere a la relación con la etnia. Señala que la dominación colonial ha producido identidades culturales codificadas como étnicas, originadas precisamente en la dominación de unos grupos sobre otros y la distribución del poder entre ellos. Esta discusión surgió en los colonizadores para saber si los aborígenes en América Latina tenían alma o no, es decir, si podían determinarse como humanos o no. Inmediatamente el Papado declaró que lo eran, se integró otra idea basada en que los no-europeos tienen una estructura biológica diferente y, por consiguiente, pertenecen a un nivel inferior. De allí que las diferencias culturales de los indígenas estén asociadas a estas desigualdades biológicas y no a las relaciones históricas o espaciales que estos tengan. Estas ideas han configurado un patrón cultural, una matriz de ideas, de valores, actitudes y prácticas, que sigue vigente en las relaciones humanas y se conoce como racismo.

En esta medida, la identidad, y por tanto, el lugar social, fue asociado con el color de piel (negros, indios, mestizos, etc.). Estas nuevas identidades quedaron fundidas con un alto componente de desigualdad, de inferioridad cultural/étnica a partir de la clasificación racial. Este complejo segregador raza/etnia y sus consecuencias en la distribución del poder, continúan operando en la cultura y en las relaciones intersubjetivas y materiales de la sociedad. Sobre esto, Quijano (1995) menciona:

Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre la gente, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como "racismo". (p.5).

Por otra parte, en sus disertaciones Quijano (2014) plantea que la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad “moderna”, pero también reconoce el género como otro el instrumento de dominación social presente en el colonialismo, igual de universal pero aún más antiguo. A partir de allí, autoras como María Lugones (2008) y Rita Segato (2011) incorporan la categoría de género en la discusión de Quijano sobre el “orden colonial moderno”.

Lugones (2008) demuestra que, el capitalismo eurocéntrico introdujo a través de la colonización diferencias de género aun en sistemas sociales que no los tenían o donde existían pero no bajo la visión dicotómica, como es el caso de las comunidades indígenas y afrodescendientes en América, en lo que ella denomina «el sistema moderno-colonial de género». Oyéronké Oyewùmi (1997, citada por Lugones, 2008), señala que el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental, considera el género como imposición colonial, cuestionándolo como parte de la organización social de las civilizaciones pre-coloniales.

Si las sociedades colonizadas no tenían como principio ordenador y de división de trabajos al género, es común plantear que las relaciones socioeconómicas y políticas se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad. Paula Gunn Allen (1996, citada por Lugones, 2008) plantea que para muchas tribus indígenas americanas denominadas *ginecráticas*⁵ la fuerza del universo es femenina, por ello se han tomado nombres como “la mujer maíz” y “la mujer serpiente” que expresan la personificación de la creación. La autora explica que reemplazar esta “pluralidad espiritual ginecrática” con un dios masculino fue un mecanismo de sometimiento del cristianismo, permitiendo el paso del sistema igualitario y ginecrático a jerárquico y patriarcal mediante la transformación de la vida tribal.

Contrario a Lugones, Segato (2011) señala que el género si es una categoría de diferenciación en las sociedades “preintrusión” e “identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” (2011, p. 12). Estas

⁵ Paula Gunn Allen (1992) definió a las tribus americanas nativas como ginecráticas, señalando que la fuerza espiritual en todos los aspectos de la vida y del universo eran femeninas. Para estas tribus la mujer está en el centro de la vida y nada es sagrado ni posible sin su consentimiento y bendición.

relaciones de género no guardan simetría con la mirada dicotómica europea sino dual, por lo cual la autora plantea que la mirada colonizadora, y luego republicana, exacerbó las jerarquías con relación al estatus y el género. Por ello, muchos de los prejuicios percibidos como propios de las comunidades, son en realidad costumbres y tradiciones patriarcales, instalados por el patrón de la colonial modernidad.

Es desde aquí que surge la necesidad de retomar la categoría de género como un elemento fundamental para el análisis actual de las formas de relacionamiento en las comunidades indígenas, quienes a partir de décadas de convivencia, han instalado todo un entramado de formas patriarcales modernas, tal y como lo menciona Segato (2011).

Tomando como punto de partida las explicaciones anteriores, el género se define, en términos de Joan Scott (1996), como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (p.23). De esta forma, los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder, que se observan en cuatro elementos: los símbolos culturales; la normativa que interpreta estos símbolos e intenta limitar sus posibilidades; la visión amplia del género desde el sistema de parentesco al mercado de trabajo, la educación, las instituciones y la política, y en cuarto lugar, la identidad subjetiva, es decir, las formas en que se construyen las identidades genéricas en medio de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales en determinado momento histórico (Scott, 1996)⁶.

1.2.2. La colonialidad del poder y del género

Quijano (2014) menciona el eurocentrismo como la perspectiva cognitiva que invade no solamente a los europeos, sino a aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo. Europa, como centro capitalista mundial, fue concebida míticamente como preexistente al capitalismo global y colonial, y como el alcance de un estadio muy avanzado en ese camino unidireccional, lineal y continuo. De acuerdo con esto, la población mundial

⁶ Este concepto de Joan Scott se asume como central en la investigación. Primero se reconoce que el género es una categoría que configura de las relaciones de poder dentro de la estructura social, es decir, es una noción relacional y no “igual a mujer”. En segundo lugar, analiza las transformaciones en estas relaciones a través de los símbolos, la normativa, sistemas de organización social e identidades, todos estos ejes de análisis se recogen en el desarrollo la investigación.

se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno.

Ahora bien, esta dicotomía racial con respecto a las personas, el trabajo, las prácticas sociales, la lengua y la sociedad misma, fue denominada por Quijano (2014) como la colonialidad del poder. Los europeos se consideraban seres de razón, característica central del ser humano occidental-moderno, mientras que la introducción de la dicotomía racial requiere que los colonizados sean constituidos como seres sin razón.

Distinto a Quijano, María Lugones (2008) feminista decolonial brinda un nuevo planteamiento reconociendo la importancia del género en esta intersección en lo que denomina «el sistema moderno-colonial de género». Señala que las relaciones sociales no necesariamente deben estar organizadas en términos de género, pues esta forma de organización social no tiene que ceñirse al dimorfismo biológico, el patriarcado y el heterosexualismo en las relaciones sociales, y explica que esta dicotomía es impuesta por el significado del género en Occidente.

En este mismo sentido, Lugones (2012) denomina *colonialidad de género* a la introducción en las relaciones inter e intrapersonales de ese sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias.

Los europeos burgueses fueron entendidos como humanos de forma natural, es decir, el hombre europeo -blanco burgués- es reconocido como humano naturalmente, y la mujer europea -blanca y burguesa-, también es asumida como humana, pero en particular, por ser su compañera. Aquí viene la diferencia, los seres racializados a partir de la matriz colonial moderna, fueron considerados inicialmente como no-humanos, como seres inferiores “tal como las bestias”, no tienen género y por consiguiente, son para el uso del ser humano. De esta manera son instrumentos de la naturaleza y pueden ser explotados para ser productivos en una economía racional. Tras la declaración papal que les reconoció el alma, y por tanto debía tratárseles como seres humanos, lo que se requería era sacarlos de la condición de “salvajismo” en que vivían, y traerlos hacia la “modernidad”.

La colonialidad del género significa que los colonizados son configurados como no humanos en la Colonia -y después- son pensados como bestias sexuadas, pero sin género. El género desde la óptica colonial es una dicotomía jerárquica. No un par complementario, sino una dicotomía, los dos separados, uno superior y otro inferior.

Ahora, un aspecto relevante del análisis teórico de Lugones (2008) demuestra que, el capitalismo eurocéntrico introdujo a través de la colonización, diferencias de género aun en sistema sociales que no los tenían o donde existían pero no bajo la visión dicotómica, como las comunidades indígenas y afros en América. De esta manera, la colonialidad de género también está relacionada con el control y el dominio sobre las vidas de mujeres que tienen una historia de racialización íntimamente ligada a una visión moderna de la humanidad.

Esta colonialidad del género es posible revisarla desde un ejercicio de abatimiento de un orden de género (colonizador) sobre otro (colonizado) y además identificar los cambios que existen alrededor. Hoy se entiende la imposición del orden colonizador en la estructura social de las comunidades pre-coloniales que modificó patrones de género.

1.2.3. Orden de género

Raewynn Connell (1987) construyó una teoría sobre el orden de género explicándolo como un modelo de relaciones de poder entre mujeres y hombres, que involucra definiciones de feminidad y masculinidad construidas histórica y espacialmente, que asignan roles, lugares, espacios, tiempos y actividades que acompañan las representaciones simbólicas. Afirma que la feminidad y masculinidad no significan siempre lo mismo en cualquier momento y en todas partes. Esta desigualdad de género tiene su correlación en la masculinidad hegemónica, donde el hombre establece su superioridad a partir de su capacidad proveedora y de autoridad para definir contenidos sociales y culturales, tanto en espacios públicos como privados.

Connell propone cuatro dimensiones en la estructura de las relaciones de género que son: *poder*, *producción*, *catesis* y *simbolismo*. Cada una se articula condicionándose con las demás y posee una subestructura de las relaciones que no deben verse como categorías fijas sino como una herramienta práctica (Connell y Pearse, 2018).

La primera dimensión de género es el *poder* ejercido de unos grupos sobre otros a través de la presión cultural y las violencias. La autora se basa especialmente en el poder ejercido por el marido, el padre, el jefe, sobre las esposas, hijas y subordinadas, pero este poder no solo es directo e individual, sino también estructurado y articulado a un modelo de sociedad que se fomenta y legitima a través del aparato estatal.

Para Connell (1987), el poder es entendido como una dimensión de género que persiste en las relaciones interpersonales y estructura el orden moderno colonial construyendo identidades y prácticas. Así, el poder no es solo cuestión del control en las relaciones entre hombres y mujeres a nivel individual sino que se llevan a cabo a través de estructuras como el Estado.

El poder se sostiene sobre situaciones de autoridad especialmente de hombres sobre mujeres aunque también puede recaer sobre grupos específicos de hombres que no cumplen con el ordenamiento generizado. Para el sostenimiento de este poder será necesario incluso llegar al abuso y la violencia, por ello es visible como las estructuras de justicia tienen sesgos generizados y es una tendencia persistente de las organizaciones controladas por los hombres utilizar procedimientos que los favorezcan (Connell y Pearse, 2018).

De esta manera, según Connell no podemos pensar el poder como disperso sino más bien estructurado y articulado a un modelo de sociedad que se quiere fomentar y que restringe la práctica social, aunque el poder colonizador siempre se puede disputar y las mujeres han jugado un papel importante en esas luchas. En algunas circunstancias las mujeres tienen autoridad y en otras el poder de los hombres es difuso o contestado. Autoras como Amelia Varcárcel (1997) plantean que las mujeres han mantenido históricamente un poder implícito denominado como “influencia” que tiene otras formas de proceder, pero el poder explícito y legítimo al que acceden los hombres les es negado para el acceso a posiciones de autoridad y lugares de poder.

La segunda dimensión que propone Connell es la *producción*, que parte de la división sexual del trabajo como un aspecto central para los debates de género, debido a las tareas diferenciadas que llevan a cabo hombres y mujeres. Esta división es mucho más taxativa entre el trabajo asalariado, entendido como de la esfera económica remunerada, y el hogar, que es un trabajo sin salario asociado primordialmente a las mujeres dentro del sistema colonial moderno, que tienen un significado cultural muy diferente (Connell y Pearse, 2018). Articulado con el desarrollo de esta categoría en Connell, está el aporte de Henriquetta Moore (2009) sobre el trabajo productivo y reproductivo, quien explica que la categoría de trabajo no solo se refiere a “lo que hace la gente” sino las condiciones en las que se realiza la actividad y el valor que tiene en un contexto. Existe un valor social atribuido al trabajo, desde donde se produce una separación entre las actividades consideradas más importantes y otras

de menor valor en las que se invisibiliza el trabajo de la mujer en muchas sociedades. Esta definición de actividades de menor o mayor valor tiene continuidad con la división sexual del trabajo en la que se produce una distribución de tipos de trabajo de acuerdo con la diferencia sexual, que luego se convierten en normas sociales ordenadoras a la sociedad de acuerdo al género (Connell y Pearce, 2018).

Esta segregación en las labores crea unas destrezas diferenciales que se profundizan en hombres y mujeres durante la crianza y llegan a su cumbre con la continuidad de la práctica, lo que desencadena en una regla de restricción que impide formar o adquirir ciertas destrezas.

Los órdenes de género se asientan en una división entre las tareas valoradas como masculinas o femeninas y aunque están de acuerdo en plantear que la distribución genérica de las labores es un rasgo común en las sociedades, no se definen las mismas actividades como propias o “naturales” para hombres y mujeres. Por tanto, es el capitalismo como sistema en su división social del trabajo que asocia directamente lo masculino con el ámbito productivo y lo femenino con lo reproductivo.

Por supuesto que no se pueden trasladar estas estructuras con una aplicabilidad globalizada a las relaciones genéricas en sociedades no capitalistas, pero si es fundamental señalar que el proceso de desplazamiento de los órdenes de género vino acompañado de una división sexual del trabajo caracterizada por la acumulación. Entonces el orden de género colonizador instaurado en la colonia y profundizado a lo largo de los años, produjo una división sexualizada de las tareas y asentada sobre la familia (Grau y Navas, 2018).

Partiendo esta aclaración, Moore (2009) destaca dos conceptos fundamentales desde los que analizó el trabajo partiendo de que no solo se refiere al “trabajo remunerado fuera del hogar” sino a las demás actividades domésticas y de subsistencia que suelen ser infravaloradas: el *trabajo reproductivo* y el *trabajo productivo*.

Primero, el *trabajo reproductivo*⁷ es conceptualizado como el conjunto de disposiciones por las cuales la raza humana se reproduce de generación en generación. Estas relaciones sociales de reproducción residen en la familia, aunque repercuten indudablemente en la organización de la producción. El segundo concepto es el *trabajo productivo* que varía

⁷ También llamado por la autora como relaciones sociales de la reproducción, o «el sistema sexual del género» según Rubín (1975).

de una cultura a otra, pero asociado a cuatro categorías: labores agrícolas, comercio, labores domésticas y trabajo asalariado. Moore (2009) explica que las relaciones de producción y reproducción son sistemas coexistentes, con influencias e interacciones mutuas, poniendo de manifiesto que las funciones productivas y reproductoras de la mujer no pueden separarse ni analizarse independientemente unas de otras, dado que esta separación equivaldría a la división doméstico/público, que no es únicamente una limitación artificial sino también analítica. En esa medida, la crítica feminista va guiada a quitar el estereotipo de que la función doméstica/reproductora de las mujeres no se contemple como un conjunto de tareas predeterminadas común a todas las sociedades de todos los tiempos. Es decir que la división entre lo productivo y lo reproductivo obedece a contextos históricos, culturales y por supuesto al orden de género.

La *catesis* es otra de las dimensiones de género planteadas por Connell, relacionada con el vínculo emocional que sostienen los seres humanos hacia otros favoreciendo que sean hostiles o afectuosos. El principal vínculo emocional es la *sexualidad* y el siguiente es entre los padres/madres con los hijos/hijas que está fuertemente generizado. Relacionado con esto, Adriana Rosales (2010) plantea la sexualidad como el resultado de un complejo proceso sociocultural que alude a relaciones de poder entre los seres humanos, que dependen del momento histórico de la sociedad, así como de la biografía particular de cada persona.

La sexualidad se plantea como una construcción en el ámbito colectivo, pero también en el individual y subjetivo, lo que permite a cada persona elegir y decidir (en algún nivel) aun en condiciones delimitadas histórica, social y culturalmente. La sexualidad es un asunto tanto privado como público, pues atañe a las relaciones íntimas entre personas, pero también al poder que se ejerce. Para diversas culturas la sexualidad puede implicar expresiones eróticas y sensuales, el deseo, el cortejo, las palabras, las miradas, los besos, las fantasías, las caricias y el coito. Puede ser placentera o no serlo, ser afectiva, amorosa, por conveniencia, por acuerdo o mediante el uso de la violencia, sea entre un hombre y una mujer, entre personas del mismo sexo, entre varias personas, con fetiches o de autoerotismo. Estas interacciones se encuentran inmersas en un sistema de relaciones de poder ordenado institucionalmente por el parentesco, las vinculaciones de género, el Estado y las formas de organización económica, entre otros (Rosales, 2010).

Es de anotar que lo que se considera sexual o sensual en un determinado contexto puede serlo o no en otro, ya que sus significados varían de una cultura a otra, e incluso en una misma cultura en distintos momentos o contextos. Los significados asignados a la sexualidad varían dependiendo de la posición socioeconómica, la escolaridad, la religión, orientación sexual, la pertenencia étnico racial y el aspecto generacional de cada uno. Estos significados son perceptibles a través de distintos rituales como los de cortejo, noviazgos, unión o matrimonio.

La última dimensión propuesta por Connell es el *simbolismo*, que refleja cómo todos los procesos sociales expresan significados de género definidos a partir de un sistema de concepciones, representaciones culturales y un sistema de valores recogidos a través de la historia de la sociedad. El simbolismo de género opera a través del lenguaje, el vestido, el maquillaje, las películas y en formas cotidianas de la cultura (Connell y Pearce, 2018). Otro de los conceptos claves de la teoría de orden de género de Connell usado en este estudio es el *cambio*. Esta categoría está entrelazada con la cambiante estructura de poder y las modificaciones que puedan presentarse en la economía, la demografía, los sistemas educativos, entre otros. De esta manera, la estructura y el cambio forman parte de la propia dinámica de la vida social.

El cambio es colectivo dado que implica procesos históricos en los cuerpos y en las culturas que se transforman constantemente, en ocasiones, provocando la destrucción de las mismas. Este cambio inicia en un sector concreto de la sociedad y lleva algún tiempo para ramificarse a otros sectores.

Los factores del cambio obedecen a presiones externas como las nuevas tecnologías, los medios de comunicaciones y la modernización pero también se pueden propiciar por procesos internos en las relaciones de género. Estos cambios pueden ser vertiginosos o cambiar lentamente hasta provocar la crisis, debilitando los patrones actuales y forzando al cambio en la propia estructura (Connell y Pearce, 2018).

En esta medida, se propone desarrollar las tres categorías analíticas de la investigación: relaciones de poder, trabajo productivo y reproductivo y sexualidad, basadas en la teoría del orden de género de Connell, y apoyada en las autoras referidas.

1.3. Estrategia metodológica

En este apartado se describe la estrategia metodológica definida y utilizada para comprender los cambios y continuidades en el orden de género en la comunidad Wounaan desplazada en la primera década del siglo XX y asentada en Yumbo.

El desarrollo de la investigación se explica a partir de cuatro momentos. En primer lugar, se plantea de qué se trató el estudio de caso etnográfico, las técnicas utilizadas para el acercamiento al trabajo de campo y la referencia de la población Wounaan. En un segundo momento, se explican los criterios metodológicos escogidos para seleccionar los/las participantes de la investigación, además de desarrollar las etapas de investigación con la comunidad Wounaan. En tercer lugar, se plantean los criterios éticos relacionados con los consentimientos de los/las Wounaan para hacer parte de la investigación y las limitaciones que se tuvieron durante el estudio. En último lugar, se hace un esfuerzo por señalar aspectos reflexivos de la investigadora durante la realización del proceso investigativo.

1.3.1. Estudio de caso etnográfico

La investigación se desarrolló como un estudio de caso con base en procedimientos etnográficos, que ponen el énfasis en la perspectiva de los actores para interpretar los códigos simbólicos definidos en la presencia en campo. En palabras de Geertz (1973), hacer etnografía implica realizar una *descripción densa*, es decir, dar cuenta de la cultura a partir de los detalles y de los significados que confluyen en la interacción (Velasco y Díaz, 2004). La etnografía describe, reconstruye e interpreta la realidad desde un punto de vista analítico de la cultura, formas de vida y la estructura social del grupo social estudiado (Cotán, 2020).

La comunidad Wounaan Nonam con la que se trabajó en esta investigación proviene de varios resguardos pertenecientes del municipio Litoral del San Juan en el departamento del Chocó, que por situaciones de conflicto armado, salieron desplazados y se asentaron en el municipio de Yumbo.

El periodo de análisis escogido fue 2000-2021, dos décadas donde se produjeron varias oleadas de desplazamiento, pero se ubica el territorio chocoano como su territorio de origen. Este periodo se definió para analizar los cambios sociales, culturales, económicos y políticos de la comunidad Wounaan a partir del primer ciclo de desplazamiento forzado a Yumbo (2006) hasta la reubicación en otro municipio durante el 2021.

Esta investigación partió de reconocer las particularidades étnicas, de género y etarias de la comunidad Wounaan, articulándolas con factores culturales como el idioma propio, nivel educativo y el contexto para realizar un trabajo que recogiera las opiniones y observaciones de mujeres y hombres Wounaan. El planteamiento metodológico y el acercamiento a la comunidad tuvo en cuenta su estructura jerárquica, las condiciones materiales del territorio y reconoció las condiciones de pobreza y precarización de la vida de la comunidad en Yumbo, quienes no tuvieron un goce efectivo de sus derechos, relacionados con la vivienda, la alimentación, la salud, la educación y el empleo.

Ahora bien, las técnicas definidas para la construcción de la información primaria fueron las entrevistas semiestructuradas y la observación participante. Con las entrevistas se buscó “adentrarse en la vida del otro, descifrar y comprender los gustos, los miedos, las satisfacciones, las angustias, zozobras y alegrías significativas y relevantes del entrevistado/a” (Robles, 2011, p.40).

Por su parte, la observación participante permitió insertarse en las actividades de la población y observar a fondo la situación con el propósito de estudiar los aspectos culturales y a la vez realizar un registro sistemático de las mismas (Carvajal, 2005). La observación sirvió para dar cuenta de eventos que las mujeres y hombres no expresaron en palabras, pero fueron explícitas en sus comportamientos, como las formas de relacionarse en las familias que implican normas de género y predisposiciones tanto en las actividades públicas como domésticas.

La revisión documental también fue importante para comprender con detalle la situación socioeconómica de los Wounaan y los relacionamientos que tuvieron con la alcaldía local. Se llevó a cabo la revisión de cartas, censos anuales y documentos institucionales de caracterización de la comunidad.

Por otro lado, a partir del método cualitativo con aproximación etnográfica en la que se ubica este estudio, donde el/la etnógrafa busca la comprensión del mundo sabiendo que ambos tienen un sistema cultural, histórico y social diferentes, se considera importante articular el planteamiento feminista definido por Donna Haraway (1995) como conocimiento situado. Este es un conocimiento construido desde las condiciones subjetivas y particulares de cada ser; cada quien tiene un punto de vista que no es neutro y que enuncia una postura ética. De esta manera, se propende por un principio de horizontalidad, donde los saberes

diversos aportan y tienen igual relevancia, asumiendo que la producción de conocimiento es parcial y permanente (Haraway, 1995).

En este sentido, se partió de reconocer el conocimiento del mundo que tienen las comunidades indígenas y de forma particular, las mujeres y hombres que construyen pensamientos propios a partir de sus labores cotidianas, alejándose de un único conocimiento posible asociado a la lectura occidental a la que se le ha dado mayor relevancia y valor.

1.3.2. Etapas de la investigación y criterios muestrales

Se definieron unos criterios muestrales iniciales para seleccionar a los y las participantes de la investigación, que fueron:

- Autoidentificación como indígenas Wounaan
- Lugar de residencia en el municipio de Yumbo
- Participación de hombres y mujeres
- Participación por edad según generaciones: jóvenes (18-29años), adultos/as (30-55años), mayores/as (55 años en adelante)
- Distintos oficios (líderes políticos, amas de casa, tejedoras, trabajadores agrícolas, constructores, entre otras).

Los criterios tuvieron mayor precisión con la entrada a campo, donde se estableció la importancia de tener en cuenta lo generacional (jóvenes, adultos y mayores) para captar los cambios y permanencias en la comunidad Wounaan en Yumbo. Lo anterior permitió entender que hay una construcción de contexto e identidad cultural distinta de quienes se criaron y vivieron a la orilla del río y quienes habitan una zona rural.

También se partió de un criterio de conocimiento por parte del gobernador indígena del año 2019, quien fue un participante clave desde el inicio del proceso. Con esta persona se pudo generar condiciones de confianza y fue quien empezó a referir personas con apertura y disponibilidad para las entrevistas que cumplieran con los criterios. Sobre este asunto volveremos más adelante.

La investigación se desarrolló a partir de cuatro etapas que dan cuenta del inicio del proyecto de investigación, pasando por el trabajo de campo, hasta llegar a la construcción del informe. A continuación, se describe cada una de las fases, sus particularidades y retos.

i. Alistamiento y acercamiento a la comunidad

Durante el año 2019 se construyó el proyecto que define esta investigación, para ello se escogió a la comunidad Wounaan relocalizada o asentada en el municipio de Yumbo, que para ese año contaba con una reciente visibilidad en el municipio. En 2018 hicieron parte de un proyecto de la secretaria de Cultura de la Gobernación del Valle del Cauca, que buscaba revitalizar sus prácticas culturales. Este proceso cultural permitió que la investigadora reconociera esta comunidad y su proceso de desplazamiento. Esto coincidió cuando se desempeñaba laboralmente con la ORIVAC ⁸, donde la investigadora tuvo mayor conocimiento de su condición en el municipio de Yumbo.

El acercamiento inicial se realizó con el gobernador Wounaan del año 2019 a quien se presentó el proyecto y estuvo de acuerdo en abrir un espacio colectivo para que la investigadora describiera de qué se trataba. Después de varias semanas, se logró realizar este acercamiento con algunas personas de la comunidad (hombres y mujeres), quienes después de escuchar y responder a las preguntas sobre el desarrollo de la investigación, dieron su aval como cabildo.

ii. Primer ejercicio de etnografía

Una vez aprobado el estudio por parte de la comunidad, se hizo un primer ejercicio de etnografía con la familia Meza. Esta escogencia se dio por la aprobación del jefe de hogar quien era el gobernador de ese año (2019) y la posibilidad de hacer este ejercicio con unos mínimos de confianza que se basaban en la interacción con la investigadora en un par de encuentros anteriores.

Aquí es importante mencionar que, el gobernador fue un participante fundamental que generó confianza con las familias frente a la investigación y refirió nuevas personas para la realización de entrevistas.

La familia Meza estaba conformada por el gobernador, su esposa y sus tres hijos de 11, 8 y 6 años. También participó su cuñado, su esposa y su bebé de 10 meses que habitaban la vivienda durante ese tiempo.

⁸ Organización Regional de Indígenas del Valle del Cauca

Las visitas para el desarrollo de la etnografía se mantuvieron cada 8 o 15 días entre febrero y junio del 2019 para un total de 5 meses. La observación participante se realizó en el hogar de las personas que habían sido entrevistadas para ver la dinámica familiar y sus actividades cotidianas, mientras que las notas de campo se completaron por fuera del espacio.

Con las cinco entrevistas realizadas inicialmente se hizo un procesamiento y análisis parcial por categorías, estas permitieron reconocer los aspectos repetitivos y los temas que requerían mayor profundidad. Lo anterior supuso hacer ajustes y/o ampliar la guía de preguntas especialmente en la categoría de sexualidad, que por ser un tema íntimo y quizás “tabu” no fue fácil de trabajar, pero tuvo entrevistas profundas.

iii. Trabajo de campo

En el 2020 hubo restricciones de movilidad a nivel mundial debido a la pandemia del COVID-19, por lo que el trabajo de campo se retrasó durante 10 meses y fue hasta el siguiente año que se realizaron las primeras entrevistas mediante el apoyo de una guía de entrevista que permitiera llevar un hilo de las temáticas a trabajar, pero en ningún caso se limitó solo a lo consignado.

El acercamiento con la comunidad Wounaan fue tímido al inicio, como investigadora se tuvo encuentros previos pero el nivel de cercanía aun no estaba consolidado. Las primeras entrevistas se realizaron con hombres líderes sugeridos por el gobernador, quienes hacían parte del cabildo y tenían la disposición para hacerlo. Conforme se realizaron estas entrevistas y las visitas de observación, hubo mayor conocimiento del trabajo que se estaba haciendo y las conversaciones fueron mucho más fluidas, sinceras y se compartió información que fue muy importante para el desarrollo mismo de las categorías de investigación.

Después de realizar estas entrevistas, se comentó al gobernador la importancia de poder hacer entrevistas a mujeres de la comunidad, refiriendo a algunas de ellas que ya se habían hecho visibles en la observación. Primero se hizo una entrevista colectiva con las mujeres para generar confianza y las demás fueron de forma individual.

Entre enero y julio del 2021, se hizo en paralelo la observación, conversaciones informales y las entrevistas. Los primeros tres meses se hicieron en Yumbo cada 8 o 15 días en el espacio de las viviendas de los entrevistados. Los días fueron escogidos indistintamente

en semana o fin de semana dependiendo de la disponibilidad. Las demás entrevistas se realizaron en Bugalagrande, en el sitio de reubicación de la comunidad. Dado el cambio de lugar, se hicieron dos visitas a la comunidad durante los meses de abril y julio cada una durante 3 días. La etnografía se llevó a cabo durante estos días en las viviendas familiares y se conoció el territorio rural que habitan actualmente. Aquí las notas estuvieron centradas en la relación familiar pero también la interacción con los líderes del cabildo y entre familias.

En total se entrevistaron 16 personas de la comunidad Wounaan, 9 entrevistas fueron individuales, 1 colectiva que agrupó a mujeres y otra a una pareja Wounaan. Se logró entrevistar a 9 mujeres y 7 hombres de la comunidad de diferentes rangos de edad que cumplieran con los criterios establecidos.

Este número de entrevistas se considera importante dado que corresponde a un cuarto de la población total Wounaan y son personas que cumplieron con los criterios muestrales, además del requisito fundamental de la investigación cualitativa, el deseo de participar. Según el censo 2021, la comunidad estaba integrada por 12 familias y 62 personas incluyendo niños, niñas y adolescentes. Las entrevistas se terminaron en este número debido a que en las transcripciones y análisis parciales fueron apareciendo respuestas repetitivas que hablan de un criterio de saturación de datos que permitió recoger información necesaria para desarrollar el análisis (Aravena, Kilmenman, Chiveli, et al, 2006).

Es importante mencionar que las entrevistas tuvieron implicaciones distintas si eran individuales o colectivas. Para la entrevista colectiva que se desarrolló entre mujeres, el espacio se dio en mayor confianza entre quienes estaban emparentadas (mamá, hija, hermana, amiga) pues pudieron hablar sin reserva acerca de aspectos como la sexualidad y la violencia contra ellas. Sin embargo, la nuera de las demás mujeres sabía que las preguntas sobre su sexualidad o la forma de relacionarse podían entrar en tensión por lo que sus respuestas fueron muy puntuales. En general, fue una entrevista donde emergieron elementos de análisis interesantes para el estudio. Sobre la entrevista en pareja, el hombre respondió gran parte de las preguntas y la mujer lo hacía para aprobar o complementar. Al reconocer esto, se hicieron preguntas dirigidas a ella para darle mayor interlocución.

Por su parte, las entrevistas individuales tuvieron diferentes acercamientos. Con los entrevistados había mayor fluidez en las respuestas, mientras que las mujeres solían tener respuestas cortas por lo que la entrevista tuvo que ser más específica en algunas preguntas.

El eje de sexualidad fue un tema que generó risas y vergüenza, algunas de ellas se quedaron en silencio sobre preguntas específicas, por lo que se planteó que no era necesario responder y se pasó a otro eje.

Por otro lado, se hizo una caracterización general de las personas entrevistadas. Las mujeres trabajan en asuntos domésticos como la limpieza del hogar, preparación de alimentos, cuidado de niños y niñas, y en la agricultura (jornal). Los hombres trabajan en asuntos varios (construcción, agricultura, trabajadores en empresas) y han tenido cargos políticos en el cabildo. Gran parte de las personas entrevistadas vienen de resguardos en el departamento del Chocó, mientras que los jóvenes han nacido en otros municipios debido al desplazamiento de sus padres. El acceso a educación es restringido por lo que algunos hombres pudieron terminar los estudios de bachiller, pero se aprecia una brecha en la mayoría de las mujeres quienes no logran superar la primaria y las mayores ni siquiera accedieron a una escuela.

La tabla. 1 presenta los datos demográficos de los/as entrevistados/as.

Tabla 1. Entrevistados/as en fase enero-julio 2021

N o	Tipo de entrevista	Nombre	Género	Edad	Lugar de nacimiento	Educación	Ocupación	Familia
1	Colectiva	Maribel Mesa Membache	Femenino	12 años ⁹	Cali	6to grado (en curso)	Estudio	Vive con su mamá y sus hermanos
2	Colectiva	Sandra Ines Membache	Femenino	16 años	Resguardo Quebrada Orpua, Chocó.	Sin estudios	Trabajo doméstico	Unión libre. Madre de 1 hijo
3	Individual	Jhon Gelber Meza Membache	Masculino	16 años	Buenaventura, Valle	9no grado	Dedicado a la agricultura (jornal)	Vive con su mamá, hermanos. Tiene un hijo con su pareja.

⁹ La información sobre los consentimientos informados con niños, niñas y adolescentes en esta investigación se desarrolla en el siguiente apartado de criterios éticos y limitaciones metodológicas.

4	Colectiva	Yuliana Opua	Femenino	17 años	Unión San Juan, Chocó	11 grado (en curso)	Trabajo doméstico	Unión libre. Sin hijos
5	Colectiva	Noelvia Membache Perdiz	Femenino	27 años	Chocó	9no grado	Trabajo doméstico	Unión libre. Madre de 4 hijos.
6	Individual	Calixto Chichiliano	Masculino	27 años	Timbiquí, Cauca	Bachiller	Trabajo en agricultura (jornal) Gobernador 2020	Unión libre. Padre de 1 hijo y convivencia con 2 hijos más de su pareja.
7	Colectiva	Nilvio Piraza García	Masculino	27 años	Taparalito, Chocó	Bachiller	Dedicado a la agricultura (jornal)	Unión libre. Sin hijos
8	Colectiva	Noelva Chamapuro	Femenino	31 años	Chocó	Sin estudios	Dedicada a la agricultura (jornal)	Unión libre con su esposo. Tiene 5 hijos.
9	Individual	Benjamín Meza Piraza	Masculino	36 años	Puerto Pizarro, Chocó	9no grado	Trabajo en construcción y agricultura (jornal)	Unión libre. Padre de 2 hijas. Convive con una.
10	Individual	Urbina Moña Ismare	Femenino	36 años	Resguardo Quebrada Orpua, Chocó	5to grado	Trabajo doméstico	Unión libre. Tiene 6 hijos.
11	Individual	Katerine Chirimia Chamarra	Femenino	37 años	Resguardo Chagpién – Tordó, Chocó	2do grado	Trabajo doméstico	Unión libre. Madre de 4 hijos
12	Individual	Nevilio Chirivico	Masculino	37 años	Resguardo Chagpién – Tordó, Chocó	5to grado	Dedicado a la agricultura Gobernador 2021	Unión libre. Padre de 3 hijos

13	Individual	Ricardo Meza	Masculino	40 años	Resguardo Chagpién – Tordó, Chocó	Bachiller	Trabajo en construcción y agricultura (jornal) Gobernador 2018-2019	Unión libre. Padre de 4 hijos
14	Colectiva	Esilda Membache Perdiz	Femenino	48 años	Chocó	Sin estudios	Dedicada a la agricultura (jornal)	Separada. Tiene 5 hijos.
15	Individual	Nuvelina Chocho Chamarra	Femenino	56 años	Resguardo Pishima Quebrada, Chocó	Sin estudios	Trabajo doméstico	Unión libre. Tiene 3 hijos mayores.
16	Individual	Plutarco Chichiliano	Masculino	83 años	Resguardo Nuevo pitalito, Chocó	2do grado	Dedicado a la agricultura (jornal) Exgobernador	Unión libre y convive con 2 hijos. Los demás ya tienen sus familias.

iv. Análisis y construcción de informe

Las entrevistas fueron grabadas y transcritas con previo consentimiento de las personas seleccionadas. Todas estas, sumada las notas de campo y documentos primarios fueron analizadas a través del software Atlas ti, donde se tuvieron en cuenta las categorías trabajadas (relaciones de poder; sexualidad; trabajo productivo/reproductivo) y se sumaron otros ejes (idioma, condiciones económicas) de investigación fundamentales para reconocer las particularidades de la población.

Con todos los insumos recopilados, se hicieron análisis parciales de cada una de las categorías y a partir de allí se inició el proceso de escritura del informe de investigación.

1.3.3. Criterios éticos y limitaciones en la investigación

Uno de los criterios iniciales de participación en la investigación fue que las personas tuvieran la mayoría de edad (18 años) y se inició con entrevistas que cumplieran este criterio. Sin embargo, al transcurrir el estudio sucedieron dos hechos que hicieron replantear este

criterio. El primero fue que, en la entrevista colectiva realizada a las mujeres, participó una niña Wounaan de 12 años (referida en la tabla 1). Ella estuvo participando del espacio, especialmente para interpretar al idioma Woun Meu las preguntas formuladas a una de las mujeres que estaban presentes y que no tenía manejo del idioma español.

La entrevista se fue desarrollando y ella no solo interpretó, sino que también respondió algunas de las preguntas que se hicieron en la guía de entrevista respecto a la conformación familiar, la educación en el desplazamiento y otros datos bastante reveladores en cuanto a cambios en la cotidianidad del pueblo Wounaan, ya que ella nació y se crió en el municipio de Yumbo. Esta entrevista fue realizada con pleno conocimiento y consentimiento de la madre, quien participó junto a su hermana mayor en esta entrevista colectiva. Vale la pena resaltar que con ella se hizo énfasis en los ejes temáticos de relaciones de poder y trabajo productivo y reproductivo. No se hicieron preguntas referidas a la sexualidad.

El segundo criterio se basó en la concepción que existe sobre la edad en las comunidades indígenas. Las mujeres y hombres no tienen un estadio demarcado del paso de la adolescencia a la adultez, dado que cuando cumplen 15 años para los hombres y cuando llega la menstruación para las mujeres, se reconoce comunitariamente que ya están en condiciones de tener pareja y formar una familia. Este acontecimiento dota a los y las adolescentes, que ya formaron una familia, de responsabilidades y deberes como un adulto/a de la comunidad. Este planteamiento es ratificado por el antropólogo Álvaro Chaves (1992) quien en su estudio sobre el pueblo Wounaan, y especialmente sobre el poblado de Pichimá, menciona:

Entre los hombres hubo 74,3% de adultos, clasificando como tales a los mayores de 15 años, pues ya a esa edad entre los indígenas el individuo ha adquirido las obligaciones que afrontará en toda su existencia (...). De las mujeres, (...) el 81% ya había llegado a la pubertad, considerada a partir de la primera menstruación y sancionada socialmente por una ceremonia especial. (p. 143.).

En este sentido, cuando solicité entrevistar a jóvenes que hubieran pasado parte de su crianza en Yumbo, las referencias para las entrevistas fueron personas entre 16 y 17 años, que ya tenían una familia o estuvieran próximos a formar una.

Para profundizar en este criterio ético, se plantea que los consentimientos para la participación en la investigación se realizaron en varios momentos del trabajo de campo de forma oral. La primera autorización se realizó con el gobernador del año 2019, quien ejerce

la autoridad civil y política de la comunidad de acuerdo con sus usos y costumbres. Por ende, tiene un poder de diversa índole y ejerce un tipo especial de autoridad. Allí se estableció que se harían varias entrevistas y que él sería el encargado de referir personas que estuvieran de acuerdo con el estudio.

La segunda autorización fue realizada en 2021 con el gobernador Wounaan para ese año. Allí se insistió que ya se habían realizado algunas entrevistas y se solicitó su apoyo y aprobación para las faltantes.

Además de reconocer la figura del gobernador, al inicio de cada entrevista se preguntó a cada persona su consentimiento para participar y poder grabar la conversación, contando con la aprobación de todos y todas. Para los hombres, que en su mayoría eran líderes pertenecientes al cabildo, se hablaba directamente, mientras para las mujeres el proceso era otro. El gobernador se dirigía a hablar directamente con el jefe del hogar, que fuera su padre o su esposo, donde le contaba sobre la investigación y cuando este daba su permiso la preguntaban a la mujer. Cuando ella aprobaba se iniciaba la entrevista, nuevamente solicitando su permiso para grabar.

Para los menores edad, fue diferente en cada caso y estuvo relacionado con su identidad de género, esto dio unas pistas iniciales sobre la importancia del relacionamiento de género en la comunidad. Para las mujeres de 16 y 17 años, se solicitó el permiso a su esposo con quien ya conformaban una familia. La primera a la espera de su primer hijo y la segunda quien habría sufrido el fallecimiento de gemelos. En ambos casos su familia de origen (madre y padre) no vivían en Yumbo. Con la primera inició la entrevista colectiva junto a otras mujeres de su familia extensa, con la aprobación para participar y grabar. Con la segunda se realizó la entrevista junto a su compañero afectivo.

Por su parte, el hombre de 16 años iba a convertirse padre pues su compañera estaba en proceso de gestación de 8 meses y durante ese año se retiró de la educación media para trabajar. El gobernador solicitó el permiso a su mamá, quien también participó del estudio y con el joven se conversó basado en la guía de entrevista. Para el caso de estos jóvenes, se realizó la guía con todas sus dimensiones incluida la sexualidad, pues era importante reconocer la fase de conformación de familia en el desplazamiento y los cambios que esto traía.

Respecto a las limitaciones, el acceso y confianza con las familias Wounaan fue complejo. Si bien hubo un proceso de acercamiento con la familia Meza y otras familias como la Piraza y Membache, el establecimiento de confianzas fue progresivo. Esto repercutió en los insumos recogidos durante el trabajo de campo que se reconocen como claves para avanzar en la investigación, pero faltó mayor profundidad en algunos ejes como la sexualidad, las violencias contra las mujeres, la toma de decisiones en pareja, que pudieron generar mayores hallazgos respecto al ordenamiento de género.

El proceso de acercamiento en las comunidades indígenas es bastante complejo cuando no se pertenece a la etnia. Requiere encuentros progresivos y generación de confianzas que permitan lograr trabajos conjuntos, por lo que el apoyo de los gobernadores fue valioso y facilitó el relacionamiento con otras familias con las que no había un acercamiento previo.

En segundo lugar, el idioma Woun Meu fue una limitación para la investigadora, dado que en este idioma se llevaban a cabo las conversaciones cotidianas, los cuestionamientos, las risas y demás palabras que fueron ajenas mientras se llevaba a cabo la etnografía. Vale la pena aclarar que, cuando la investigadora estaba con las familias hablaban en español como forma de respeto y de inclusión en la dinámica social. Sin embargo, en algunos momentos se dieron interrupciones de otras personas, conversaciones cortas con los hijos/as y en colectivo que se enuncian en su lengua propia.

Algunos de estas palabras se pudieron interpretar por los gestos corporales y se confirmaba con las personas de que se trataba. Fue especialmente complejo el relacionamiento con las mujeres durante las entrevistas porque no entendían algunas preguntas y respondían con palabras puntuales porque, en algunas ocasiones, no sabían traducir al español la idea completa.

Otro asunto limitante fue la falta de espacios comunitarios, pero esto también fue un hallazgo. La condición de desplazamiento forzado hizo que las familias no tuvieran un lugar para reunirse y realizar ritos, celebraciones y prácticas culturales que hubiesen sido de gran relevancia para la investigación. En la actividad de despedida del municipio de Yumbo, se logró ver de forma más clara la división de tareas, el relacionamiento entre hombres y mujeres y la interacción con los hijos e hijas, aspectos que enriquecieron el análisis.

La reubicación de la comunidad Wounaan del municipio de Yumbo a Bugalagrande, supuso un corte en el trabajo de campo que se venía adelantando en las casas de las familias Wounaan. Y después concertar horarios para el desplazamiento hasta el nuevo resguardo de la comunidad ubicado en la zona rural de Bugalagrande. En el resguardo la señal telefónica era intermitente al igual que el internet por lo que la comunicación no era fluida. De otro lado, el transporte es reducido, solo hay un jeep diario que sale de la cabecera del municipio a un punto cerca al resguardo. Las últimas entrevistas se realizaron en esta nueva ubicación lo que supuso un reto para establecer las diferencias entre la cotidianidad y prácticas culturales entre Chocó, Yumbo y el nuevo resguardo en la ruralidad, que marca diferencias con el desplazamiento en la zona rururbana.

Otra de las limitaciones en el desarrollo de la investigación fue la pandemia del COVID-19 que atrasó el trabajo de campo debido a las incertidumbres respecto al virus y los cuidados que se debían tener frente a una comunidad que se encontraba en condiciones precarias en Yumbo. Las viviendas de la zona rural no tenían acceso a agua potable por lo que las condiciones sanitarias no eran las mejores. Así mismo, había dificultades para salir hasta sus viviendas por las restricciones de movilidad.

1.3.4. Reflexividad de la investigadora

Hacer una investigación con la comunidad indígena Wounaan siendo una mujer mestiza trae bastantes retos y aprendizajes. Lo primero es mencionar el ejercicio de des-idealización de los procesos indígenas para encontrar las rupturas, las dificultades en los relacionamientos de género, y en general, en la estructura social, política y económica del pueblo indígena.

Otro asunto, es reconocer la posición externa como investigadora y mujer que pertenece a otra identidad, lo que trae nociones distintas de entender el mundo, la cotidianidad y las relaciones sociales. Lo anterior permitió tener una mayor reflexión sobre los presupuestos que se tenían, pues haber trabajado con otras comunidades Wounaan en el San Juan no era una condición que asegurara el entendimiento en primera medida; y en segunda, que la realidad social fuera la misma. Esto efectivamente cambio, porque la condición de desplazamiento impregnó otras características al estudio.

Desde mi condición de mujer, también reconocí la necesidad de profundizar sobre las condiciones sociales, familiares, políticas y económicas de las mujeres. De tener momentos

a solas para que las mujeres pudieran hablar conmigo de lo que quisieran. Mi cercanía como mujer mestiza causó curiosidad sobre algunos ejes que trabajaba en las entrevistas, relacionados con la vida familiar, sexual (métodos de planificación) y educativa.

Fue bastante frustrante entender que el idioma era una limitación propia. Las entrevistas iniciales con mujeres fueron desconcertantes porque las respuestas eran distintas a las preguntas. Ellas referían no entender, lo que llevaba a repetir las preguntas con otras palabras, aunque el significado común era lo que no se entendía. En este sentido, fue un ejercicio de aprendizaje -que ahora se observa como obvio- el cual llevó a entender que el ajuste no debía venir de la comunidad en sí misma, sino de la forma de acercamiento a las familias Wounaan. Esto permitió replantear las palabras que se usaban para referirse a aspectos cotidianos y centrar más tiempo en la etnografía para reconocer las palabras que usaban y los significados que les atribuían.

A pesar del esfuerzo de parte y parte, el desarrollo de las respuestas con las mujeres fue puntual y no dio lugar a ejemplos o descripciones más profundas, por lo que la investigadora se apoyó en la observación para argumentar algunos hallazgos.

Por último, fue necesario entender las precarias condiciones en que vivía la población Wounaan en Yumbo y las bajas posibilidades que existían de que mejorara su situación si continuaban ahí. Las búsquedas de empleo y los subsidios entregados por la institucionalidad local eran mínimos y no lograban satisfacer sus necesidades básicas. A pesar de ello, algunos y algunas manifestaron estar mejor en este municipio porque tenían acceso a transporte, acceso a tecnología y redes sociales y sabían que ubicarse en este municipio les permitía, a largo plazo, mejorar su posición económica y educativa. Todo esto en desmedro de sus prácticas propias y su cultura.

En síntesis, esta investigación permitió reconocer y hacer visibles varios elementos que incluían prenociones y prejuicios, que había que entrar a asumir o/y dismantelar cuando hubiese oportunidad, para poder tener un mejor relacionamiento con la comunidad y avanzar hacia un ejercicio de análisis que no fue neutro, pero sí riguroso.

Capítulo 2. Contexto del Pueblo Wounaan

Wounaan o Noanamá significa en su lengua propia *la gente*. Este pueblo étnico ha vivido históricamente en el Chocó, dividido en dos zonas. La primera comprendida por la cuenca del Río San Juan, a partir del lugar donde desemboca el afluente y siguiendo el curso fluvial hacia el delta, donde se abre en varias bocas hacia el océano Pacífico. El río San Juan significa para esta comunidad: el río grande, y es el más caudaloso del océano Pacífico, por sus afluentes y torrenciales lluvias.

La segunda zona es la franja costera que comienza en las bocas del río San Juan y se prolonga hasta las cercanías del río Baudó, comprendiendo las cuencas que tributan al Pacífico. Estos dos ríos, sus afluentes y su tierra son el territorio del Pueblo Wounaan y lo comparten con los indígenas Emberá, pueblos negros y una pequeña fracción de mestizos (Chaves, 1992).

En este capítulo se desarrolla, a partir de cuatro apartados: las características sociodemográficas de la población Wounaan, su identidad cultural, una reseña histórica de su poblamiento y de ahí, el desplazamiento sufrido hasta llegar al municipio de Yumbo.

2.1. Datos sociodemográficos

El pueblo Wounaan tiene registradas 34 comunidades y 23 resguardos (Ministerio de Cultura, 2010). Según el Censo Nacional de Población y Vivienda (Dane 2018), comprenden 14.825 personas, de las cuales hay 7.449 hombres (50,25%) y 7.376 mujeres (49,75%). Se concentran en el departamento de Chocó, donde habita el 82,1% de la población, le sigue Valle del Cauca con el 15,1% y Bogotá con el 1,9%.

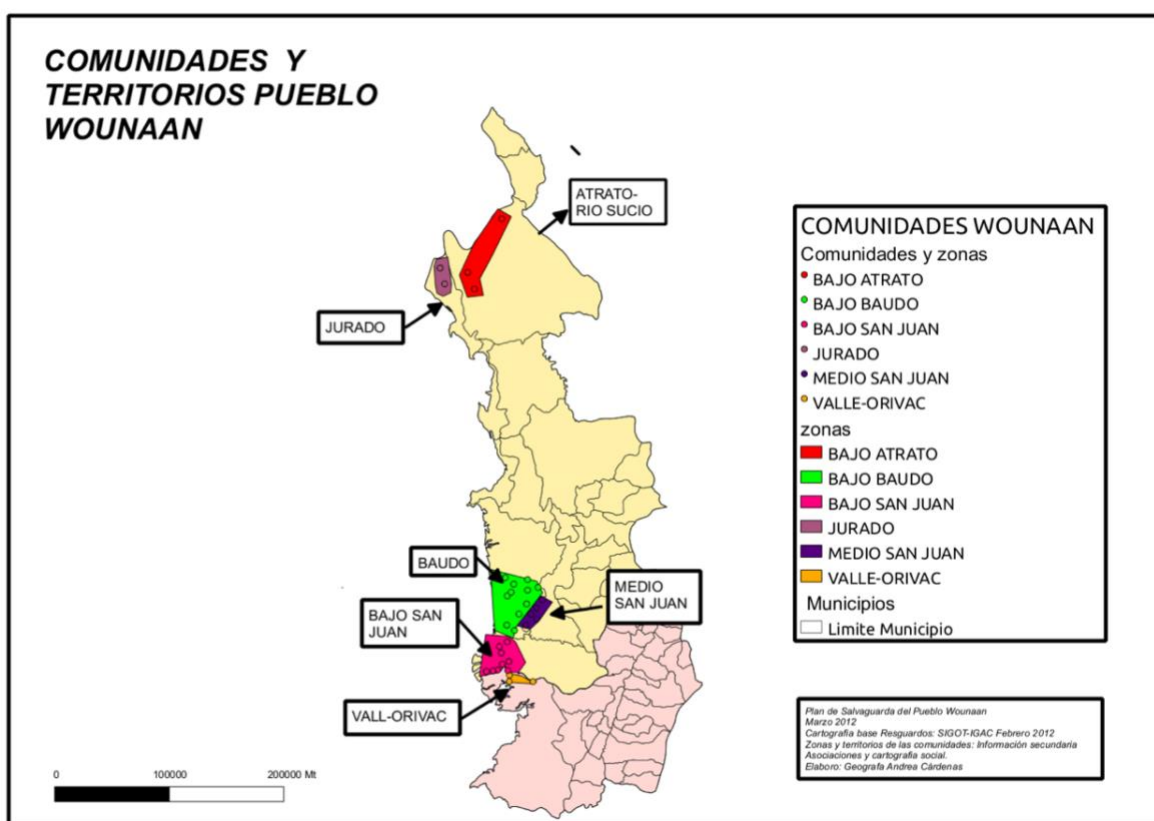
Tabla 2. Ubicación de comunidades Wounaan en Colombia

Departamento	WOUNAAN (Waunana,Wounaan,Noanamá,Waumeu)	Participación
Chocó	12.166	82,1%
Valle del Cauca	2.237	15,1%
Bogotá DC	278	1,9%
Cundinamarca	69	0,5%

Quindío	27	0,2%
Antioquia	17	0,1%
Putumayo	7	0,0%
Cauca	5	0,0%

Fuente: propia (2021) con datos del Censo Nacional de Población y Vivienda Dane 2018

El porcentaje de población Wounaan que no sabe leer ni escribir es del 19% (2.357 personas), del cual la mayoría son mujeres (62%). En cuanto al estado de la lengua nativa Woun Meu, hay un 90,7% de hablantes sobre el total poblacional que evidencian un sostenimiento de la identidad cultural aun en condiciones de desplazamiento. Al mismo tiempo, existe un alto riesgo de extinción de su lengua por la amenaza permanente en que viven las comunidades a causa del conflicto armado (Pueblo Wounaan, 2012).



Fuente: Pueblo Wounaan (2012)

2.2. Cultura Wounaan

La identidad cultural del pueblo Wounaan se expresa en su estética, corporalidad y territorio. En sus resguardos mantienen el vestido, creencias, bailes y danzas tradicionales, la medicina, el idioma propio y el tejido. Gran parte de estas labores son realizadas por mujeres como responsables de mantener las tradiciones (Mincultura, 2010).

Las artesanías de werregue¹⁰ se han logrado mantener como un símbolo de identidad y son uno de los principales ingresos de las familias. Sin embargo, se presentan restricciones de seguridad para llegar a las palmas de werregue por la presencia de actores armados que se movilizan en el territorio y existe una baja producción de la fibra como insumo principal. Otras de las artesanías que sobresalen es la talla de madera realizada por los hombres, esta práctica también se encuentra en extinción porque existe poca madera fina en el territorio debido a la práctica extensiva de tala por parte de empresas extractivistas.

Dentro de las prácticas más representativas están las rogativas, expresiones de la religiosidad propia Wounaan que se realizan para liberarse de tormentas, inundaciones, plagas, enfermedades, escasez de alimentos y del conflicto armado. Las danzas tradicionales como el baile del guatín, del canario, del tigrillo y de la mariposa, también son expresiones culturales que se realizan en rituales y festividades religiosas de la comunidad durante días santos en marzo, junio, agosto, septiembre y diciembre.

Algunas de las comidas tradicionales de la comunidad Wounaan extendidas en el Chocó y Valle son el tapao, guacho, pesango, karapacho, sopa de maíz y el tamal, complementadas con bebidas como la chicha, viche, guarapo y la mazamorra.

El vestido tradicional para las mujeres es la paruma y la blusa porque ya no se dejan descubierto el torso como anteriormente lo hacían. En los hombres hay una pérdida total del vestido propio, pues antes usaban la campanilla y el guayuco para cubrir su cintura y sus piernas. En ambos se mantiene la costumbre de usar pintura corporal hecha con jagua¹¹ para fiestas y rogativas.

¹⁰ La fibra de la palma de werregue es utilizada para realizar canastos, bandejas y demás artesanías tradicionales del pueblo indígena Wounaan en la zona tropical del Valle y Chocó. Las fibras se buscan en el monte, se corta el cogollo, al día siguiente se pela, después se ponen las tiras al sol, se tiñe y se deja secar para la utilización del tejido.

¹¹ La pintura realizada con jagua o achiote proviene de plantas con el mismo nombre, se extrae el cogollo y se aplica sobre la piel con palillos en forma de tenedor. Este líquido tiene un color azul oscuro y dura aproximadamente 3 semanas en el cuerpo. La pintura tiene fines sagrados y lúdicos, protege de malos espíritus, demonios, maleficios y enfermedades, además es usada para las fiestas tradicionales mediante la realización de

El pueblo Wounaan también sostiene una medicina propia a través del Benkhum (médico tradicional), la partera, el pildecero y el hierbatero, que curan los males espirituales y las enfermedades que sufren las personas en la comunidad (Camawa y Orewa, 2000).

La economía propia está representada por actividades de cultivo, pesca, caza, labores manuales y artesanales que permiten tener ingresos económicos. Los hombres realizan actividades agrícola (desyerbe, cultivo y cosecha) , pesca y caza, construcción de viviendas y lideran procesos comunitarios, por su parte las mujeres también asumen tareas de pesca y agricultura (desyerbe, cosecha y recolección) sumado a labores artesanales y de cuidado (Mincultura, 2010; Chaves, 1992).

2.3. Historia¹²

Los grupos Wounaan y Eperara Siapidara estaban organizados en pequeñas comunidades nómadas selváticas de recolectores, pescadores y cazadores a lo largo el río San Juan hasta que llegó el proceso de colonización española. Los intentos y fracasos de la colonización iniciaron en 1509 ocasionando desde entonces importantes transformaciones en el ordenamiento territorial de las naciones indígenas. Durante el siglo XVII, los españoles establecieron centros mineros en la parte alta del río San Juan donde se destacan Novita y la sed de Cristo, que se constituyeron junto con Buenaventura en focos de colonización del territorio Wounaan y Emberá.

Según datos históricos, se puede afirmar que la región del actual Chocó se mantuvo, en términos generales, independiente del Imperio Español hasta finales del siglo XVII. Hacia 1600 los misioneros estimaron una población de cerca de 60.000 Chocó y Wanama (o Wounaan). En 1768, se pensaba que el número de indígenas de la provincia del Chocó (que

dibujos en la piel para indicar la juventud y la soltería, con figuras como el caracol, el trapiche, el petacone, la loma, entre otros (Comunidad de Agua Clara, 2019). Las mujeres lo usan para adornar su cuerpo, el Benkhun para el aprendizaje como médico tradicional y se pinta a los niños recién nacidos para cuidar su piel y protegerlos de enfermedades (Pueblo Wounaan, 2012)

¹² La historia aquí presentada fue recopilada del Plan Salvaguarda Wounaan (2012), la cual retoma conversaciones con los Mayores Wounaan del Bajo San Juan, 2000 y el documento Cosmovisión Waounaan y Siepen del bajo San Juan.

incluía tanto a los Chocó como a los Wanama) era 36 mil; 25 años después este número se había reducido a 15 mil.

Desde finales del siglo XVII y principios del XVIII se establecen los Emberá en el Darién, y hacia el sur los Wounaan, logrando así conservar buena parte de su territorio pero delimitados por los centros españoles y en muchas ocasiones pagando tributo y trabajo en las encomiendas.

A principios del siglo XIX, las consecuencias principales del proceso de independencia en la región del Chocó fue la dispersión del pueblo negro e indígena que estuvo bajo el dominio de la colonia española. Por otro lado, se dio la emigración o salida de gran parte de los dueños de las minas y de los españoles ocasionando el descenso de la producción minera.

La república vio en las misiones la única forma de integrar los territorios independientes a través de la fe católica, por lo que durante el siglo XX la prefectura Apostólica del Chocó fundó numerosas escuelas para indígenas en el alto San Juan, alto y medio Atrato y la costa pacífica. Dado que la eficacia civilizadora de estas escuelas fue poca, se implementaron los internados establecidos por las misioneras Lauras a partir de 1933, para separar a los niños indígenas de sus familias y así acelerar el cambio cultural.

A partir de 1968 la población indígena sufrió cambios fundamentales debido a la política estatal de la nuclearización. Se basó en una estrategia de evangelización de la Iglesia Católica adelantada por la vía educativa, a través de la construcción de escuelas en lugares accesibles para las familias que vivían dispersas en los ríos. Después de la creación de las escuelas, se produce una concentración de las familias alrededor de ellas todas en el Litoral del San Juan.

La resistencia al control implementado por los misioneros generó formas de organización a través del liderazgo de varias comunidades que crearon cabildos locales y el cabildo mayor, evolucionando hasta la conformación de organizaciones regionales como OREWA y CAMAWA¹³.

Hacia finales de los años 70, estudiantes y líderes de las comunidades indígenas se capacitaron para impulsar iniciativas de constitución de resguardos en el Bajo San Juan.

¹³ Asociación de Cabildos, Autoridades Tradicionales Indígenas Embera Dóbida, Katio, Chami y Dule del departamento del Chocó (OREWA) y Asociación de Autoridades Wounaan de Pacífico (CAMAWA)

Proceso que se prolongó hasta la década de los años 90 y el año 2000, sumado a las solicitudes de ampliación y saneamiento territorial que, en la actualidad, se encuentran en gestión ante las entidades competentes (Camawa y Orewa, 2000).

En el siglo XXI, el Pueblo Wounaan sigue resistiendo a pesar de los altos niveles de violencia en el territorio, asociados a los intereses económicos y los proyectos de extracción de recursos naturales renovables y no renovables, megaproyectos viales (animas-nuqui, IIRSA, Arquímedes, etc). Empresas madereras, petroleras y de infraestructura vial además de los grupos armados legales e ilegales que hacen presencia en el territorio Wounaan. La consecuencia de este panorama es el riesgo de extinción como pueblo étnico. Además, las condiciones de vida desmejoraron, las familias no podían salir a trabajar en la agricultura, caza y pesca; había temor por el reclutamiento forzado de los jóvenes y amenazas constantes sobre la población.

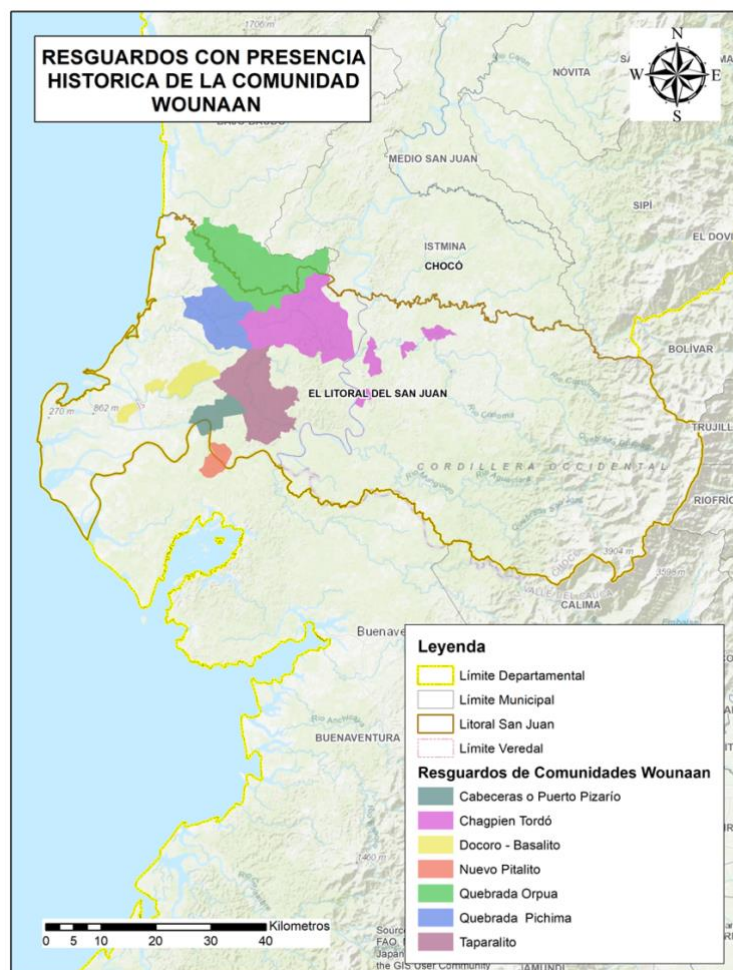
Después del año 2000 se presentó un aumento del desplazamiento forzado debido al conflicto armado, que ha aumentado la presencia indígena en las principales ciudades y centros poblados del país, tal como lo advierte la sentencia T-025 de 2004. Esta normativa declara el estado de cosas inconstitucional en el que se deben proteger los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado. A su vez, la Corte Constitucional profiere el auto 004 de 2009 que advierte sobre el peligro del pueblo Wounaan y otros 33 pueblos indígenas en Colombia, de ser exterminados cultural o físicamente por el conflicto armado interno, siendo víctimas de grandes violaciones de derechos fundamentales individuales y colectivos y del Derecho Internacional Humanitario.

2.4. Wounaan en Yumbo

Durante la década 2000, el pueblo Wounaan vivió en sus territorios ancestrales un ambiente de violencia, confinamiento y amenazas contra las comunidades y sus líderes, por lo que hubo olas de desplazamiento forzado a diferentes ciudades del país entre ellas, Buenaventura, Bogotá, Cali y Yumbo.

La primera oleada de desplazamiento hacia el municipio de Yumbo se presentó en 2006 con un promedio de 4 familias extensas (Alcaldía Municipal de Yumbo, 2019). Después del 2010, se presentaron bombardeos y combates entre distintos actores armados en el San

Juan, que trajo como consecuencia más desplazamientos de familias. Según el censo de la comunidad y las entrevistas realizadas, los principales lugares de donde provenían las cerca de 22 familias y 102 personas, entre niños, niñas, adultos/as y mayores/as asentadas en Yumbo fueron de los resguardos: Puerto Pizarro, Chagpien- Tordó, Quebrada Orpua, Quebrada Pichimá, Unión Basalito, Nuevo Pitalito y Taparalito, pertenecientes al municipio Litoral del San Juan en el departamento del Chocó.



Fuente: Elaborado por Luis Felipe Gaitán (2021) con base a las entrevistas de esta investigación

Inicialmente, la comunidad Wounaan llegó de forma espontánea localizándose en el corregimiento rural de San Marcos, en Yumbo - Valle. Después de un tiempo lograron establecerse en una finca abandonada que contaba con una casa grande y algunos metros cuadrados de tierra. Durante este periodo se presentó un importante flujo de desplazamiento

de familias que llegaban, permanecían un tiempo y se iban en la búsqueda de un mejor sitio para ubicarse.

En el año 2009 se acercan a la administración municipal en busca de apoyo para la garantía de derechos como comunidades étnicas, con el propósito de constituir un cabildo en Yumbo. Se logra hacer una primera caracterización de la comunidad que presenta un promedio de 5 familias extensas, que han recibido atención humanitaria y en salud, apoyo para desplazamiento, acceso a educación y proyectos productivos (artesanías).

Según la entrevista realizada al gobernador de la comunidad, en el 2013 los líderes comenzaron a gestionar con el Ministerio de Interior su reconocimiento como cabildo Wounaan en el municipio de Yumbo, el cual se logra en el año 2015. A partir de allí, iniciaron la solicitud al Estado de reparación integral, que incluyó la reubicación en un territorio colectivo.

En 2016 se realizó una caracterización socioeconómica por el Observatorio social para la paz de la Secretaria de Bienestar Social del Municipio de Yumbo, mediante un análisis descriptivo y exploratorio. Según este documento, para ese año el pueblo Wounaan tenía una población de 9 hogares y 50 personas en el municipio, con un promedio por hogar de 5.5 personas, donde el 50% son hombres y 50% son mujeres. El 62% de la comunidad indígena era menor de 17 años. Todos los niños/as se encontraban estudiando aunque tenían atraso escolar y el 22% de la comunidad mayor de 15 años era analfabeta. A nivel de ingresos, el 67% de los hogares devengaban menos de un salario mínimo. El 44% recibían auxilios de familias en acción y el 56% auxilios como víctimas del conflicto armado.

Teniendo en cuenta que la mayoría de las personas eran menores de edad, el porcentaje de participación laboral era reducido (22%) y quienes trabajaban tenían un empleo informal. En salud, un 97% de la población estaba asegurada, un 82% en régimen subsidiado y 15% en contributivo.

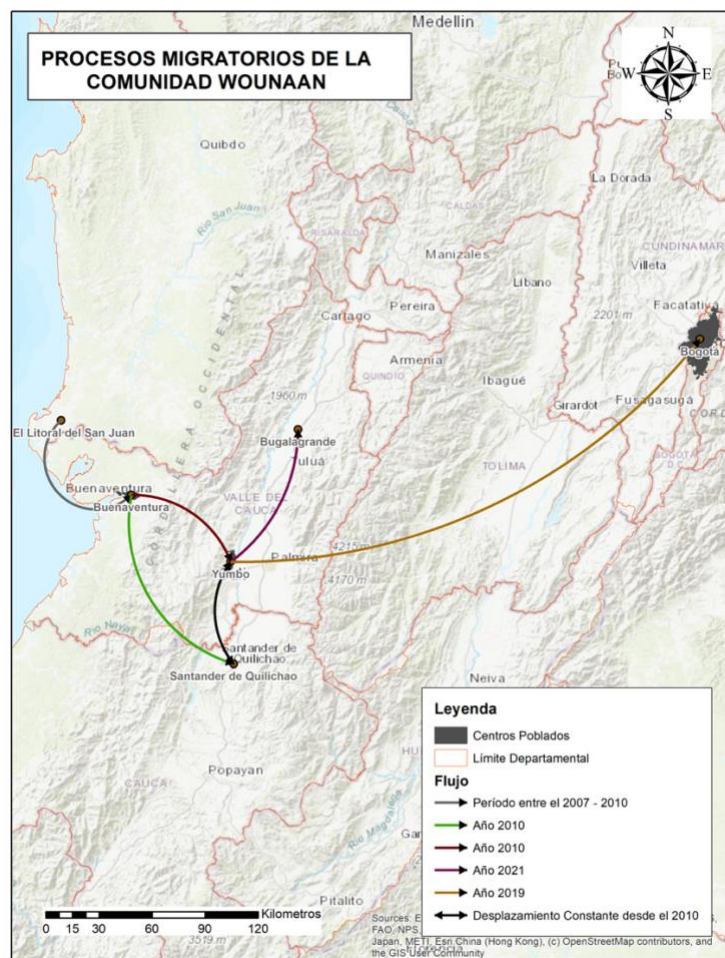
La situación de los Wounaan en el municipio es precaria teniendo en cuenta que el 67% de las familias comen menos de 3 veces al día. Un 55% de la población vive en pobreza monetaria y un 33% en pobreza extrema monetaria (Alcaldía de Yumbo, 2016).

Según señala el informe, los y las indígenas se encontraban en un estado de vulnerabilidad en el corregimiento de San Marcos debido a las condiciones de salubridad, hacinamiento y riesgo en la vivienda que habitaban. En 2018 fueron desalojados del predio,

lo que obligó a que las familias buscaran otro sitio para vivir. Frente a esta situación, la Alcaldía Municipal buscó un sector rural donde pudieran permanecer unidos, pero no fue posible encontrar una vivienda con estas características, razón por la cual la población se mantuvo separada con apoyo de arriendo y alimentación durante varios meses (Alcaldía de Yumbo, 2019). Las familias estuvieron distribuidas en los barrios Las Ceibas y Bella Vista de la comuna 4 que ocupa la ladera de la zona urbana, y otras se quedaron en la zona rural de San Marcos en viviendas unifamiliares.

Las familias que estaban en la zona urbana contaban con servicios públicos (agua, energía, alcantarillado), pero esto incrementaba sus gastos mensuales que eran difíciles de sostener con trabajos ocasionales. Por su parte, las necesidades en la zona rural aumentaban pues las familias no contaban con agua potable. Las viviendas donde habitaban en la mayoría de los casos estaban en malas condiciones en cuanto a salubridad, acceso a servicios públicos y condiciones de las viviendas.

Además, se identificaron ciclos de migración de las mismas familias buscando mejores condiciones de vida especialmente a dos territorios. El primero se localiza en el resguardo Canoa en Santander de Quilichao (Cauca); este resguardo tiene afluencia de población Emberá y Nasa, en el cual habitaban varias familias Wounaan. Aún se encuentran familiares en el territorio por lo que existe una movilidad entre estas dos ciudades. El segundo ciclo es hacia la ciudad de Bogotá, donde se encuentran algunas familias que migran por cuestiones laborales; los hombres se emplean en actividades de construcción y las mujeres en la realización y venta de artesanías.



Fuente: Elaborado por Luis Felipe Gaitán (2021) con base a las entrevistas de esta investigación.

Durante la pandemia del COVID-19 que inició en marzo de 2020, la comunidad Wounaan sufrió bastantes dificultades por el acceso de sus miembros al trabajo remunerado. La alcaldía municipal de Yumbo brindó unos alivios a través del pago de arriendo y mercados durante unos meses. El trabajo agrícola continuo para algunos y para otros se restringió. Esto causó mucha presión al interior de la comunidad por avanzar más rápido en el proceso de reubicación en Chorreras. Fue tan evidente que, a finales de ese año dos familias migraron al predio comprado por la Unidad de Restitución de Tierras (URT)¹⁴, incumpliendo los acuerdos de reubicación colectiva para todos los miembros.

¹⁴ La Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas es una entidad Adscrita al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, creada por la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011). Se encarga de diseñar y administrar el Registro de Tierras Despojadas y Abandonadas, en donde

La imposibilidad de reubicarse en 2020 se debió a la identificación de dos alarmas de seguridad sobre el territorio, por presencia de grupos armados ilegales y enfrentamientos con la fuerza pública. La institucionalidad no dio vía libre al proceso de restitución hasta que se confirmó que el territorio era seguro. El 16 de marzo de 2021, después de surtir varios procesos institucionales, las 12 familias Wounaan caracterizadas que se encontraban en Yumbo fueron reubicadas en un predio del corregimiento Chorreras, zona rural del municipio de Bugalagrande (Valle), como parte del proceso de reparación colectiva como víctimas del conflicto armado.

Frente a este nuevo panorama la comunidad tiene esperanzas de recuperar parte de su territorialidad, pues el predio asignado por la URT tiene cerca de 26 hectáreas, aunado a las garantías que se acordaron con las demás entidades del sistema para la reparación, el sostenimiento económico y acceso a servicios. Se hizo entrega de insumos agrícolas, trapiche, plantas de café, colinos de plátano, gallinas, además de apoyo alimentario para los primeros meses en el lugar. También se van a adquirir dos casas grandes para que viva la comunidad. Este escenario mejora significativamente las condiciones con que contaban en el municipio de Yumbo. Sin embargo, el corregimiento Chorreras se encuentra muy alejado del centro poblado de Bugalagrande y el transporte es escaso, por lo que la movilidad en esa zona es baja.

además del predio, se inscribirán las personas sujeto de restitución, su relación jurídica con la tierra y su núcleo familiar (Unidad de Restitución de Tierras, 2021)

Capítulo 3. Las relaciones de poder Wounaan: organización propia y familia Wounaan

En este capítulo inician los hallazgos del estudio, que busca dar respuesta al primer objetivo sobre la configuración y reconfiguración de las relaciones de poder entre mujeres y hombres Wounaan. El propósito es analizar el poder según Connell (1987; 2018) desde las relaciones interpersonales y la estructura social, articulada a un modelo de sociedad que construye identidades y define prácticas siempre en disputa.

Para este estudio, las relaciones de poder se leen a partir de dos espacios fundamentales: la dinámica organizativa de la comunidad y el lugar la familia como el centro de la construcción de roles de género. En tercer lugar, se destaca otro aspecto analítico resaltado por Connell (2018), la violencia, que es la forma más extrema de mantener el poder del hombre sobre la mujer. El último apartado de este capítulo hace una síntesis de los hallazgos relacionados con los cambios y las permanencias de las relaciones de poder tras el desplazamiento de la comunidad Wounaan.

3.1.La vida comunitaria y las formas de gobierno propio

El pueblo Wounaan que habita el litoral pacífico, se agrupa en resguardos donde cada familia tiene una vivienda ubicada cerca de las demás. Inicialmente el poblamiento fue disperso, pero por condiciones externas, como las misiones evangelizadoras y las políticas de las autoridades nacionales, se conformaron comunidades Wounaan con casas a las orillas del río en compañía de infraestructura básica como escuela, puesto de salud, casa comunitaria, entre otras. Además del caserío, los Wounaan contaban con parcelas cerca donde sostenían una agricultura de subsistencia, se dedicaban a la pesca, la casería y el tejido (Mincultura, 2010).

Los espacios comunitarios estaban representados en: asambleas del cabildo como máximo espacio para la participación y la toma de decisiones de la comunidad; las fiestas culturales realizadas en junio y diciembre; las mingas que facilitan el trabajo colectivo en bien de alguna familia o de la comunidad, y algunos espacios de armonización y medicina propia. La estructura territorial de los resguardos favorecía la dinámica comunal en la que las mujeres se reunían en una vivienda a tejer, hombres y mujeres se encontraban de camino a su parcela, y algunos otros conversaban en medio de fiestas. Según las entrevistas realizadas,

el territorio permitía sostener unas relaciones constantes entre las familias y la estructura política del cabildo.

Con el desplazamiento, esta dinámica se transformó porque no tenían un territorio para vivir ni cultivar sus alimentos o plantas tradicionales. Como forma de recuperar sus derechos territoriales y sociales, conformaron un nuevo cabildo compuesto por familias pertenecientes a distintos territorios del Litoral del San Juan en el Chocó, como se planteó en el capítulo 2.

Tras el desplazamiento, las familias se dispersaron en el área rural y urbana del municipio de Yumbo dificultando el proceso organizativo propio, mientras que las actividades comunitarias se redujeron hasta el punto de no realizarse. Lo anterior fracturó el tejido comunitario que se fortalecía en otros tiempos con los encuentros periódicos dentro del territorio propio. En esta nueva ubicación, no habían espacios colectivos dispuestos como casetas comunitarias, y los pocos espacios se realizaban en casas de familia. Esto también se debió a complicaciones económicas pues los encuentros requerían del pago de transportes internos para la movilidad de las familias a un punto de encuentro.

EDORA: ¿dónde hacen las asambleas?

EDAS: aquí en esta casa, hay veces en la casa comunal o a veces en yumbo (N. Chocho, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Bajo estas condiciones, la vida Wounaan se centró en la capacidad de agencia¹⁵ que pudiera tener cada familia para cubrir sus necesidades de acceso a alimentación, vivienda, educación y salud. Es así como la familia nuclear aumentó su importancia en la estructura organizativa comunitaria y las condiciones socioeconómicas para su sostenimiento material se convirtieron en la principal prioridad a afrontar.

3.1.1. Cabildo, forma de organización propia androcéntrica

El cabildo es la unidad básica de gobierno indígena, también reivindicada y aplicada por las comunidades Wounaan que habitan el Chocó. El Estado colombiano lo reconoce como entidad pública especial a partir de la Constitución de 1991 para administrar los

¹⁵ Según Veena Das (2008) se entiende como la capacidad de dar respuesta desde formas cotidianas a las necesidades que demanda el contexto, en este caso específico, a las consecuencias que trajo el desplazamiento en sus condiciones materiales de vida.

territorios indígenas, gestionar los conflictos territoriales e interpersonales, y exigir al acceso de derechos educativos, en salud, entre otros.

Antes de esta figura, según el plan de vida Wounaan (Camawa y Orewa, 2000) tenían tres figuras de autoridad y gobierno tradicional: el guía religioso, el Benkhun o medico tradicional y el jefe guerrero, también denominados caciques. Estas tres formas de autoridad tradicional, ejercían una política organizativa, de control social y territorial como jefes políticos. Con el tiempo, estas formas ancestrales han declinado y se han visto desplazadas por otras formas modernas de autoridad, como los cabildos locales y zonales desde los años ochenta (Chaves, 1992).

La figura del cabildo en las comunidades chocoanas tenía varias décadas de antigüedad con procesos organizativos consolidados, elegidos anualmente mediante asamblea donde sobresalía la figura del gobernador y otros representantes.

En su lugar, la conformación del cabildo Wounaan en Yumbo tuvo dos momentos. El primero se presentó durante los primeros años de configuración del gobierno propio (2013-2017), el cual estuvo integrado por líderes hombres que gestionaron el reconocimiento de un nuevo cabildo indígena desde su condición de víctimas del conflicto armado. Esto se logró con el reconocimiento formal de las familias que se encontraban ahí, pero no se estableció el mecanismo asambleario de participación usual como en sus territorios de origen, debido a que el proceso organizativo estaba incipiente y un grupo de líderes tomó la responsabilidad de avanzar en el proceso normativo y político para lograr el reconocimiento como cabildo.

El segundo momento se da a partir del 2018 cuando muere el líder y gobernador de la primera etapa al debilitarse su salud. Se dejó de centralizar el liderazgo y el relacionamiento con la institucionalidad, y comenzaron a realizarse elecciones asamblearias anuales para escoger a los representantes del cabildo. Esto último también se logra a partir del fortalecimiento del proceso organizativo y la emergencia de liderazgos masculinos que impulsan el mejoramiento de las condiciones de vida de las familias a través de gestiones ante la institucionalidad.

El cabildo en Yumbo mantiene la misma estructura de cargos que en el Chocó. Está integrado por trece personas entre ellas el gobernador, vicegobernador, fiscal, secretario y el

tesorero. Le sigue el guardia mayor y siete guardias menores. En la tabla no.3 se explican las funciones establecidas que constituyen el gobierno propio¹⁶.

Tabla 3. Cargos del cabildo Wounaan Nonam en el municipio de Yumbo

Cargo	Descripción
Gobernador	Es el líder mayor de la comunidad elegido mediante asamblea. Tiene la responsabilidad de hacer gestión y desarrollar acciones con instituciones locales para procurar el bienestar de la comunidad Wounaan. Así mismo, mantiene relación con la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC). A nivel comunitario, favorece el encuentro colectivo, comunica los avances de su gestión y acompaña las situaciones familiares y comunitarias que se presenten.
Vicegobernador	Acompaña el cargo del gobernador en el desarrollo de sus acciones y lo reemplaza cuando este no puede realizar todas las gestiones.
Fiscal	Hace seguimiento a la gestión de los representantes del cabildo y de la comunidad, especialmente en el manejo de recursos económicos, seguimiento a proyectos financiados y procesos autónomos de la comunidad.
Secretario	Acompaña las reuniones y demás acciones acordadas en asamblea con el gobernador.
Tesorero	Se encarga de manejar los recursos económicos. Dado que el cabildo no cuenta con recursos propios, depende de la gestión que se realice ante las instituciones municipales y departamentales.

¹⁶ Esta estructura organizativa se corresponde a una forma de estructuración institucional proporcionada por el Estado Colombiano a través del Decreto 1088 de 1993, que regula la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas.

Guardia mayor	Dirige la guardia, controla los asuntos de convivencia al interior de la comunidad y lleva a cabo la defensa del territorio junto a los guardias menores.
Guardia menor	Está conformado por siete hombres y mujeres Wounaan que controlan los asuntos de convivencia en la comunidad y llevan a cabo la defensa del territorio. Se dedican a acompañar la convocatoria, desarrollo y protección de los espacios comunitarios como: ollas comunitarias, celebraciones culturales, asambleas, mingas, entre otros.

Fuente: Elaboración propia basadas en entrevista enero-marzo 2021

En los representantes del cabildo hay liderazgos fuertes y otros emergentes que buscan aprender el proceso organizativo e ir asumiendo otras labores de mayor gestión y responsabilidad. La organización se ha hecho más fuerte desde su inicio en 2013, por lo que han avanzado en un reconocimiento como actores políticos en Yumbo y en un proceso de legitimidad a nivel interno y externo con la institucionalidad desde su condición de víctimas étnicas.

Algunas de las características colectivas planteadas en las entrevistas para asumir el liderazgo son: la participación activa, la colaboración en las actividades comunitarias, apoyo a la labor organizativa y las habilidades para hablar en público junto a un buen manejo del español. Estas también son aptitudes atribuidas a los hombres Wounaan.

EDO: para llegar a ser líder, el liderazgo lo tiene que ganar él, tiene que ser participativo, colaborador, estar ahí pendiente, con el gobernador, quién hace falta, estar ahí, volverse como un ayudante del gobernador, sin que le digan “sea colaborador”, a medida de eso, ya puede quedar un guardia menor, guardia mayor, después puede quedar en el comité, después puede quedar gobernador (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021).

Paralelo al cabildo como estructura político-organizativa, se encuentran las autoridades tradicionales del pueblo Wounaan conformado por el Benkhun¹⁷, el pildecero¹⁸, el hierbatero¹⁹, sobandero²⁰ y las parteras²¹ que hacen presencia en los cabildos mayores ubicados en el Chocó (Pueblo Wounaan, 2012). En Yumbo, debido a la dinámica de desplazamiento no se cuenta con ninguna autoridad en medicina ancestral, pero estos acuden al llamado cuando son solicitados para proteger el territorio, sanar a algún/a enfermo/a y participar de festividades religiosas. Sobresale el rol masculino en la mayoría de las autoridades, salvo el de la partera o hierbatera que es tradicionalmente ejercido por mujeres.

Ahora, la estructura organizativa se sostiene a partir de la edad y el género. Es fundamental la participación desde temprana edad en los espacios políticos de la comunidad tanto para los niños como para las niñas. De ahí que, en las asambleas asistan todos los miembros del cabildo incluidos hombres, mujeres, jóvenes y niños/as, con el fin de aprender la dinámica organizativa desde el ejemplo, fortalecer rasgos de la identidad cultural y política de los miembros y preparar a los jóvenes para un relevo generacional en los cargos de liderazgo cuando sea el caso.

EDO: de acuerdo a la ley, para hacer la asamblea, para nombrar, para avalar digamos y a votar, en la asamblea desde los 10 años toca estar ahí para que cuando haiga (sic) votación, ya votan por derecho, después escojan por quien va a votar (R. Meza, comunicación personal, 24 de enero 2021)

EDO: si, ¿porque eso? Porque los lideres hablan del derecho de la niñez, de las mujeres, para que ellos van entendiendo, cuando ya sean adultos entiendan en qué trabajaron los papás o lo comunidad. Cuando ya meten ese proceso pues ya saben, por eso participan todos (R. Meza, comunicación personal, 24 de enero 2021).

Toda la comunidad participa de las asambleas, pero son los adultos/as y mayores/as los que toman la palabra e intervienen en los espacios, mientras los niños y niñas juegan y los jóvenes escuchan en silencio. Para las mingas y asambleas regionales que realizan con otros grupos étnicos del departamento articulados a la ORIVAC, se trasladan generalmente

¹⁷ Médico tradicional del pueblo Wounaan

¹⁸ Autoridad que ve el espíritu de las personas

¹⁹ Hombre o mujer que realiza curaciones con plantas

²⁰ Ayuda a sanar dolencias en el cuerpo

²¹ Mujeres mayores que se hacen cargo del proceso de gestación, parto y maternidad de las mujeres en los resguardos.

los hombres adultos y jóvenes que hacen parte del gobierno propio, no lo hacen los niños, niñas, mujeres ni mayores.

Respecto al género, desde sus inicios el cargo del gobernador y su comité central o directivo (vicegobernador, fiscal, tesorero, secretario y guardia mayor) han estado conformados por autoridades masculinas. Mientras que las mujeres han sido elegidas guardias menores donde realizan labores de convocatoria y acompañamiento en actividades culturales, pero es un cargo que no tiene representación ni mayor participación en la toma de decisiones. Esta concentración del poder político en los hombres no es nueva ni cambia por el desplazamiento forzado. Según las entrevistas realizadas y los estudios Wounaan revisados (Mincultura, 2010; Chaves, 1992), la estructura organizativa y cultural de este grupo étnico es patrilineal y por ende centralizada en los hombres. Esta particularidad también la menciona Conell (1987) al explicar que existen instituciones y espacios en los cuales el poder de los hombres y la autoridad de la masculinidad están relativamente concentrados, es decir, existe un centro en la estructura de poder generizado que se concentra con otros modelos de poder más difusos o intercambiables.

De esta manera, la forma en que se definen las relaciones de poder moldean las prácticas y las restringen; en este caso define una forma de relacionamiento entre hombres y mujeres Wounaan que estructura un orden jerárquico donde los espacios de participación y autoridad política están limitados a los hombres.

EDO: en el comité del cabildo pues, donde está el gobernador, queda de pronto una segunda gobernadora o una secretaria o una tesorera, también se puede colocar mujer

EDORA: ¿pero en este año hay alguna mujer?

EDO: no lo colocaron, en el comité no quedó, pero en guardia menor si quedó (C, Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021).

Ahora bien, la comunidad Wounaan está conformada por varias familias extensas en las que sus miembros masculinos más destacados son delegados para hacer parte del Cabildo, configurando una referencia colectiva que transmite -informalmente- la idea de linaje o en la que, además del género, el parentesco también juega un papel importante. Lo que resalta de esta situación es que el poder político se mantiene en determinadas familias a través de las

generaciones. Los hombres que lideraron el proceso organizativo en Yumbo, dejan la representación y pasan a ocuparlo hombres más jóvenes de su mismo grupo familiar, lo que marca una continuidad de la línea de parentesco en las decisiones del cabildo. Para dar un ejemplo, el gobernador del cabildo para el año 2021 tuvo dos referentes masculinos en el cabildo. El primero fue su tío quien fue uno de los fundadores de la organización en Yumbo, y el segundo fue su abuelo quien también hizo parte del cabildo durante varios años. Él mismo menciona la importancia de la representación familiar en los procesos organizativos tanto en el Chocó como en Yumbo.

EDO: si, para tener un cargo de esos, o si no le miran la familia de uno, “ah no, le vamos a poner a usted porque su papá era un hombre colaboradorsísimo, su papá dejó huella aquí” tiene parte que usted queda, y si el papá de uno nunca ha estado ahí pues le dicen esperemos porque el papá no fue un tipo conocido, era una persona que mantenía en el campo y como que no prestaba atención a las cosa organizativas, sobre eso también va que uno sea ágil (C, Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

El parentesco genera una red de alianzas por filiación que termina regulando las relaciones del grupo, en este caso del cabildo. Como menciona Mela (1995) el parentesco impulsa un lugar en la comunidad que les permite ser elegidos en el cabildo y mantenerse a partir de su proceso de representación política. Aquí convergen dos formas de estructuración social: el parentesco y el género (Stolcke, 2014), que juntas dan un poder amplio al varón que deviene de familia extensa con recorrido político en las comunidades. Sin embargo, esto mismo no aplica para las mujeres de la misma filiación familiar, pues su acceso a ciertos cargos organizativos depende del proceso individual que haga desde su infancia para ganar el reconocimiento colectivo, sobre todo, por parte de las autoridades tradicionales.

Un asunto importante a resaltar es que, a raíz de la desterritorialización de la comunidad, el cabildo continúa teniendo una labor fundamental en la comunidad Wounaan como la autoridad encargada de gestionar el bienestar social, sin embargo, hay un cambio visible en sus tareas y funciones. El cabildo Wounaan en Yumbo no tiene territorio, por lo tanto, no administra ni resuelve conflictos territoriales y tampoco resuelve los conflictos comunitarios, sino que se centra en el relacionamiento institucional para gestionar la reubicación como víctimas, y que el Estado colombiano les asegure un territorio para existir

física y culturalmente. En este sentido, el cabildo Wounaan ya no tiene la potestad de sostener el tejido comunitario, sino que acompaña a las familias reubicadas en la zona rural y urbana de Yumbo en sus necesidades inmediatas, brindando apoyos para el sostenimiento material de la vida (alimentación, vivienda).

El cabildo cambia su principal rol, ya no se enfoca en mantener las prácticas tradicionales, ni sus usos y costumbres, y tampoco puede sostener una dinámica relacional amplia (familiar-comunitario) ni actividades colectivas – culturales, por la misma dinámica de desplazamiento y desterritorialización. Así, la preocupación principal del gobierno propio es la lucha por el sostenimiento económico de las familias y por la recuperación de la territorialidad que le permita volver a constituir un tejido en comunidad.

EDO: para hacer una actividad que nosotros podamos tener aquí [en Yumbo], siempre ha sido difícil, por ejemplo nosotros celebramos semana santa, celebramos San Juan, las mercedes en septiembre, celebramos diciembre, las cuatro fiestas, a veces no lo celebramos culturalmente porque no tenemos como esa facultad para hacerlo, si hay mucha necesidad en esta comunidad en cuanto al territorio, al menos cuando ya haiga territorio al menos que se celebren las fiestas, porque ahí es que está la armonía indígena, con la fiesta, nosotros tenemos la propia danza, la propia comida, la comida típica de nosotros (C, Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021).

Como consecuencia, el gobierno propio constituido en el municipio de Yumbo va a ser esa conexión con la dinámica comunitaria que hombres y mujeres Wounaan tenían en el Chocó. Es el hilo que une los procesos culturales y organizativos que les permiten anclar su identidad como Wounaan. Esta es la consecuencia de que las fiestas culturales, los encuentros comunitarios y las relaciones productivas entre familias (tejido, pesca, agricultura) desaparezcan en esta nueva realidad rururbana. En estas condiciones, la identidad cultural Wounaan y las formas de organización política propia cobran mayor relevancia que los elementos territoriales que configuraban su dinámica colectiva.

3.1.2. Normas de convivencia

En los cabildos chocoanos existen una serie de reglamentos para vivir en comunidad y hacer uso responsable y sostenible de los recursos de la naturaleza. En el plan de vida

Wounaan (Camawa y Orewa, 2000) se refieren al reglamento interno o de justicia indígena, que genera mecanismos asamblearios para la resolución de situaciones problemáticas y la consecuente aplicación de justicia propia en caso de conflictos interpersonales, familiares y territoriales. Lo anterior denota que existen unas formas de organización local que hacen énfasis en la convivencia, definen unas prácticas de comportamiento y de resolución de conflictos que pueden dar cuenta del ordenamiento de género.

Para el caso de Yumbo, el cabildo no presenta un reglamento comunitario explícito, es decir, un documento (escrito u oral) que les permita sostener normas de convivencia. Al preguntar por esto, las y los entrevistados señalan que el hecho de que el cabildo no tuviera un territorio común en Yumbo y que las familias vivieran separadas, dificultó que se establecieran acuerdos colectivos y procesos de justicia propia. Aquí se destaca de manera explícita cómo la desterritorialización y la lucha por el sostenimiento material en el municipio, dejan a un lado funciones organizativas que antes se sostenían desde el liderato del cabildo, y además, como las formas de sociabilidad cambian, ya no predomina una lógica comunitaria para la resolución de problemas, sino que se impone la autoridad familiar, o incluso, los códigos sociales del nuevo contexto urbano.

A pesar de ello, se rescataron reglas implícitas que se sostienen y son fortalecidas por los miembros del cabildo, en asamblea, quienes actúan como veedores de su cumplimiento.

EDO: en la comunidad a veces hay desorden, la comunidad tiene que hablar, venga que no pasen estas cosas, hay veces discusiones entre familias (sic), maltrato familiar, lo ve la comunidad y “lo está haciendo mal”, corregir las personas

EDORA: ¿quién hace eso de corregir? ¿el gobernador?

EDO: lo hace la comunidad, en la reunión (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

Algunas de estas reglas están guiadas a la armonía al interior del grupo familiar y las sanciones al alcoholismo y la violencia intrafamiliar. Estas marcan unos lineamientos éticos respecto al relacionamiento entre hombres y mujeres en las familias, pero también hacen visibles las violencias a las que se ven sometidas, en su mayoría, las mujeres Wounaan. A

pesar de ello, reconocer estas situaciones de violencia no se traduce en una ruta de acompañamiento ni seguimiento a la situación.

EDO: cuando hay territorio se aplica esa ley, hay una ley interna donde, por ejemplo, que el esposo fue y traicionó a la esposa, hay una regla, conflictos entre familias, todo eso lo hay, entonces cuando hay un territorio grande se aplica, en este caso, aquí, siempre es difícil, pero ha habido cosas aquí que si se han controlado, solamente así no más, “bueno, no lo vuelva a hacer” o dejémoslo (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021).

La justicia indígena se aplica en forma de advertencia, procurando el mejoramiento del comportamiento en cabeza del gobernador. Es decir, el énfasis en la resolución de conflictos que antes estaba en cabeza del cabildo y de la comunidad en asamblea, frente a las condiciones de deslocalización de las familias y la falta de un territorio propio donde toda la población se pueda encontrar para discutir y gestionar los conflictos, ahora es el gobernador quien toma una figura de máximo poder, no solo política sino también social que resuelve situaciones internas de la comunidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, estas reglas colectivas se mantienen vigentes para la comunidad desplazada, pero no excede la capacidad de las personas de tomar decisiones individuales tales como la elección de pareja, de trabajo y lugar de residencia. La comunidad Wounaan anteriormente establecía normas sobre la creación de la familia con personas externas no indígenas. Sin embargo, debido a las dinámicas de expulsión por el conflicto armado y el fenómeno de modernización, hay mayor apertura para relacionarse con otros grupos poblacionales sin que ello signifique un desacuerdo.

EDO: si, tenemos reglas, pero eso el derecho no puede quitar el de los demás y si uno quiere se enamoró con una negra, ya la decisión de uno, y si la comunidad lo acepta ahí será, sino se sale de la comunidad (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021).

3.1.3. Participación política de las mujeres en la comunidad

Como se mencionó en el punto anterior, los representantes del cabildo han sido históricamente hombres. Los cargos más importantes están integrados por varones mientras que las mujeres tienen cargos con menor representación e incidencia en la toma de decisiones.

Lo mismo sucede con la participación en los espacios asamblearios, donde las mujeres se encuentran presentes, pero en la mayoría de los casos no intervienen en las discusiones. Algunas tampoco asisten a estos espacios por tener que dedicarse a las tareas de cuidado.

Sin embargo, las mayores afirman que sí participan en las discusiones internas cuando lo consideran y lo hacen en su lengua propia, lo que refiere un mayor prestigio y autoridad según la edad de las mujeres, las experiencias de maternidad y la posibilidad de trasladar las tareas de cuidado a las mujeres más jóvenes. La siguiente cita es de una mayor, madre del gobernador 2020 de la comunidad.

Edora: ¿en esas asambleas quienes hablan más, los hombres o las mujeres?

Eda: todos hablan, escuchando hombres, también las mujeres

Edora: ¿cuándo están en asamblea hablan en Wounaan?

Eda: en Wounaan todos hablan, no hablamos español (N. Chocho, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Además de la escasa participación en espacios políticos, tampoco se reconocen liderazgos femeninos comunitarios. Tanto mujeres como hombres están de acuerdo en que los liderazgos son de los varones.

EDO: lideresa mujer, mujer, mujeres, en el momento no, la mujer si no la tenemos, pero hombres si, ya aquí hay líder, personas que pueden dar orientación (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

Algunos de los factores mencionados por los que las mujeres no participan activamente tienen relación con el ámbito doméstico. La primera razón señala que las mujeres realizan distintas tareas reproductivas relacionadas con el cuidado de los/as hijos/as, la preparación de alimentos y las tareas domésticas, que les dificulta participar de espacios comunitarios cuando se localizaban lejos de sus hogares. Esta situación sucedía con frecuencia en Yumbo donde las familias Wounaan estaban dispersas aumentando los costos y tiempos de desplazamiento.

Caso contrario ocurría en Chocó, donde se establecían ollas comunitarias y los niños y niñas se desplazaban a los espacios comunitarios para participar de las asambleas. Una

limitación similar se da con la territorialidad, pues las mujeres no reconocen el espacio semiurbano, no se sienten seguras con la movilidad de sus hijos y la propia, por lo que prefieren no salir a los espacios comunitarios localizados lejos de sus viviendas temporales. De este modo, las condiciones sociales y económicas en Yumbo marcan una relación distinta de las mujeres y los hombres con el territorio.

Siguiendo con este análisis, las mujeres son llamadas “tímidas” por los líderes Wounaan porque no hablan en público. Esto obedece a varias razones de tipo aparente -que están a nivel superficial- y profundas -pertenecen a la estructura de las relaciones sociales-. Dentro de las razones aparentes se encuentra que ellas tienen una escolaridad básica y un bajo manejo del español, lo que les dificulta comunicarse con personas externas a su comunidad. Aunque los cuestionamientos que se tienen para las mujeres son similares a los hombres, esta imposición de criterios parece ser solo para las mujeres ya que ellos sí han podido ocupar espacios en el cabildo.

Tanto hombres como mujeres mayores han tenido bajo acceso a la educación formal, incluso no terminaron la primaria²², pero las nuevas generaciones han ido aumentando este techo educativo.

Edo: no saben, puede participar que hayan terminado bachiller porque así no más no puede, hasta hombre la misma cosa, estamos pasando así, el que no ha terminado así no puede pasar, no sabe a dónde va (P. Chichiliano, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Planteo que las razones son más profundas y tienen que ver con una estructura de entronque patriarcal señalado por Julieta Paredes (2010), en el que las mujeres ocupan un rol menor y una baja representación política porque han sido socializadas en una estructura orgánica liderada por hombres, donde se sostiene que las mujeres tienen un alto valor en los espacios privados y domésticos. Este entronque patriarcal significa reajustar el patriarcado originario con el patriarcado europeo, creando pactos entre hombres que tienen como consecuencia el aumento de la violencia simbólica, cultural y física hacia las mujeres.

En este sentido, en la edad adulta las mujeres Wounaan no ven la necesidad ni una función específica que cumplir en el espacio público ya asumido por los liderazgos

²² Ver la tabla 1 sobre los datos demográficos de los entrevistados.

masculinos. Se menciona que “no hay disposición” porque no es un rol que culturalmente hayan sostenido. Sin embargo, desde Lugones (2012), Paredes (2010), Paiva (2014) se reconoce que existen una serie de códigos culturales y costumbres impuestas por la intrusión colonial, que en la actualidad se practican como si fueran originarias en los pueblos indígenas y se naturalizan al punto que son vistas como “costumbres tradicionales” abiertamente opresivas, pero que logran aceptación y silencio por hacer parte de los usos y costumbres de los pueblos. Estas normas son inicialmente impuestas por el colonialismo mediante la violencia, pero progresivamente se insertan en la dinámica propia de la comunidad en desmedro de lo femenino.

Sobre esto Lugones (2012) señala:

“Una de las técnicas colonizadoras de destrucción de la comunidad fue tratar al macho noble indígena como una autoridad entre los comuneros y como mediador en la organización de la producción. A la hembra india el colonizador le negó toda autoridad. En la relación comunal, la imposición colonial consistió también en relegar a las hembras a una posición de inferioridad (p.3)

A las mujeres se les exige compromiso con el proceso organizativo al igual que los hombres, pero las condiciones de disponibilidad de tiempo y de apoyo no son realistas a la luz de las tareas de cuidado que poseen. Y cuando lo tienen debe ser acordado con el hombre de la familia, sea su compañero sentimental o su padre, dado que el cuidado del hogar deja poco tiempo para que se desempeñe en otros espacios por fuera de la privado.

(...) EDO: yo me refiero a, disponible es que no son dispuestas, porque otra cosa es lo que usted decía, que no están casadas. Pueden estar casadas, pueden tener su ex, pero ella si tiene el espacio de cumplir acá, no hay problema, si el esposo lo acepta, porque es un acuerdo también ¿no? Que el esposo habla con la esposa, y le diga bueno, qué le parece que voy a quedar, pero tengo que ser responsable con lo otro y llegan a un acuerdo como un docente. Hay profesoras que quedan, bueno el esposo ya sabe que a qué horas en tiempo de clase va a estar ella allá, es un trabajo que van a cumplir, entonces eso también pasa lo mismo... (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

EDO: no, pueden, pero como le digo son tímidas y también se tiene esposo tampoco no dejan (R. Meza, comunicación personal, 24 de enero 2021)

Bajo estos códigos culturales, se naturaliza que las mujeres no estén en espacios de decisión. Ellas entienden la práctica política como un asunto de hombres, incluso comentan que asisten a los espacios comunitarios, pero cuando se realizan preguntas concretas sobre sus actividades y las formas en las que se integran, reconocen que su participación es poca. Distinto a esto, el Plan de Salvaguarda del Pueblo Wounaan (2012) señala que las principales funciones de la mujer en la comunidad son: 1) ocupar cargos del cabildo, 2) el trabajo comunitario, 3) cuidado de la casa e hijos y en igual proporción 4) la artesanía. Al mismo tiempo se señalan las limitaciones políticas, educativas y culturales que tienen para realizar este ejercicio comunitario como el bajo nivel educativo, la falta de conocimiento sobre el proceso organizativo, la prioridad dada a la transmisión cultural en el ámbito doméstico y la imposición de sus parejas.

En este caso hay una desconexión entre lo que se define como las principales funciones de las mujeres y los cargos o funciones que están desempeñando, precisamente por estas limitaciones que el plan de salvaguarda ya tiene contempladas. Por un lado, se identifica un lugar predominante de la mujer en el ámbito organizativo y por otro se hacen visibles las múltiples dificultades que se encuentran para ejercer estas funciones.

Siguiendo a Astrid Ulloa (2007) sobre el debate del género en las comunidades indígenas, los procesos culturales entre hombres y mujeres indígenas responden a contextos ancestrales que han sido considerados de complementariedad y equidad, pero las mujeres indígenas consideran que es necesario analizar ciertas dinámicas culturales que han generado su exclusión. Estos factores tienen que ver con las relaciones capitalistas en los pueblos indígenas que han transformado las relaciones de género, substituyendo los roles de complementariedad característicos de las economías de autosubsistencia por relaciones más desiguales.

3.1.4. El idioma como conexión entre dos mundos

El idioma Woun meu o Maach meu es la forma de comunicación ancestral del pueblo Wounaan y la más recurrente en los espacios familiares y comunitarios. El español es usado como una segunda lengua, prioritariamente para interlocutar en el ámbito exterior con vecinos, compañeros/as de trabajo y actores institucionales como la alcaldía, organizaciones sociales y las instituciones educativas.

EDORA: entonces ustedes aquí en la casa, ¿en qué idioma hablan?

EDO: en español y en Wounaan, la mujer también habla Wounaan

EDORA: ¿todos hablan Wounaan?

EDO: si, y también hablan español, ya van aprendiendo a hablar español

EDORA: ¿hablan español por ustedes o por la escuela?

EDO: si por la escuela, como escuchan y toca hablar en la escuela, español, entonces si hablan (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

Las familias tienen distintas aproximaciones al idioma español, la mayoría de los participantes de la investigación lo hablan, pero tienen dificultades con la interpretación o traducción a su lengua propia. En menor medida lo escriben o lo leen, aunque esto mejora en las nuevas generaciones que asisten a las escuelas tras el desplazamiento. Otros factores que intervienen son el nivel de interacción con población no indígena, el nivel educativo y el lugar generacional. Mujeres y hombres mayores tienen poco manejo del español mientras que la población joven que nació o llegó a temprana edad al centro urbano lo maneja con mayor fluidez. Los niños, niñas y adolescentes comienzan a tener un mayor relacionamiento con personas externas a la comunidad a través del ingreso al ámbito educativo, especialmente con docentes y estudiantes que hacen parte de su escuela y personas cercanas a su hogar.

Esto abre posibilidades de mayor interacción, pero a su vez señala retos en la continuidad de la identidad cultural, particularmente la vestimenta, la alimentación y la lengua propia. Por ejemplo, los jóvenes Wounaan que están por fuera de su comunidad debido al conflicto armado tienen muchas dificultades para aprender el idioma, porque en algunos casos, sus padres no se los enseñan y los procesos escolares y la socialización con pares se presenta en español. Además, sienten vergüenza por hablar el idioma propio con sus demás compañeros de la escuela convencional u occidental.

Paiva (2014) señala que el exterminio cultural y educativo de los pueblos indígenas es provocado por la persistencia histórica de un solo sistema educativo nacional, que homogeniza y conduce a la castellanización en el idioma y a la occidentalización en la cultura. La educación indígena es sometida a una “clandestinidad forzada”, de puertas para adentro, y con ello las mujeres indígenas y sus pueblos van perdiendo su cultura para adaptarse a la vida urbana.

EDO: no, no sabía, cuando llegué en yumbo y vi que las demás personas si hablaban,

entonces comencé a hablar, a recochar (...) pero hablo muy feo [el idioma Wounaan], no hablo bien como ellos, pero si intento hablar (J.G. Meza, comunicación personal, 5 de julio de 2021)

EDO: si, porque me daba como pena que los demás compañeros se rieran así, no me gustaba, ahora si con orgullo digo que soy Wounaan (J.G. Meza, comunicación personal, 5 de julio de 2021)

Por su parte, los hombres adultos tienen una mayor apertura al ámbito público, asisten a reuniones con la institucionalidad e interactúan con personas externas a la comunidad en el marco del trabajo productivo, lo que les ha permitido mejorar el vocabulario en español y comunicarse de forma más clara. Al tiempo, señalan que hablar español es bastante difícil, pero participar de actividades colectivas y reuniones con las instituciones locales les ha permitido tener fluidez y comprensión del idioma.

No, osea el español es muy duro, muy durísimo, sino que uno aprende así no más porque uno anda voltiando (sic), caminando por allá, entonces uno aprende un poquito. Pero sin estar sin nada, sin estar en reunión, no aprenden nada (Notas de campo, 2019)

En su lugar, las mujeres tienen un círculo social reducido a la familia y parientes cercanos con los que interactúan en el espacio doméstico, y por lo mismo tienen un manejo del español con un vocabulario escaso. Logran un aprendizaje limitado a sus familias, la asistencia a reuniones y la relación con la escuela, pero en esta última, el nivel no fue alto porque gran parte de las mujeres no terminaron el bachillerato.

EDORA: ¿las mujeres casi no hablan español?

EDO: poco, por lo menos ella le queda muy complicado para hablar en español,

EDORA: ¿pero entiende algunas cosas?

EDO: algunas cosas si

EDORA: ¿Y tu mamá por ejemplo?

EDO: mi mamá habla, no mucho, pero como para defenderse ella

EDORA: ¿por ejemplo las niñas más pequeñas si hablan?

EDO: si, las niñas pequeñas vienen de la ciudad y todas ellas ya hablan en español

(B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

EDORA: ¿cómo aprendiste a hablar español?

EDAS: si, más o menos un poquito, ya entiendo, pero (...) ya mucho cuando hablan no entiendo bien (E. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

Tal como se ha venido planteando, el idioma es un factor que aumenta la brecha para que las mujeres puedan comunicarse, interactuar con otros/as y hacer actividades en el municipio por sí solas. El idioma es caracterizado como un dispositivo de poder, en tanto supone un control en un determinado grupo a partir del lenguaje y genera un sistema de creencias compartidas en estas relaciones (Rojas, 2008).

Las mujeres manejan su idioma propio pero interactúan poco con el español, por ello tienen limitaciones para dialogar libremente con otras personas por fuera de la comunidad. Lo anterior, genera inseguridad y desconfianza, además fractura su autonomía en el relacionamiento y desarrollo de actividades en la zona urbana, lo que obedece a unas formas de interacción del sistema de género de la sociedad hegemónica en la que se encuentran inmersos.

Incluso en Yumbo vieron en la necesidad de hablar español por la cercanía de su vivienda con otras familias mestizas que habitaban la zona.

Eda: si, aquí si hablo español, porque aquí se habla a la vecina, se habla todo español y allá ya no habla, todo idioma de nosotros (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

Lo particular de esta situación, es que en las entrevistas realizadas las mujeres dialogaron más cuando estaban por fuera de su vivienda y a solas con la investigadora. Existía un recelo o vergüenza de hablar especialmente delante de los hombres; al parecer hay una marcación invisible de las interacciones que cumplen los hombres y las que pueden cumplir las mujeres a partir de las normas y espacios. Esto contribuye a una autocensura de las mujeres por la inconveniencia de responder frente a varones de su familia.

Eda: (...) es que no habla el español cuando hay mucha gente porque no habla bien español, por eso no habla, por la gente escuchando “ve, no habla bien español” por eso yo no hablo, me quedo callada y solo no habla, a veces no habla bien español.

Eda: si (risas) porque allá en chocó no hablaba español casi, en la chorrera no hablo español, todo habla en idioma de nosotros por eso cuando habla no sabe hablar español (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021).

Las mujeres no son ubicadas como interlocutoras y sujetas de participación, sino como receptoras de información donde quien se comunica por ellas es un tercero; es una relación de ida y vuelta donde las mujeres participan poco y el interlocutor es el hombre. Esto trae serios inconvenientes en la comunicación de las mujeres, siendo el hombre el que realiza el intercambio intercultural dentro de la cultura hegemónica. Las mujeres sienten que no tienen el conocimiento ni las capacidades organizativas y prácticas en legislación propia opinar sobre determinados aspectos políticos, lo que las deja en un lugar de interlocutoras de problemas que se presentan en la comunidad, pero no de ejercer un liderazgo que tramite y realice seguimiento a los procesos.

Según la percepción de uno de los líderes Wounaan, las mujeres deben cumplir con unas características de colaboración y fluidez en el idioma con las que no cuentan.

ya uno dice esta mujer es atenta, sabe hablar el español también para ir a una institución, es posible hasta puede quedar de gobernadora, es posible hasta se puede ir a la ORIVAC a trabajar porque sabe hablar el español, sabe hablar, puede haber mujeres, pero si no saben hablar el español le queda muy difícil (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

La gran diferencia que se establece entre Yumbo y el resguardo chocoano en términos del idioma, es que previo al desplazamiento las mujeres y el resto de la comunidad Wounaan hablaban mayoritariamente el idioma propio lo que las capacitaba para participar o no de diferentes espacios. Por el contrario, en Yumbo existe una necesidad y casi exigencia de hablar español lo que las fuerza a situarse en un lugar marginal.

Siguiendo con este debate del aprendizaje de la lengua occidental por parte de la comunidad Wounaan para procurar mayores intercambios hacia afuera, Silvia Rivera Cusicanqui (2005) plantea que la homogeneización a rajatabla que pretende la cultura liberal de la ciudadanía, tanto como la negación de la propia identidad y el deseo de una igualdad sin matices, son un arma de doble filo. Las mujeres, a título de acceder al derecho a la palabra

y a la política, pueden perder el derecho a una identidad diferenciada y diversa de la norma dominante, expresada en la cultura occidental.

El movimiento de liberación de la mujer hegemónico ha apuntado a que las mujeres consigan lo que tiene el hombre blanco, universalizando el término “mujer” sin conciencia de la colonialidad del género. El punto de partida excluyó a las indígenas del mundo, ya que querer lo que quiere el hombre blanco requiere una asimilación a la Colonia y al eurocentrismo que presupone un abandono de prácticas, creencias, lenguajes, concepciones de comunidad y relaciones con lo que constituye el cosmos (Lugones, 2012). Por ende, las autoras nos plantean que se requiere una mirada crítica de la asimilación de la liberación de la mujer indígena, respecto al idioma, la participación y el tema al que nos referiremos a continuación, la educación.

3.1.5. Educación diferenciada para mujeres y hombres

En este apartado me referiré tanto a la educación oficial u occidental, como a la educación propia. Primero hay que mencionar que los resguardos Wounaan localizados en Chocó cuentan con un modelo etnoeducativo basado en las costumbres propias indígenas donde los niños, niñas y jóvenes adaptan su currículo para aprender asignaturas académicas, al tiempo que reconocen y practican su cultura propia. Este modelo contempla la práctica del idioma Maach Meu, sus danzas, practicas alimenticias y las actividades agrícolas. Caso contrario ocurrió en Yumbo que tenía un modelo educativo oficial que no tenía garantías diferenciales para la comunidad Wounaan que se encontraba en el municipio.

Según la caracterización de las personas entrevistadas, el nivel educativo oficial en la comunidad Wounaan desplazada tanto de hombres como de mujeres es bajo, pero es significativamente inferior el de estas últimas. Los hombres adultos tienen educación media completa o incompleta, pero logran llegar a sus últimos años de estudio, incluso algunos han tenido la posibilidad de realizar estudios técnicos en el SENA²³ durante su estadía en Yumbo. No obstante, reconocen que estos conocimientos no son suficientes para encontrar empleos estables que se adecuen a sus capacidades y habilidades propias, por lo que terminan dedicándose al jornaleo o a la construcción. Lo anterior, les impide tener tiempo disponible para el estudio porque se dedican a trabajar para el sostenimiento de la familia.

²³ Servicio Nacional de Aprendizaje, entidad estatal para la formación en el trabajo.

era difícil el trabajo porque para contratarlos tenían que tener certificación y ellos no la tenían. Él por ejemplo se había puesto a estudiar, pero tuvo que salirse porque tenía que trabajar para sostener la casa (notas de campo, 2019)

El embarazo a temprana edad y la conformación de familia joven interviene en la vida del padre y la madre de maneras distintas, pero ambos coinciden en la interrupción de sus estudios. Los hombres se retiran para trabajar y hacerse cargo de la responsabilidad económica que trae consigo una nueva vida.

EDORA: ¿hasta qué edad estudiaste?

EDO: hasta noveno del año pasado

EDORA: ¿luego te pusiste a trabajar?

EDO: sí

EDORA: ¿por qué te saliste?

EDO: porque mi pareja quedó embarazada, entonces tenía que trabajar y así, comprarle cosas (J.G. Meza, comunicación personal, 5 de julio de 2021)

Por su parte, las mujeres que quedan en embarazo a temprana edad, rasgo común dentro de la cultura Wounaan, suspenden su educación para dedicarse al cuidado de los recién nacidos. Al preguntar a las mujeres por el estudio, manifiestan un deseo de continuar y terminar el bachillerato cuando sus hijos tengan mayor edad, pero sus actividades domésticas y la diversidad de los cuidados maternos no lo permiten.

A pesar de las bajas tasas de escolaridad oficial en Yumbo, el porcentaje ha ido aumentando entre las generaciones que han crecido en contextos urbanos tras el desplazamiento. Esto se comprueba al identificar que las mayores Wounaan no tuvieron acceso a ningún tipo de estudio formal, pero las mujeres adultas y jóvenes han avanzado en los estudios de primaria y básica secundaria (Ver tabla 1). Según el Plan de Salvaguarda del pueblo Wounaan (2012), los niveles de escolaridad de las mujeres Wounaan son similares en el resto del país. La información censal señala que un 45% de ellas tiene nivel de primaria, 43% no tienen ningún estudio, un 9% terminaron el bachillerato y para el nivel normal superior, técnico y universitario la proporción es mínima.

Lo anterior es una generalidad de la comunidad Wounaan pero se vislumbran posibles cambios a partir de la educación que están recibiendo las niñas de la comunidad, quienes

tienen un mayor manejo del idioma español por lo que ayudan a sus madres, tías y abuelas en la interpretación del español a la lengua propia. Así mismo, existe un cambio en el pensamiento de los padres y madres sobre el acceso a la educación de sus hijas señalando que es necesario que ellas terminen su bachillerato. Existe una idea generalizada de que el estudio mejora las condiciones de vida, les permite acceder a trabajar más cualificados, de mayor prestigio y mejor ingreso económico. Sin embargo, la conformación de familia es una norma de género dispuesta para las mujeres y no está en discusión.

Eda: a mis hijas cuando hablan, así yo, 17 años yo digo estudie cuando termina ahí si coge, yo hablo así, si no estudio,

Eda: si, el papá también habla así, estudiar y ya termina y va a ser carrera, va a coger marido ahí sí, él habla, él dijo así (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

El mantenimiento de la educación propia bajo las condiciones del desplazamiento es difícil. Como parte del enfoque etnoeducativo liderado por la ORIVAC en Yumbo, se logró la implementación de un programa del ICBF donde el docente Wounaan les enseñaba el idioma y la cultura propia a los niñas, niñas y jóvenes de 6 a 17 años en jornada contraria a las instituciones educativas oficiales. Debido a dificultades en la contratación, este programa no pudo sostenerse y la educación que reciben los niños y niñas no tiene en cuenta la lengua ni la identidad propia.

EDO: osea si uno estudia en colegios occidentales, así como los blancos, es distinto claro, que estudiar en una educación propia

EDORA: ¿tu estudiaste en una educación propia?

EDO: no, yo todo fui occidental, desde pequeño, pero si es distinto, por ejemplo los que estudian educación propia aprenden a bailar danzas, aprende a decorarse, aprender a escribir el dialecto, lo habla bien, pero si uno estudia lo occidental, ya no va a practicar lo que allá le enseñan, sino lo que enseñan lo occidental, entonces si es distinto, lo propio va cayendo y va cogiendo fuerza lo que no es de uno, entonces si hay una diferencia total (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

De esta manera, es evidente que la educación propia Wounaan basadas en sus usos y costumbres es necesaria para el mantenimiento cultural de la etnia, por tanto, requieren programas educativos diferenciales que tengan en cuenta sus condiciones de desplazamiento en los centros urbanos del país.

3.2.La familia Wounaan: autoridad y valoración

La familia Wounaan es extensa, con un sistema de parentesco patrilineal y neolocal²⁴, es decir, además del núcleo familiar tienen un vínculo fuerte con los/as abuelos/as, tíos/s, hermanos/as, primos/as por parte de la familia paterna. El estatus de género está relacionado con las normas de filiación y de residencia pos matrimonial (Kottak, 2007). Si bien las mujeres y hombres dialogan sobre las distintas situaciones familiares, quienes toman las decisiones son los varones y por ende son los portadores de la autoridad familiar ante los/as hijos/as, la familia extensa y la comunidad.

Las familias nucleares conservan la unión de sus miembros salvo algunos hogares monoparentales maternos donde está presente la mujer y los hijos por viudez, abandono o separación; así mismo hay presencia de hogares reconstituidos.

La comunidad Wounaan está conformada por varias familias tradicionales²⁵, de diferentes territorios chocoanos, que se encuentran en Yumbo y conforman uniones maritales entre estas mismas familias. En los territorios de origen, cada familia permanece en una vivienda, pero por las dificultades económicas que tuvieron en Yumbo, habitaron dos o tres familias de la línea paterna o materna en el mismo espacio en condiciones de hacinamiento.

Debido a la división sexual de trabajo, las mujeres se dedican al cuidado de los hijos e hijas y a las tareas domésticas, por lo que pasan más tiempo con los niños. El padre también ejerce prácticas de crianza, pero pasa una gran parte del día por fuera del hogar en trabajos agrícolas o de construcción. Cumes (2012), al respecto plantea la familia, la comunidad y el lugar de las mujeres en ello como algo sagrado e incuestionable que no permite ver las formas en que se dan las relaciones de poder. Es importante recordar que el tipo de familia y las comunidades, si bien son reductos de resistencia, fueron constituidas conforme a las imposiciones coloniales.

²⁴ Una residencia neolocal es un tipo de residencia después del matrimonio cuando una pareja recién casada vive separadamente del hogar del esposo y de la esposa.

²⁵ Membache, Meza, Chamapuro, Chamarra, Chirimia, Chocho, Chirivico, Piraza y Chichiliano.

La unión de la pareja lleva rápidamente al nacimiento de los/as hijos/as. Frente a esto, los Wounaan señalan que la decisión sobre la concepción y el número de hijos es una decisión conjunta donde se tienen en cuenta múltiples factores. Primero, se plantea el factor cultural por la conformación de familias numerosas en el grupo étnico. Segundo, se incluyen las condiciones económicas que tiene la familia para el sostenimiento del hogar. Tercero, se hace visible que en la toma de decisiones existe una negociación, pero quien termina decidiendo es el esposo.

EDORA: el tema de conformar una familia ahora que ya vas a tener un hijo o una hija, ¿tomaste la decisión de tener un hijo o fue algo que paso, se conocieron y pasó?

EDO: no, yo hace tiempo quería tener hijo, yo le dije antes de tener hijo, yo le pregunté a la mujer y ella dijo que si, hablamos así (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

En la actualidad se presentan negociaciones y acuerdos sobre el número de hijos a concebir debido a las condiciones materiales en las que se encuentra la comunidad y la calidad de vida que puede ofrecer la familia. Según el censo Wounaan 2021, cada familia tiene entre 3 o 4 hijos, lo que implica una contracción de la natalidad con relación a décadas anteriores en las que no existía una planificación y las familias tenían entre 6 y 8 hijos. Esto se debe a dos características: la primera es que el territorio chocoano les brindaba las condiciones materiales para alimentarse, tener vivienda y vivir con bienestar, además los/as hijos/as eran parte importante de la producción familiar. La segunda era la noción de que el pueblo indígena debía ampliarse cuantitativamente y por ello las familias tenían que concebir más hijos.

Eda: también ya no quieren más hijos, porque sufren mucho cuando enferman, llevar a un hospital, no alcanzan pa ir a comprar un cuaderno y ropa, no él papá no compra ni boxer (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

EDO: si, a veces son decisiones con ella “vamos a tener un hijos, dos hijos, tres hijos”, tranzamos ahí ya y también eso de antes no era así, bueno listo vamo a tener hijos, porque era así, antiguamente había una idea y era que los indígenas eran muy poquitos y que tenían que crecer más, la idea de antes, ahora no, cada uno sus

decisiones, sino pues ya no, de antes era así que el hombre debía tener dos mujeres, decían ellos y los chocoanos lo hacían así, los Wounaan tenían dos mujeres, antiguamente para que la nación crezca, claro, 15 hijos acá, 15 hijos otros acá (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

3.2.1. Relaciones de pareja, como elección o como mandato

Las relaciones de pareja actuales inician con un gusto mutuo, se conocen durante algunos meses y de común acuerdo aceptan vivir juntos como parejas de hecho, generalmente cuando la mujer queda en embarazo. La unión sucede entre un mes y un año de conocerse, temporalidades que se manejaban en el territorio de origen y persisten en el desplazamiento. Según las entrevistas realizadas, la conformación de la familia Wounaan se presenta a corta edad. Gran parte de las mujeres tienen su primer hijo entre los 15 y 18 años, mientras que los hombres son adultos cuando se establecen con una pareja. Esta dinámica se reprodujo en el Chocó y tuvo continuidad en el municipio de Yumbo, aunque también se han identificado parejas jóvenes con la misma edad.

Según las normas culturales del pueblo Wounaan, las mujeres pueden conformar familia después de tener su primera menstruación, con este paso a la pubertad se entiende que ya está en capacidad de integrar un hogar. La etapa de la juventud en las comunidades indígenas es corta y prácticamente inexistente, las mujeres asumen la maternidad y por ende se convierten en adultas con responsabilidades, mientras que los hombres asumen tareas para el sostenimiento económico de la casa.

La mayoría de las uniones se presentan entre parejas Wounaan manteniendo la endogamia. Esta norma comunitaria se ve favorecida por la alta migración de la etnia que llega a Yumbo desplazada forzosamente o buscando mejores condiciones económicas. Incluso, algunas personas vienen por periodos cortos de tiempo, pero se quedan al encontrar pareja en el municipio. En menor proporción, se presentan uniones con personas mestizas o de otras etnias²⁶. Estas se dan por las relaciones de trabajo o estudio que les permite entablar relaciones de amistad y de pareja.

EDO: mm ha habido pocos [parejas con personas mestizas], en el momento aquí en la comunidad no hay, pero ha habido poquitos, por lo menos que la Wounaan se casa

²⁶ Especialmente cuando algunas familias Wounaan estuvieron asentadas en el cabildo Nasa de Santander de Quilichao, Cauca.

con un blanco, que el hombre también se va con una blanca o con una negra, poquito, casi no

EDORA: ¿y la comunidad cómo lo ve? ¿mal?

EDO: claro, porque ellos tienen una religión propia, de los Wounaan, donde Dios estuvo en la tierra y dejó predicho algunas cosas y donde dice que no los podemos mezclar, y la religión dicta que uno va a ser salvo por ser indígena, entonces por esos motivos es maluco que un indígena se case con un blanco, según la religión ¿no? Pero hay pocos, en 100% hay uno que se casan así, como se dice, alguien se le sale de las manos (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

En las dos uniones identificadas que tenían estas características, las parejas se fueron a vivir por fuera de la comunidad no sin antes ser cuestionado/as en sus espacios próximos.

EDAS: osea eso da vergüenza porque dicen ella es esposa de negro, entonces comienzan a murmurar, entonces es mejor retirarse de ahí,

EDORA: ¿todo estuvo bien acá en la comunidad o te dijeron que por qué el papá no era Wounaan?

EDAS: también se burlaban, yo le decía entre amigas, yo por estar escuchando a ustedes los bochinchos no me están alimentando, porque me alimento yo misma y estoy luchando por mis hijos, porque voy a poner a lo que digan o hablen de mí, a mí no me interesa y pues gracias a dios estoy luchando con mis hijos (N. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

La anterior cita plantea interrogantes frente a la libertad de conformación de la pareja. Si bien en la actualidad es un asunto personal de cada Wounaan, existe todo un entramado cultural que no impone, pero sí delimita la elección de las uniones endogámicas para darle continuidad a la identidad propia. En estas situaciones influye la desterritorialización y el desplazamiento, en tanto la población se diversifica y emergen nuevas relaciones interculturales.

Se establecieron algunas relaciones con personas mestizas con quienes tuvieron hijos. En las entrevistas realizadas a las mujeres, se plantea que han sido relaciones de enamoramiento que han terminado en la ruptura y el no reconocimiento/responsabilidad de

sus hijos. De esta manera, estas relaciones se caracterizan por mayor inestabilidad económica y emocional, teniendo que buscar apoyo en sus familias maternas.

También existen uniones que se encuentran legitimadas tradicionalmente por ser concebidos como pueblos hermanos. Es el caso de la conformación de familia entre el pueblo Wounaan y Eperara Siapidara. En Chocó existen comunidades donde es difícil discernir si pertenecen a un pueblo indígena u otro por el alto nivel de uniones maritales, lo que incide en la continuidad cultural, el gobierno propio, la educación y la medicina ancestral.

EDORA: ¿entre familias se pueden casar? ¿Se puede casar un Wounaan con un Sia y no hay problema o si intentan mantenerse como pueblo?

EDO: para el pueblo Sia que se case un siapidara con una Wounaan mujer es un privilegio (risas) para ellos es un privilegio, o que el hombre Wounaan se case con una mujer sia (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

La poliginia es un ejemplo de unión plural que se puede presentar, pero no es aceptada ni es común en los Wounaan, quienes mantienen uniones con una sola pareja hasta la muerte o la separación. En las entrevistas se menciona que, aunque es una costumbre tener una sola pareja, si los hombres quisieran tener una segunda familia no podrían mantenerla por las bajas condiciones económicas en las que vivían en Yumbo a causa del desplazamiento forzado. Señalan que esto era muy extraño en las comunidades chocoanas, pero se podía presentar siempre y cuando el hombre tuviera las condiciones materiales para hacerlo. Aquí se advierte que aun en casos excepcionales la poliginia es un derecho exclusivamente masculino.

Ahora bien, las uniones de pareja no siempre fueron consentidas y se permitieron de forma libre. Se identificaron dos formas de restricción, para la primera se establecían acuerdos entre las familias para unir a sus hijos desde su nacimiento como una forma de sostener el estatus, la distribución de la tierra, la sucesión en posiciones políticas y la identidad social (Kottak, 2007). Otra forma extendida se daba cuando hombres adultos pedían en casamiento a las hijas jóvenes, pero no existía la compensación económica como en otras etnias. Para este caso, las hijas que no habían tenido contacto anterior con el hombre, no tenían posibilidad de decisión ni de oposición.

Edora: él le preguntó a tu papá?

Eda: si

Edora: ¿pero ya había hablado con vos?

Eda: no, pues no había sido ni novio, ni me conocía

Edora: ¿y tu papá qué le dijo?

Eda: que no habló, que me entregó, es que yo primer mayor de mi papá el hijo, yo

Edora: tu eres la hija mayor de tu papá

Eda: si

Edora: y ¿qué tal que no te hubiera gustado?

Eda: (risas) cuando estuvimos juntos ahí ya me gustó (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

En este sentido, se plantea que la idea de amor romántico recogida de las sociedades occidentales no estaba presente en los Wounaan, dado que las uniones obedecían a factores externos a la pareja. Estos motivos comienzan a cambiar con los años incorporando nociones como el consentimiento propio, la atracción mutua y el amor por la pareja. En la actualidad, los/as mayores también han cambiado la forma de pensar frente a las uniones y la imposición de las parejas. Para ellos es fundamental que las jóvenes terminen sus estudios antes de tener una pareja y conformar una familia.

Edo: ya después cogió esposo, ya estudió, una muchacha que está trabajando en Bogotá, ese si sabe todo, pero lo demás estudiar, segundo, no termina, coge marido, pierde (P. Chichiliano, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Para este pueblo indígena es fundamental la extensión de la familia. Aquí planteo que, a pesar de los cambios en el ámbito educativo, económico y familiar, continúa existiendo una idea enraizada de la función procreadora de la mujer en la comunidad, por lo que ellas visualizan su presente y futuro desde el ámbito doméstico/privado. En el momento en que se realizaron las entrevistas, todas las mujeres de la comunidad en edad reproductiva se encontraban en gestación o tenían hijo/as.

Frente a esto, Silvia Cusicanqui (2005) va a mencionar que la autonomía de las mujeres es posible en distintos ámbitos sociales a condición de no amenazar la integridad del grupo y las condiciones materiales y culturales de reproducción, asunto de total interés para la continuidad cultural y física de las comunidades. Sobre todo habría que tener en cuenta la

visión dual de las comunidades indígenas, que asigna unas labores complementarias a lo femenino y masculino donde las mujeres cubren esta función reproductora, sumado a la consolidación de la visión cristiana donde se identifica a la mujer con la imagen de la virgen que viene a enaltecer su papel como madre (Rosales, 2010). Esta visión cristiana no está alejada de la comunidad Wounaan, pues desde inicios del siglo XIX tuvieron una incursión de misiones, se crearon internados y escuelas para introducir la religión católica en las comunidades indígenas del Chocó.

Para esta religión, el vínculo del matrimonio está signado por Dios para perpetuar la especie humana y asegurar la crianza de la descendencia en una unión indisoluble por los derechos y obligaciones recíprocas de un hombre y una mujer (Rosales, 2010). Contrario a esto, el pueblo Wounaan no desarrolla ningún rito de unión ni considera que esta sea eterna o por siempre, más bien reconoce los cambios en las dinámicas de pareja.

Son aceptadas las separaciones acordadas mutuamente y también las impuestas. Un ejemplo de ello es cuando los hombres abandonan a sus compañeras afectivas con hijos y se van del territorio. Después de un periodo de tiempo vuelven a constituir familia. Es el caso de mujeres que en su adultez volvieron a conformar su familia, cuando se esposo murió o las abandonó con hijos pequeños. En la comunidad Wounaan de Yumbo existen varios casos de familias reconstituidas donde los padres y madres tienen hijos de dos o más uniones de pareja.

En otras situaciones, las mujeres y sus hijos vuelven a vivir con su familia de origen, donde conviven con sus hermanos/as, su mamá y su papá. Llama la atención cómo el peso de la burla y la vergüenza recae sobre la mujer que es abandonada y que debe reconstituir su familia. Por su parte, cuando los hombres abandonan sus hogares no se establecen mecanismos culturales visibles para que éste se haga responsable de su conducta.

3.2.2. Prácticas de crianza diferenciadas según identidad de género

La crianza de los niños y las niñas Wounaan se fundamenta a partir del ejemplo en línea con las costumbres de la comunidad, donde aprenden a partir de la observación y la práctica de los familiares y las cuidadoras. Es notorio que la enseñanza tiene diferenciaciones por identidad de género, es común que las niñas se acerquen a observar cuando sus madres realizan los tejidos, cocinan y llevan a cabo otras actividades domésticas.

Yo tenía dos hijas, aprenden viendo y el ma' mamá yo voy a teje'. Ellas aprenden a

tejer, y cuando se vende buste la plata es de buste (sic) (Nota de campo, 2019).

EDORA: además de estudiar, ¿qué otras cosas haces en casa?

EDAS: ayudarle a mi mamá en la cocina

EDORA: ¿cocinas?

EDAS: ujum, barrer, lavar la losa

EDORA: ¿sabes hacer chaquiras?

EDAS: mi cuñada me estaba enseñando (M. Meza, comunicación personal, 21 de febrero 2021).

Si bien el tejido de werregue se mantiene, se reconoce que varias mujeres jóvenes y niñas que han vivido durante muchos años en Yumbo o han nacido allí mismo no trabajan el tejido. Situación similar pasa con los bailes y la lengua propia que conocen, pero no tienen un manejo profundo de las prácticas. Por su parte, la enseñanza con los niños ha sido menguada porque la caza, la pesca y la construcción de vivienda, actividades tradicionales de los hombres en Chocó, se transformaron completamente en Yumbo. Como los hombres mantienen sus actividades económicas por fuera de la casa, no siempre pueden estar con sus hijos, pero cuando es posible los llevan a sus actividades agrícolas y de construcción.

De acuerdo con este panorama, existen prácticas que se han mantenido desde sus resguardos de origen y hay otras que se han modificado o eliminado debido al contexto de desplazamiento. La alimentación y la vestimenta se han transformado al igual que los cuidados físicos, mientras que la tecnología ha sido un factor moderno que ha incidido directamente en la relación de los padres con los hijos. Cardona y Terán (2017) coinciden en que las pautas, prácticas y creencias de crianza de las familias indígenas se transmiten de generación en generación y tienen un arraigo fuerte en las costumbres tradicionales, cruzadas con expresiones culturales y sociales contemporáneas. Estas, sumadas a los contextos urbanos, resultan en un proceso de hibridación que los lleva a una reconfiguración cultural.

Además de las prácticas de crianza, se reconoce el padre como figura de autoridad en la familia, aunque la mamá es quien está gran parte del día al cuidado de sus hijos/as. Las tareas escolares implican un cambio en las formas tradicionales en las que la madre está atenta a la enseñanza cultural de los hijos/as. Dado que estas tareas en el nuevo contexto son en idioma español, quien apoya en la realización de estas es el padre quien tiene un nivel de estudio más alto que las mujeres. Sin embargo, no se le reconoce un rol activo en la crianza

de los hijos.

La crianza también se configura como un hecho colectivo femenino en el Chocó. Son abuelas, tías, primas y demás familiares mujeres que apoyan en la alimentación y en el cuidado, mientras la madre está en otras labores. Esta forma de crianza se mantiene, pero no está tan arraigado debido a los cambios en la espacialidad de las viviendas y el gasto de movilización que se genera cuando no viven cerca. Esto dificulta que las mujeres puedan dedicarse a otras labores cuando la crianza se concentra solo en las madres.

Por otra parte, la particularidad de tener hijos con personas mestizas marca condiciones diferenciales en la crianza de los/as niños/as frente a la identidad cultural. En la siguiente entrevista, la mamá Wounaan menciona que, como sus hijos son mestizos, ella no les enseña la lengua propia. Lo anterior genera pérdida de la identidad cultural Wounaan en las generaciones nacidas en el desplazamiento porque la tradición oral y cultural no se reproduce.

EDORA: el papá es mestizo, ¿pero han aprendido a hablar algunas cosas de Wounaan o solo hablan español?

EDAS: osea ellos entienden Wounaan pero más que todo hablan en español, el chiquitico si no habla Wounaan todo es en español, pero él entiende en Wounaan también

EDORA: ¿no le has enseñado, no le quisieras enseñar?

EDAS: no, a mí me gustaría, pero como los niños son así, que tal uno esté hablando de adulto y ellos ahí escuchando entonces pues por eso mejor les hablo en español, hay unos que ellos no entienden esas cosas, pues uno les dice venga coma o vámonos ellos entienden (N. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

3.3. Violencia contra las mujeres

Como bien lo menciona Fabiana Rivas (2017), la violencia contra las mujeres indígenas tiene “vacíos de información” y pocos acercamientos analíticos, en tanto poseen una interseccionalidad de opresiones distintas a los varones indígenas. Las violencias contra las mujeres no solo se enmarcan en el contexto intrafamiliar, desde donde es entendida la violencia de género comúnmente, sino que la sobrepasa a instancias estructurales y

culturales. El poder masculino tiene una conexión estrecha con el ejercicio de la fuerza hacia las mujeres, así la violencia organizada está en manos de los hombres, quienes actúan de forma individual pero respaldados por instituciones y formas organizativas dentro de las relaciones sociales y comunitarias (Connell y Pearse, 2018).

La violencia contra las mujeres hasta hace unas décadas, era un problema privado e invisibilizado que no contaba con estrategias normativas, judiciales, psicosociales y pedagógicas para su eliminación. Sin embargo, el feminismo como teoría y movimiento social definió esta violencia como un problema social y político, ya que la visión patriarcal la consideraba como un acto normal y necesario anclado en la naturaleza diferente de los sexos. Con esto, la violencia se comienza a analizar y entender como una de las prácticas sociales más comunes y reproducidas al interior de las sociedades occidentales y ancestrales, como formas de dominación (Rivas, 2017). Esto trasciende a tal punto, que las violencias contra las mujeres han tomado voz en las comunidades indígenas y el maltrato es castigado al interior de los gobiernos propios.

Por ello, es necesario reconocer que la violencia contra las mujeres no es el resultado de casos inexplicables de conducta patológica. Por el contrario, es una práctica aprendida y consciente, producto de una organización social estructurada sobre la base de la desigualdad. En ese sentido, la violencia es el resultado de las relaciones desiguales de poder y es ejercida por quienes tienen la potestad de intimidar y controlar (Rivas, 2017).

Las violencias contra mujeres en el Abya Yala también se definen como el fruto del continuum de dominación colonial-capitalista, racista y heteronormativa de exclusión y segregación social y cultural, como parte de una matriz generalizada moderna/colonial de género que opera permeando todos los sistemas y las identidades de los/las sujetos/as.

Las feministas comunitarias identifican efectos del patriarcado ancestral y occidental que se refuncionalizan y manifiestan en distintas formas de violencias y opresiones contra los cuerpos de mujeres, hogares, comunidades y territorios. Algunos ejemplos de estas opresiones son: a) cuando las mujeres no pueden decidir sobre sus propios cuerpos y su sexualidad en libertad y autonomía; b) cuando a mujeres indígenas se les designa ser cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos; c) cuando se les delega dentro de las organizaciones indígenas y/o territoriales cargos que

refuncionalizan el rol doméstico, y d) cuando sus sentires, pensamientos y actuares no son valorados, pues cuestionan el sistema patriarcal originario y occidental (Rivas, 2017).

3.3.1. Violencias físicas contra las mujeres

La violencia contra las mujeres indígenas será entendida como un fenómeno multidimensional, que se enuncia desde los territorios y que se plantea entender desde las particularidades de cada situación y contexto, vinculando las situaciones de violencia con la herencia colonial que construyó los relacionamientos sociales en estos territorios (Rivas, 2017).

Si bien la violencia física no es una práctica generalizada y tampoco es aprobada por la comunidad Wounaan en los hallazgos del estudio, algunas mujeres tienen una sensación de temor hacia los hombres dado que ellos pueden limitar su libertad y autonomía para participar de espacios familiares y comunitarios a través del regaño, el encierro y el maltrato físico, todas características de la masculinidad dominante.

Eda: yo si cuando hace así tengo miedo, cuando hace novio, pensaba como me pega, por eso tengo miedo pa hablar y mi mamá no dejaba salir, no le gusta pa hablar al hombre, por eso tengo miedo, por eso cuando ya habla de una vez hablo,

Edora: y ¿por qué te deba miedo?

Eda: porque cuando nosotros habla él hombre le pega, habla habla que no sale y regaña (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

En las entrevistas realizadas se mencionan dos casos de violencia contra las mujeres Wounaan que describen los extremos del ejercicio de poder y vulnerabilidad en la que se encuentran las mismas frente a la violencia simbólica, física y psicológica de sus esposos. En este entronque patriarcal se amalgaman ideas de la complementariedad femenino/masculino de la tradición indígena con la jerarquización cristiana de la familia, donde el hombre es guía, cabeza y protección, quien tiene la obligación de hacer que su mujer le obedezca, aun por la fuerza y los golpes, pues “Dios creó a la mujer para el servicio del varón” (Rosales, 2010).

En este sentido, para Rosales (2010) las violencias en su contra no son producto de la condición étnica sino de la menor valorización que se entrega a lo femenino en distintas

culturas. La violencia intrafamiliar para esta autora se genera por el conflicto entre los deberes y los derechos de género y el no cumplimiento de estos por parte de las mujeres. Plantea que continua una subordinación femenina a través de la cultura de la sumisión y la violencia de género que sostiene el orden masculino. En la misma línea, para Bourdieu (2000) la dominación solo es posible a través de la complicidad objetiva de las estructuras asimiladas y establecidas, en este caso las formas de organización Wounaan que reproducen el orden generizado, de tal forma “la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: “la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla” (p.22).

Según datos del Observatorio para la Equidad de las Mujeres (OEM, 2019) en el Valle del Cauca existe una concentración de acciones y comportamientos de violencia física en las mujeres de la tercera edad, mujeres racializadas (especialmente indígenas) y aquellas que no cuenta con una estabilidad laboral formal, factores que dan cabida a una mayor vulnerabilidad.

El primer caso de violencia es de una pareja mayor Wounaan que vivía desde hace muchos años en el Chocó y por razones de desplazamiento se reubicaron en Santander de Quilichao. El esposo reiteradamente golpeaba a su pareja cuando se encontraba bajo los efectos del alcohol, hasta que ella decide migrar a Yumbo donde se encuentran sus hijos/as y su familia extensa.

EDAS: yo tenía marido pues, me aburrí, me maltrataba, casi me mataba y por eso yo me salí, estoy bien aquí

EDORA: ¿Hace cuánto que se separaron?

EDAS: ya en este año, 3 años, si me maltrataba muy fuerte. (...) cuando se va a tomar y me pegaba, ojo limpio, también me maltrataba mucho y pelea mucho y yo no duermo bien, cuando las 7 ya se enoja, ya sin dormir, ya amanece ya, a las 5 me levantaba, ya no, me aburrí, yo me salí

EDORA: ¿cómo tomaste la decisión de irte?

EDAS: yo me salí, yo lo dejé en la vereda, llama águila donde estábamos viviendo, yo lo dejé dormido y yo me salí, me vine para acá

EDORA: acá en yumbo

EDAS: si, mi hija estaba viviendo aquí, ahorita estaba charlando, ella estaba acá y yo me vine aquí, ya yo estoy bien

(E. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021).

Además del maltrato físico sufrido se expresa una violencia psicológica generada por la intranquilidad y la sensación de temor, por lo que la mujer decide como un acto de protección a su vida y de desesperación frente a la situación, salir del territorio común en Santander de Quilichao. De acuerdo con la citación, uno de los factores que le permiten tomar la decisión de separarse es que tiene una red de apoyo por fuera de la vereda donde vivía. Su hija se encontraba en Yumbo y vio esta situación como una oportunidad.

El segundo caso de violencia física se presenta en la convivencia de pareja entre una mujer Wounaan y su pareja mestiza, que se hace insostenible para la mujer y decide separarse.

EDAS: por ahí 3 años, pero él muy grosero, ya quiere pegarle a uno, yo siempre tengo en la cabeza que mi papá nunca me dejó con los ojos colombinos, ahora otro me viene a pegar. Entonces eso se me quedó en la cabeza, entonces yo digo por eso es que yo he dejado dos esposos y vuelve y me lo hace y vuelve y me lo dejo, así que tenga hijos, pero yo no me dejo pegar (N. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

En este caso también se refuerza la capacidad que tienen la mujer de “disponer de sí misma” como una forma de resistencia a la violencia, que no avala el maltrato para resolver los conflictos en la familia. En la anterior cita, la mujer plantea que está dispuesta a separarse cuantas veces sea necesario para no someterse al maltrato por parte de sus parejas y que tener hijos producto de estas relaciones no implica mantenerse en esta situación. Ésta definitivamente es una fractura con el orden de género colonial de imposición de la fuerza y la dominación por parte de los hombres sin ningún tipo de oposición por parte de las mujeres. Las situaciones presentadas ocurrieron a mujeres jóvenes y mayores con hombres indígenas y mestizos, por lo que no se puede hablar de casos aislados sino que hacen parte de un orden generizado que pone a las mujeres indígenas en mayores situaciones de vulnerabilidad, aunado a que no cuentan con la autonomía económica y social para salir rápidamente de estas situaciones. Por lo demás, se reconoce la dificultad que existe para visibilizar los casos de violencias al interior de los grupos sociales y con mayor énfasis en los pueblos indígenas.

3.3.2. Posicionamiento de las mujeres respecto a la violencia

En la actualidad, hay una respuesta activa de las entrevistadas frente a estas violencias. Las mujeres Wounaan soportan la violencia de sus esposos, pero también toman la decisión de no continuar el ciclo de maltrato y deciden separarse, lo que implica una agencia propia para comprender la situación de opresión y decidir terminarla. En Rosales (2010) se menciona como el poder de *obstrucción* referido a la resistencia frente a la dominación masculina y como la capacidad de elegir a pesar de la coacción y de hacer cuestionamientos frente al ordenamiento de género.

Es importante aclarar, como le menciona Elizabeth Etayo (2005), que los límites de las acciones violentas se flexibilizan de acuerdo con la tolerancia de las mujeres y la esperanza de que la situación puede cambiar, por estas razones demoran tanto tiempo en salir de la dinámica de violencia. “Un insulto, un grito, una humillación o un desprecio no eran considerados como violencia, hasta que aparece el golpe propinado de manera directa y explícita. Esto sí era violencia para ellas” (p. 88). Una vez confirmada la violencia, estas dos mujeres salieron de la vivienda patrilocal y migran hacia las viviendas de familiares que pueden ayudarlas.

EDAS: así sea como sea yo me levante con mis hijos, por eso la gente dice que yo soy muy jodida pero no es así, osea yo he visto mujeres que se dejan pegar del esposo, o hay que dicen yo por mis hijos no voy a dejar a mi esposo, tonces no es justo para uno (N. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

También es necesario detenerse en la relación que existe entre la violencia física y el alcoholismo en los hombres. Esto se convierte en una práctica habitual durante los fines de semana acompañado de música y festejo, lo que supone un cambio en la dinámica familiar porque los hombres ocupan el espacio común de las viviendas y las mujeres se apartan de ellos. Estas condiciones donde los hombres pierden el control de su cuerpo y su pensamiento durante varios días acentúan la violencia, aunque el consumo de alcohol no es la única causa de la violencia contra las mujeres. Por el contrario, estas tienen un consumo medido en fiestas y actividades culturales, pero no implica la agresión a sus esposos.

Al preguntar sobre la intervención del cabildo para acabar con las violencias contra las mujeres, se menciona que está prohibida, pero por lo nuevo de la organización no se han

establecido acciones de prevención, sanción y seguimiento a los casos que puedan presentarse.

3.4.Cambios y continuidades en las relaciones de poder Wounaan tras el desplazamiento

En el capítulo se sostiene que las relaciones de poder Wounaan después el desplazamiento, fortalecieron la autoridad del hombre como proveedor y líder tanto en el grupo familiar como en la comunidad. Las mujeres, en su lugar, construyeron un poder relacionado con la organización del hogar y la crianza de los hijos, que está presente en el relacionamiento con sus esposos, otras mujeres y con niños y niñas. Este poder va en función del orden de género imperante y es periférico.

El cabildo es la figura de organización social y política de la comunidad Wounaan. Tanto en Chocó como en el desplazamiento, la conformación del cabildo se encuentra a cargo de los varones y las mujeres ocupan cargos marginales dentro de la estructura.

A partir del análisis realizado se puede afirmar que esta figura organizativa cambió algunas de sus funciones sociales y comunitarias con relación al territorio chocoano. La preocupación principal fue cubrir las necesidades inmediatas como alimentación, vivienda, acceso a salud y educación oficial (para los niños/as) debido a la condición de desplazamiento. Su apuesta se centró en el sostenimiento material de las familias provenientes de diferentes resguardos del Chocó y en la recuperación de su territorialidad, por lo que el fortalecimiento de los usos y costumbres Wounaan, visto en la continuidad de rituales, fiestas y la educación propia quedaron en un segundo plano. Todos estos factores se decantan en una pérdida del sentido de comunidad debido a la dinámica rururbana.

En esta medida, la familiar nuclear va a ser la receptora y quien solucione gran parte de las necesidades sociales, culturales y económicas. La dinámica de pareja Wounaan se consolida debido al vacío que produce la desterritorialización y la fractura del tejido comunitario. Además, la dinámica familiar también se flexibiliza en el proceso de aculturación de los últimos años.

Las uniones que antes se daban por acuerdos entre familias ahora están basadas en el cariño mutuo. Este cambio sociocultural permite cierta autonomía de la mujer y el varón para conformar su familia y flexibiliza las normas de género dentro de la comunidad que pueden

traer, a largo plazo, cuestionamientos frente a la situación familiar. Por lo pronto, se señala que este cambio aun no logra modificar radicalmente las nociones de feminidad asociadas al cuidado y la sensibilidad y la masculinidad relacionada con la protección, el liderazgo y la fuerza en la pareja.

Siguiendo con esto, la representación política de la comunidad se moviliza según la línea de parentesco entre los varones de las familias más representativas. Algunos de los líderes actuales son nietos, hermanos y parientes cercanos de los precursores del cabildo en los años iniciales de desplazamiento y que tienen una trayectoria de liderazgo importante. De esta manera, el parentesco es una forma de estructuración importante de los pueblos indígenas, que se intersecta con el género por cuanto son los hombres quienes hacen parte de ese linaje que los proyecta como líderes políticos en su adultez.

La baja participación política de las mujeres Wounaan hace parte de las continuidades en este ordenamiento social. En el cabildo se les exige a hombres y mujeres tener las mismas condiciones de tiempo, relacionamiento y conocimiento para ocupar cargos de representación, asunto que no cumplen las mujeres por lo que se abstraen de la dinámica organizativa. Esto sucede por las labores domésticas que tienen y al tiempo existe un presupuesto moral que les impide alejarse de esta tarea porque es estigmatizado.

En este sentido, el cabildo no tiene en cuenta las desigualdades de género expresadas anteriormente y ubican a las mujeres por fuera del espacio político. A pesar de ello, no es visible una lucha o resistencia de las mujeres para hacer efectivo su participación y capacidad de toma de decisiones en los espacios políticos.

Respecto a los cambios de las relaciones de poder Wounaan, se encuentra el uso predominante del español con una especial relevancia en el desplazamiento al interactuar con personas no indígenas. Este fue centralizado por los varones, quienes eran los encargados del relacionamiento con las instituciones estatales, mientras las mujeres tenían un círculo social reducido a la familia y parientes cercanos con los que interactuaban en el espacio doméstico y por lo mismo, su manejo del vocabulario era escaso.

Esto permitió visibilizar una marcación en el relacionamiento social que sostienen las mujeres y los hombres de la comunidad, que no necesariamente pasan por la dificultad en el manejo del idioma español. Para el caso de las mujeres, ellas son mucho más silenciosas en presencia de los hombres y cuando hay personas externas a su familia. Esto supone una

delimitación de los roles de género a partir quién habla, con qué intención, en qué espacios. El mecanismo de poder en este caso es la vergüenza, donde se hace sentir a la mujer que habla muy bajo y no se entiende (especialmente en español), de ahí que reduzca su participación por fuera de espacios familiares. Lo anterior genera una autocensura por la inconveniencia de responder frente a varones de su familia.

La educación propia ya no se sostiene desde la institución educativa con enfoque diferencial como en el Chocó, y se restringe a las enseñanzas en el ámbito familiar generalmente guiadas al aprendizaje del idioma. Por su parte, en la educación oficial son evidentes las bajas tasas de escolaridad para la comunidad Wounaan, pero son significativamente menores en las mujeres. Lo anterior se debe al cruce entre las labores asociadas a su identidad de género, como la maternidad y el cuidado del hogar, que interfieren con sus deseos personales de continuar estudiando cuando se asumen responsabilidades en la conformación de familia joven.

Así mismo, existe una continuidad en aspectos socioculturales referidos a las prácticas de crianza según la identidad de género. El cuidado a los hijos/as se mantiene de forma colectiva y se usa el aprendizaje mediante el ejemplo como central para el sostenimiento de la cultura Wounaan. Aunque la condición del desplazamiento se ubica como un cambio en las condiciones materiales, se ha producido una mayor especificidad de las labores principales asumidas según el género. Las niñas crecen aprendiendo labores relacionadas con el cuidado, el tejido y actividades agrícolas familiares, con mayor presencia materna, mientras que los hijos aprenden la actividad económica de sus padres, por fuera del hogar, en trabajos informales en agricultura y en construcción.

Para finalizar este capítulo, se plantea que la violencia contra las mujeres hace parte de las relaciones tradicionales de poder y subordinación basadas en el género y no es asunto marginal (Segato, 2010). La más común que fue planteada, es la violencia física, pero alrededor de las prácticas políticas y de manejo del idioma también existen violencias simbólicas, que están presentes en la propia dinámica de las relaciones tradicionales de género a través de la censura, la vergüenza y la descalificación de las mujeres, aunque en otros aspectos culturales sean reconocidas ampliamente.

Capítulo 4. Sexualidad, cuerpo y vida en la comunidad Wounaan

El presente capítulo busca analizar las permanencias y cambios en las prácticas de la sexualidad de la comunidad Wounaan desplazada, teniendo en cuenta sus propias creencias y el proceso de asimilación cultural que han vivido. En esta relación se hace visible la tensión entre la espiritualidad Wounaan y la religión cristiana-católica que santifica y prohíbe ciertas formas de pensamiento y acción. Los referentes teóricos que sobresalen en este capítulo son Raewyn Connell (1987; 2018) a través de la sexualidad anclada a la catesis como una dimensión de género dentro de la estructura social. Y Adriana Rosales (2010) a partir de su texto denominado “Sexualidad, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales”, muy apropiado para entender las dinámicas de las sexualidades en el marco de esta investigación.

El análisis de la sexualidad Wounaan se realiza a partir de tres ejes. El primero está relacionado con las ideas iniciales sobre la sexualidad y el cuerpo indígena. El segundo eje hace énfasis en las relaciones de pareja desde la noción de amor, las experiencias sexuales y sus restricciones. En el siguiente apartado se identifica la relación sexualidad y procreación, describiendo el proceso de la menstruación y el embarazo, además de la planificación familiar y el aborto como decisiones que toman las mujeres solas o en pareja. El último apartado de este capítulo hace una síntesis de los hallazgos relacionados con los cambios y las permanencias en la sexualidad Wounaan después del desplazamiento.

Vale la pena mencionar la dificultad de referirse a este tema entre las entrevistadas/os debido a que es visto como un asunto íntimo del que no se habla abiertamente. En algunas mujeres causó vergüenza y sonrojo, mientras que en los hombres se habló del tema, pero sin mayor profundidad. Este capítulo tiene en cuenta estas limitaciones y trabajó referentes de otros estudios, que puedan potenciar los hallazgos a partir de insumos interesantes que emergieron con la indagación.

4.1. Ideas iniciales sobre la sexualidad y el cuerpo indígena

La sexualidad está relacionada de forma estrecha con la construcción de la identidad de género que existe en la comunidad Wounaan. Primero comenzaré refiriéndome a la idea de cuerpo para generar un análisis sobre esta identidad como un factor determinante para vivir la sexualidad.

Las mujeres Wounaan durante su vivencia en las orillas de los ríos San Juan y Baudó vestían la paruma, una tela que se envuelve en forma de falda desde las caderas hasta las rodillas y en la parte superior dejaban su pecho descubierto adornado con Jagua²⁷. Esta pintura en el cuerpo tiene diferentes significados, se usa para marcar la entrada de la pubertad en la mujer e identifica a las que se encuentran solteras o quienes ya tienen pareja. Para las celebraciones y fiestas propias, las mujeres usaban collares de chaquiras tejidos por ellas mismas, pintaban su torso y usaban parumas de otros colores, pero siempre con el pecho descubierto.

Hace varios años los hombres usaban taparrabo, denominado como guayuco, pero se habituaron a la camisa y el pantalón tanto para los espacios en comunidad como para salir a otros pueblos. El proceso de asimilación cultural fue contundente con los hombres y gradual con las mujeres quienes aún conservan la paruma, pero ahora usan brasieres, tops y blusas para cubrir su torso, estando o no en presencia de personas externas.

Durante sus primeros años de vida, es común ver jugar a niñas y niños desnudos o en pañales (de tela o desechables) en sus hogares y a las afueras de sus viviendas. Una vez crecen, sus padres eligen la ropa según su diferencia sexual. Así, las mujeres usan ropas rosadas y símbolos como flores, corazones y arcoíris, mientras los hombres tienen ropa azul y blanca con imágenes de carros y motos.

En este caso, se pasa de una idea de cuerpo libre y despojado de ropas para sus pechos, piernas y torso, a un cuerpo que es cubierto para no provocar vergüenza a la mirada externa, en sintonía con la imposición de la cultura occidental y las creencias judeo cristianas. Esta idea del cuerpo que ha venido cambiando con el tiempo y el territorio, está relacionada con: a) el desplazamiento que les ha implicado adaptarse a nuevas viviendas, relaciones con personas no indígenas y la carga de prejuicios de la sociedad mestiza; b) el choque cultural influido por los medios de comunicación que asumen unas formas apropiadas de mostrar el cuerpo, utilizar del maquillaje, usar la ropa; y c) también hay que tener en cuenta la influencia cristiana, que está en contra de la desnudez porque es vista como deshonrosa y pecaminosa.

Además del reciente uso de ropas en la comunidad, los Wounaan tienen unas posturas corporales que se diferencian según la identidad de género. Las mujeres tienen miradas evasivas con personas externas, no miran a los ojos y hablan en tono bajo y rápido. Se sientan

²⁷ Ver en el apartado de “cultura Wounaan”

con sus extremidades cerradas y están al cuidado de los hijos por lo que se están moviendo con ellos. Los hombres hablan más fuerte y pausado, su posición corporal es erguida y mantienen mucho más tiempo de pie.

Desde una mirada de dominación colonial expuesta por Aníbal Quijano (2000), el cuerpo indígena era visto como un no-cuerpo asociado a la naturaleza por tanto salvaje y objeto de dominación. Era un cuerpo negado, sus rasgos debían superarse a partir de adoptar estéticas de un orden corporal ajeno donde el vestido, gestos y formas de hablar debían corresponder con esa jerarquía. Bajo esta idea colonial, el cuerpo tenía una distribución de roles con determinados imaginarios: libertad sexual para hombres, fidelidad para mujeres y un esquema familiar burgués fundado en una jerarquización racial. El cuerpo de la mujer indígena fue instrumentalizado con la función del trabajo y la procreación para justificar los excesos y maltratos cometidos contra ellas, al punto que quienes manifestaban su sensualidad eran castigadas fuertemente (Arango, Howald y Vásquez, 2016).

Estos cambios en la idea del cuerpo indígena se corresponden con el orden corporal colonial centralizado en un ideario cristiano, donde se buscaba dominar el cuerpo para alcanzar la salvación. Después, con la instalación de las nuevas repúblicas, este canon corporal se centró en el dominio del cuerpo y la sexualidad a través del decoro y la contención (Pedraza, 2004). Estos son aspectos de interconexión con la transformación del cuerpo en los Wounaan a través del proceso multicultural, especialmente en las formas de vestimenta y los intercambios corporales.

4.1.1. Menstruación: rito de iniciación

El pueblo Wounaan tiene ritos definidos para la transición de las niñas a mujeres adultas. Estos rituales contribuyen a delinear una estética del cuerpo e incorporan mandatos de acuerdo con la diferencia sexual que influyen directamente en la construcción de identidad (Rosales, 2010).

Cuando la niña Wounaan tiene su primera menstruación es apartada y su madre -la única persona que puede estar con ella en el proceso- la lleva a una habitación donde estará durante una semana. La niña pasa el día y la noche desnuda encima de varias hojas de plátano que serán cambiadas continuamente. Su limpieza se realiza con agua fría depositada en un platón que es llevado a la habitación.

Además de los cuidados corporales, durante esos días tiene una alimentación especial con pescado ahumado (generalmente barbudo) y plátano, ambos sin sal y sin condimentos²⁸. Continúa la práctica de poner a los lados de la hoja un cogollo de la misma planta para que, según las mujeres, cuando la niña crezca no nazca vello en la vagina y las axilas.

Cuentan las mayores que el último día de la menstruación, la mamá y la hija se levantan a las cinco (5) de la mañana para hacer un fogón con los restos de las hojas usadas. Al siguiente día la niña sola y en silencio se echa las cenizas en todo el cuerpo. Con esta última rutina, se da cierre al rito de menstruación de las niñas en su paso a la adultez. En los siguientes meses, la niña convertida en mujer podrá compartir espacios con su familia y usar toallas higiénicas durante la menstruación (Notas de campo, 2021).

Según las entrevistas realizadas a las mujeres adultas y mayores, este es un ritual que se ha mantenido tradicionalmente en el pueblo Wounaan aun en el desplazamiento a Yumbo, mediante la continuidad de este rito de las madres a las hijas.

Edora: ¿a tu hija ya le hiciste ese ritual?

Eda: si

Edora: ¿todas las niñas hacen lo mismo?

Eda: si (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

En la visita al resguardo de Chorreras en Bugalagrande, una niña de 11 años tuvo su primera menstruación en la casa donde se encontraba. Estaba hablando con su mamá y otras mujeres al lado de la cocina, llamaron a esta última y salió hacia la parte trasera. Las mujeres comenzaron a hablar en su lengua propia mientras el papá de la niña seguía manteniendo una conversación conmigo. La madre entró varias veces a la habitación donde dormían todos los miembros de la familia. Varios minutos después entró la niña cubierta por sabanas de pies a cabeza, su mamá estaba a su lado orientando el camino hasta el cuarto. Hubo un rato en silencio, ninguna de las mujeres dijo que pasaba. Al poco tiempo pregunté por la niña y la respuesta de una de las mujeres fue que le había llegado la menstruación por primera vez y tenía que quedarse sola en el cuarto. Por solicitud de la mamá de la niña, el papá salió a cortar las hojas de plátano y la madre entró con estas al cuarto (Notas de campo, 2021).

²⁸ Debido al desplazamiento a poblaciones urbanas y la disponibilidad de alimentos, si no hay pescado se brinda plátano y arroz.

Estos rituales de una etapa vital a otra, que se practican tanto en las comunidades indígenas ubicadas en sus territorios propios como en las zonas urbanas, se definen con base a la asignación genérica realizada al momento de nacer, donde se determina si se es varón o mujer a partir de la diferencias anatómicas.

Rosales (2010) narra un rito que los mayas peninsulares de la actualidad denominan hetz- mek, donde se introduce a niñas y niños en los espacios considerados femeninos o masculinos, y el cha'a chac, ceremonia para pedir agua de lluvia para la milpa, un rito vedado a las mujeres en edad menstruante. Señala que "al asignar un género se inculcan aquellos valores y prácticas que se consideran propios para un ser humano en virtud de su sexo biológico, y esta asignación influye en la subjetividad y en la construcción de la identidad de género" (p. 273).

Relacionado con los rituales, durante la primera menstruación la mujer debe cuidarse en la alimentación, no tocar otras superficies que no sean la hoja de plátano, estar sola, en silencio y no permitir la entrada de otras personas diferentes a su madre al lugar en donde se encuentra. También llama la atención la concepción de la menstruación como enfermedad, lo que saca a las mujeres de espacios espirituales, culturales y políticos hasta que la menstruación haya terminado. Una de las mujeres lo menciona:

Eda: en la costumbre de nosotros cuando vea que la niña está enferma, ya duermen aparte con una hojita (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

Otro aspecto para subrayar son las concepciones que tienen las mismas mujeres sobre el vello. Durante la primera menstruación se ponen cogollos al lado de la hoja de plátano con el fin de evitar su crecimiento en la zona púbica y las axilas. Refieren que quienes lo tienen es porque no cumplieron con el ritual. De ahí que haya una idea latente de que el vello no debe estar en la corporalidad de la mujer y es visto como algo inapropiado. Por el contrario, como los hombres no tienen este mismo rito de paso, no se profundizó si ellos tienen la misma necesidad de ser lampiños.

Edora: ¿qué hacen para que no salga vello?

Eda: haciendo remedio, hay veces raza de nosotros tiene así, así tienen pelo como no cuidan (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

4.2. Ajuntarse: amor y sexualidad

Amor y sexualidad no son conceptos interdependientes en todas las culturas y en todas las relaciones de pareja, incluso durante la historia de la comunidad Wounaan. Décadas atrás, las uniones en este pueblo indígena en el Chocó se daban por acuerdos económicos y políticos entre familias, pero debido a múltiples factores como la modernización, la aculturación y las resistencias de hombres y mujeres, es una característica recurrente y normalizada que la pareja primero tenga un cortejo del hombre a la mujer donde se formaliza la unión.

Los Wounaan hablan de enamoramiento cuando una pareja (hombre y mujer) se encuentran a partir de miradas, palabras y cercanías físicas que marcan un gusto mutuo y el inicio de un posible noviazgo. Esto sucede durante varios meses hasta que la pareja se consolida con el *ajuntamiento* en una vivienda patrilocal y se conforma como una nueva familia. Aquí habría que mencionar que, la noción de amor compartido no es una característica que emerja en el desplazamiento, sino que se viene consolidando desde años anteriores, aun estando en el Chocó.

4.2.1. Ideas sobre el amor en la pareja

Al igual que lo mencionábamos para la sexualidad, las formas en que se vive y experimenta el amor y el enamoramiento responden a contextos e ideas de cada cultura que les permiten reproducirse y mantenerse en el tiempo. Las costumbres, cosmovisiones y normas son fundamentales para comprender cómo se viven las relaciones de pareja, dado que lo valorado en un grupo puede ser rechazado en otro.

La idea de amor romántico es ajena a las comunidades indígenas. Este concepto se consolida a partir del siglo XIX encaminado a crear formas ideales de relacionamiento entre hombres y mujeres basadas en la felicidad, que luego se van a incorporar en las nuevas repúblicas. El amor romántico implica una ética y estética monógama orientada a crear la familia nuclear, como forma de sostener la energía sexual de los varones en actividades productivas afianzadas en el sistema capitalista. Esto naturaliza unas formas ortodoxas de ser y de relacionamiento entre géneros que reproducen esquemas subalternos (Arango, Howald y Vásquez, 2016). La idea fue alimentada por las novelas clásicas y ahora se consolida con las redes sociales, comerciales, telenovelas y la música actual.

Lindholm (1998) lo va a definir como una experiencia religiosa, “una visión del amado como el ser único, trascendente y transformador que puede “completar” nuestra propia vida” (p.25), que no está motivada por el deseo sexual o de reproducción. Sin embargo, para los Wounaan el amor tiene una mirada distinta a la propuesta desde occidente que obedece a lógicas hegemónicas y ajenas. En la mayoría de los casos existe un razonamiento propio que prioriza el ámbito comunitario-familiar por encima de la “religiosidad” dada al amado o amada en la cultura hegemónica.

En este sentido, el amor Wounaan representado en imaginarios, discursos y prácticas se resiste a los códigos y normas homogeneizantes impuestas. El desplazamiento generó un contacto continuo entre los valores colectivos comunitarios y los valores individuales propios de la sociedad multicultural pero no logra volcarlo ciegamente a la relación de pareja. Se tienen en cuenta los modos comunitarios, la relación entre familias, los espacios de encuentro en el desplazamiento y la experiencia de los mayores. El amor no abstrae al hombre o a la mujer de su círculo, por el contrario, fortalece la relación en función de la idea de comunidad Wounaan desplazada.

Como se mencionó antes, la elección de pareja en la comunidad Wounaan actual es mayoritariamente autónoma, basada en los sentimientos y el cariño mutuo, pero no siempre fue así. Anteriormente, se presentaba el ajuntamiento entre hombres y mujeres por razones económicas y acuerdos entre familias tradicionales de los resguardos. En estas situaciones son las familias de la pareja quienes acuerdan unirlos.

EDO: eso es un tema personal de la pareja, que un ejemplo nos distingamos y queremos conocernos más, entonces en las antigüedades si yo me enamoraba de usted, no lo calificaba yo, sino que lo calificaba era mi papá con su papá, su papá miraba y dice “bueno, ese muchacho, bien, sabe esto esto” él también “vea, esta muchacha es así, así” aceptaba, entonces el tema indígena era así, en el 80 todo era así y ahora no es así, ahora lo que ha cambiado es una diferencia nos distinguimos y nos unimos, no le preguntamos a papá y ni a mamá, estamos y se juntaron, cuando el papá se da cuenta “ ah, vea pues” antes no (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

Estas uniones concertadas entre familias se realizaban desde que los “novios” eran niños/as. Además de los motivos anteriormente nombrados, había un especial trato a la

espiritualidad para unir a las parejas, que procuraba el bienestar de la unión e impedía la separación al verla como un fracaso.

EDO: porque se metieron juntos que no gustaban, bueno listo, antes ellos lo planificaban, a veces lo pedían desde pequeños, ella es pequeña de 10 años y el muchacho de 10, lo vamos a casar cuando tengan 15 años, y ya a los 15 años se casaron y le cuento que esas parejas nunca se separaban, esas parejas no peleaban, esas parejas nunca tenían fracasos, ¿por qué? Porque ellos se iban a la espiritualidad, lo consultaban desde la espiritualidad, iban a lo que iban, pero ahora ya no es así, siempre habrá, hay perecimiento, eso era como antes la iglesia católica toda pareja tenían que ser casados, ahora todo eso ha cambiado, entonces eso ha pasado también en el pueblo indígena (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

4.2.2. Formas de cortejo y cercanía sexual

En el cortejo existe un fuerte sesgo sobre el varón como el que da el primer paso. Esto corresponde a las formas tradicionales en las que al hombre se le brinda un rol de definición y búsqueda mientras a la mujer se le deja un papel pasivo de aceptación. Los varones son quienes se acercan a las mujeres Wounaan para hacerles saber lo que sienten por ellas y comenzar a conocerse a través de una amistad.

Edora: ¿Cuándo están en pareja quienes toman más la iniciativa los hombres o las mujeres en pareja?

Eda: los hombres (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

Para la conformación de parejas existe un tiempo para conocerse, dialogar y verse de manera informal hasta que en un tiempo corto (usualmente entre un mes y un año) deciden juntarse o definen no continuar juntos y buscar otras parejas. El término de “noviazgo” es usado indistintamente por personas de la comunidad para señalar la cercanía entre un hombre y una mujer mientras se conocen, pero es una palabra reciente y obedece a las lógicas de la juventud que ha tenido la posibilidad de conocerse con su pareja. También se hace explícito

que la comunidad no tenía un ritual propio de casamiento, sino un ajuntamiento a partir de la decisión conjunta, que en algunos casos involucra el “pedimento”²⁹ a los padres de la mujer.

EDO: el pueblo indígena no ha existido noviazgos, algunos si ha aprendido por lo occidental, ha aprendido noviazgos, pero el Wounaan como tal no existe el noviazgo, eso es un pedimento o un ajuntamiento

EDORA: ¿contigo y tu compañera (...) cómo fue?

EDO: un mes de noviazgo y ya

EDORA: vivieron juntos

EDO: si, estuvimos dos meses hablando y ya después nos unimos, eso no lleva largo tiempo (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

Las formas de cortejo también han mutado de lo físico a lo virtual debido a la inmersión de la comunidad Wounaan en las tecnologías y el acceso a las redes sociales, donde interactúan con un sinnúmero de personas de diferentes lugares. Es el caso de una pareja Wounaan que se conoció a través de llamadas y mensajes durante varias semanas y se asentaron en Yumbo.

EDO: no, ella estaba acá en Jamundí, y por el celular, un familiar me dio el número y de ahí empezamos a conocer así, ella ya dijo que me quería y de ahí me vine para acá, le dije vaya para allá porque no puedo venir para acá y dejar el trabajo tirado en Bogotá, pero ella no podía leer, no podía hablar español, claro yo tengo que venir para acá, de ahí me vine para acá

EDORA: entonces no tuvieron una relación de noviazgo, sino que de una se fueron a vivir juntos

EDO: ella quería tener marido y de una vez nos ajuntamos, por el celular hablamos y listo, así fue, no fue tanta vuelta (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

Las parejas Wounaan sostienen poca cercanía física en público y se aduce a las costumbres propias del pueblo. Se expresan a través de las formas del cuidado del otro/a y en la intimidad se encuentran desde lo sexual. Ahora, quien cambie las formas de

²⁹²⁹ Se trata de un diálogo entre el novio y el padre y madre de la mujer donde se solicita la unión marital.

relacionamiento es ridiculizado ante los demás y genera una idea de blanqueamiento o de pérdida de las costumbres propias.

Edora: he visto que hay parejas que son cariñosas en público, pero ustedes casi no

Edo: no, en público no porque ya eso es como costumbre, en cambio ustedes son diferentes

Edora: he visto que ustedes no, ustedes son más...

Edo: como más tímidos. Eso viene como de su nación, de sus ancestros, pero algunos ya, poco a poco, los que están en la ciudad ya han cambiado mucho, indígenas que usted veía, ya no es indígena, ya es normal como blanco (N. Chirivico, comunicación personal, 6 de julio 2021)

De esta manera, coincido con Arango, Howald y Vásquez (2016) en que el enamoramiento se produce, pero es distinto en las comunidades indígenas. Las expresiones de afecto, deseo y placer están controladas y son estigmatizadas en su círculo comunitario, en ese sentido son poco visibles y ocurren en el espacio íntimo de la pareja. Contrario a las muestras de afecto públicas, las mujeres y hombres Wounaan no se toman de las manos ni se besan delante de otras personas. Para estas autoras “la forma de expresar amor se traduce en un repertorio de cuidados encaminados al mantenimiento del equilibrio entre los roles que culturalmente se le han asignado al hombre y a la mujer” (p.80).

También existen otras ideas y gustos sobre cómo deberían ser las muestras de afecto entre las parejas. Esta situación es mencionada por uno de los hombres de la comunidad quien expresa su deseo por sostener relaciones con mayor expresión de afecto a nivel de amistad, familia y pareja.

EDORA:¿este tema de los besos los abrazos, es común para ustedes o no lo hacen tanto?

EDO: no, pero a mi si me gustaría esa parte como la raza de ustedes así (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

Rosales (2010) plantea como común que estas formas de relacionamiento muten a través de las nuevas generaciones a partir de procesos de encuentro con la cultura mestiza, las cuales favorecen que las mujeres alcancen otros espacios y adopten nuevas actitudes en el ámbito social, “es común que los novios paseen por las avenidas tomados de la mano y

que manifiesten más libremente la sexualidad en sus expresiones de cortejo, donde se distingue abiertamente el erotismo en la forma en que se miran, abrazan y besan” (p.207).

Por otra parte, algunos hombres desarrollan formas de control y de celos que crean condiciones de sometimiento y de desequilibrio en la pareja. Estas formas aumentan en su condición de desplazamiento por el desconocimiento del entorno y ponen en condición de vulnerabilidad a las mujeres.

yo estaba estudiando en un colegio ahí, estudié estudie, usted sabe que cuando uno ya, estudia en el colegio, estar joven y ya busca novia por ahí, me cambió el pensamiento y ya lo último yo lo trataba como si fuera mi mujer, era novia no y ya no podía concentrar mi estudio, no me sentía bien para estudiar así, uno está en la casa, uno está pensando “¿con quién está?”, de ahí de celos, me fue dejando, empecé a vivir con ella (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

4.2.3. Experiencias sexuales

La referencia a las experiencias sexuales en la comunidad Wounaan es mínima. Por supuesto que cada cultura es distinta, sin embargo, es clave recordar que la sexualidad durante la colonia fue constreñida y vista como pecaminosa, por lo que se le asignaron significados asociados a la culpa y el castigo, que progresivamente se instalaron en las concepciones y prácticas de las comunidades indígenas en América Latina (Rosales, 2010).

Cuando se preguntó a las mujeres por este tema, respondían con una afirmación a través de un gesto de vergüenza con un silencio prolongado y/o risa nerviosa.

Edora: ¿Cuándo tienen la primera relación sexual las mujeres?

Eda: ahí si ya (risas), cuando consigue algo, hay si (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

Esto no es una particularidad de todos los pueblos indígenas, según Motta (2015) en la esfera de la sexualidad las mujeres Nasa tienen mayor apertura para verbalizar sus experiencias, contrario a las mujeres Misak que son más reservadas. Habría que recordar que las Nasa tienen una posición social sobresaliente como lideresas en varias de sus

comunidades, han trabajado en los espacios políticos, culturales y sociales de los cabildos y buscan sostener la complementariedad entre los hombres y las mujeres.

Por el contrario, la comunidad Wounaan no manifiesta abiertamente sus percepciones sobre los afectos y la sexualidad con la pareja, por entenderlo como un asunto íntimo realizado en espacios y tiempos específicos. Los hombres se refieren en bromas y conversaciones con otros hombres sobre el acto sexual, pero sin mayor profundidad.

Según el trabajo de campo desarrollado, la sexualidad Wounaan es heterosexual. Conuerdo con Lugones (2012) en que la intrusión colonial impuso una jerarquía dicotómica heterosexualista, hombre-mujer. En esta comunidad es clara la lógica binaria en sus relaciones de pareja y las prácticas de sexualidad centradas en la reproducción. En las entrevistas realizadas, se pudo conocer que el inicio de las relaciones sexuales se presenta a temprana edad. Se realiza en la casa de alguna de las familias cuando estos no se encuentran, por lo que se podría inferir la rapidez, adrenalina y temor por la llegada de algún miembro de la familia.

EDO: no pues se dio y aproveché (risas)

EDORA: ¿dónde fue?

EDO: la primera vez fue en la casa de ella (J.G. Meza, comunicación personal, 5 de julio de 2021)

Una de las mayores Wounaan cuenta que su primera experiencia sexual fue con su marido, con quien se ajuntó. y tuvo hijos. Décadas atrás, la idea de conocer y compartir con otros hombres estaba muy delimitada por las distancias que existían entre una vivienda y otra dentro de la misma comunidad y más con otros resguardos, por lo que existían pocas opciones de relacionamiento para encontrar pareja.

Edora: ¿antes de tener tu primer esposo tuviste otros novios?

Eda: no

Edora: ¿con el primer esposo te casaste y tuviste a tu primer hijo?

Eda: si

Edora: eso no se permitía o sí?

Eda: (...) Cuando yo estaba chiquita no había caserío, los indígenas también y los morenos también, todos apenas casitas varios salteados, uno solo casa y otra por allá

Edora: todo el mundo hacía sus cosas en familia

Eda: si, solas, casa sola, así es que vivía, por eso uno los muchachos estudiaban con canaleta que venía, allá tenía escuela venía con canaleta, en la canoa no había lancha ni motor tenía (N. Chocho, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Los Wounaan duermen en esteras o sabanas sobre el piso, por ende, las relaciones sexuales se desarrollan en estas condiciones. En el Chocó, las parejas recién conformadas conviven un tiempo junto a sus padres mientras se mudan a una vivienda propia. Sin embargo, debido a las condiciones de desplazamiento en Yumbo, las familias viven en hacinamiento y deben compartir una habitación como pareja con sus hijos. De esta manera, el espacio donde se consuma la relación sexual es el mismo donde se encuentra toda la familia, por lo que las relaciones sexuales se mantienen en el silencio y la oscuridad.

Edora: ¿ustedes duermen los hijos y los esposos juntos?

Eda: no, aparte

Edora: ¿pero en otro cuarto?

Eda: en misma pieza porque dónde, en misma pieza, pero aparte que están

Edora: ¿en colchones aparte?

Eda: si, aparte

Edora: ¿a ustedes les parece bien o es incómodo para la intimidad?

Eda: (risas) (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

Este tratamiento a la sexualidad que continua la idea de discreción y sigilo, se mantiene en la línea que plantean Arango, Howald y Vásquez (2016) sobre el amor, sexualidad y placer con indígenas Embera en el Chocó -que son etnias hermanas-, “el cuerpo femenino se puede ver solamente de la cintura para arriba, de allí para abajo es un territorio misterioso y al que se debe guardar mucho respeto. Por esta razón, las relaciones sexuales sólo deben hacerse de noche y a oscuras. En ninguna circunstancia se debe hacer de día” (p.77). Así, la norma dominante es que las mujeres no expresen deseo e inicien la vida sexual para complacer a la pareja.

Como se mencionó anteriormente, las mujeres poco se refieren al tema sexual mientras que los hombres lo mencionan superficialmente y en presencia de otros hombres. Tal es el caso de un líder que, en medio de una actividad comunitaria, pero en privado, mencionó que cuando los varones están cansados por el trabajo y las responsabilidades del

cabildo, tienen “relaciones” con sus esposas para “soltar” y explica que esto mismo hacían los caciques en el pasado (Notas de campo, 2021).

De esta manera, se concibe el coito como un desahogo sexual por parte del hombre debido a las múltiples actividades diarias que realiza. No hace referencia a la mujer, por lo que parte de su propio deseo y por supuesto del placer que le genera el acto sexual como una recompensa a su trabajo. También, menciona que los “caciques en el pasado lo hacían”, una forma de defender su deseo como una costumbre cultural.

Contrario a esta idea de ancestralidad, para Rosales (2010) es bajo la tradición cristiana que se plantea la sexualidad como una obligación entre los esposos, “la mujer se hallará dispuesta solo cuando su esposo lo demande, y el hombre cuando lo desee o suponga que su mujer lo requiere” (p.269). En esta cita existe una clara obligatoriedad inclinada hacia la mujer que es quien debe tener relaciones sexuales y el hombre en cambio depende de su deseo para proceder. Con esto se espera que la mujer ejerza su sexualidad discretamente, no presuma de ella y si accede a este tipo de interacción sea con la finalidad de tener hijos.

Silvia Federici (2018) completa esta afirmación, pues además de ser una idea cristiana se convierte en un planteamiento concreto del sexo como trabajo, en el que las mujeres tienen la responsabilidad de dar placer sexual al hombre. Para esta autora, la sexualidad femenina sigue estando bajo control, “hemos sido situadas para proveer satisfacción sexual, para actuar como válvulas de escape para todo lo que va mal en la vida del hombre” (2018, p.46). En este sentido, la función de cuidado sobrepasa a los/as hijos/as y las personas mayores, incluyendo también a los hombres adultos a los cuales se les provee alimento, abrigo, escucha y además placer sexual.

Se identifica una limitación del placer femenino de las mujeres Wounaan en tanto no es tenido en cuenta en los pensamientos ni acciones manifestadas por las distintas entrevistadas y entrevistados. Lo anterior puede explicarse bajo la idea de que la identidad femenina no está creada para sentir placer sino para la procreación. Rosales (2010) menciona que el cuerpo femenino tiene un carácter sagrado porque crea vida, es sinónimo de fertilidad y poder. La norma dominante está anclada en la cultura a la diferencia biológica con una “función sexual”. Esta visión dual basada en lo biológico está inscrita en las comunidades indígenas que asignan labores complementarias a lo femenino y masculino (Navia, 2013;

Carrasco y Theda, 2014). Así, las mujeres son aptas para la procreación y los hombres tienen una sexualidad incontenible y para afirmar su virilidad deben estar con varias mujeres.

En la comunidad Wounaan el noviazgo y el ajuntamiento implican la posibilidad de que la pareja pueda tener hijos rápidamente. Sin embargo, con los procesos multiculturales y de escolarización oficial, ha crecido la idea de que las mujeres jóvenes deben esperar a terminar sus estudios primero para luego ser madres. De lo contrario todas las expectativas que tiene la familia en su progreso profesional y económico se ven limitadas. En este sentido, las mujeres entran en el enamoramiento y la relación sexual con temores sobre la posibilidad de tener un embarazo, el cual les implica un cambio de vida que antes era normalizado en la comunidad.

Ahora bien, hay factores tradicionales que coexisten con los nuevos y estos a su vez van desplazándolos. En las generaciones de abuelos y padres existe una idea más conservadora de la intimidad, de la sexualidad para la procreación e incluso del ajuntamiento como compromiso entre familias. Sin embargo, con las últimas dos décadas de desplazamiento estas ideas se flexibilizan, a partir de la vivencia del amor como deseo y atracción mutua y la reconfiguración de la sexualidad en contextos urbanos.

4.2.4. Restricciones a la vida sexual

Cada cultura establece restricciones sobre quién, cómo y cuándo se ejerce la sexualidad, de manera tal que se delimita la pertenencia étnica, el parentesco y el sexo de las personas (entre otras características). En el caso de la comunidad Wounaan desplazada en Yumbo se encuentran restricciones por parentesco, etnia y según el género.

Existe una norma endógama para formar pareja con miembros de la misma comunidad étnica. Si bien no hay un rechazo directo a la persona en tanto sigue manteniendo lazos familiares y comunitarios, no es completamente aceptado. Se han dado casos en que mujeres u hombres han sido pareja de personas de otra pertenencia étnicoracial y se han ido de la comunidad para vivir en pareja.

EDO: mm ha habido pocos, en el momento aquí en la comunidad no hay, pero ha habido poquitos, por lo menos que la Wounaan se casa con un blanco, que el hombre también se va con una blanca o con una negra, poquito, casi no

EDORA: ¿y la comunidad cómo lo ve? ¿mal?

EDO: claro, porque ellos tienen una religión propia, de los Wounaan, donde Dios estuvo en la tierra y dejó predicho algunas cosas y donde dice que no los podemos mezclar, y la religión dicta que uno va a ser salvo por ser indígena, entonces por esos motivos es maluco que un indígena se case con un blanco, según la religión ¿no? Pero hay pocos, en 100% hay uno que se casan así, como se dice, alguien se le sale de las manos (risas) (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021).

También existe una regla frente a las relaciones incestuosas, por lo que los Wounaan son muy cuidadosos de preguntar los apellidos completos de los jóvenes y no dejar avanzar estas relaciones en caso de que se presenten.

Edo: la costumbre del pueblo Wounaan no es digamos yo voy a la iglesia a casar, le gusta a esa persona, le dice a la mamá y al papá y si usted me quiere pues nos juntamos. Tampoco en familia es prohibido, un primo o una prima no se puede, tiene que ser ya un poco más lejos (N. Chocho, comunicación personal, 4 de julio 2021).

En las entrevistas realizadas se hace énfasis en la pareja conformada por el hombre y la mujer. Las experiencias que se salen de esta norma son calificadas como pecado o ajenas a las prácticas tradicionales del pueblo. Se pondera el rol femenino desde la continuidad de la etnia a través de los hijos e hijas, manteniéndose una idea demarcada de la heterosexualidad obligatoria.

Para Lugones (2008; 2012), en los estudios que realizó es evidente que la heterosexualidad es una característica de la construcción colonial/moderna de las relaciones de género que es producida y construida míticamente. Permea la colonialidad del género en sistema sociales que no los tenían o funcionan pero no desde la mirada dicotómica. Este sistema capitalista en el que pervive la comunidad Wounaan bifurca y segrega según la identidad de género y las orientaciones sexuales.

Autoras como Witting (1973) en su obra el pensamiento heterosexual crítica la heterosexualidad obligatoria al considerar que no es una opción sexual sino una categoría política hegemónica y se vivencia como un régimen. Adrienne Rich (1980) continua con esta idea, planteando que la heterosexualidad obligatoria es entendida como una institución

política y no como preferencia sexual, por la cual se controla al conjunto de las mujeres sus pensamientos, prácticas y formas de vivir.

Estas restricciones a la sexualidad que se han mantenido incluso después del desplazamiento, plantean que las normas de género Wounaan relacionadas con la sexualidad, el placer y la reproducción, son puntos importantes en la estructura de vida comunitaria. Desde su punto de vista, aseguran el manteniendo de la etnia y las interacciones estables de parejas, familiares y comunitarias. De tal forma que no son transformadas con facilidad y el desplazamiento de cerca de dos décadas, no ha influido de manera determinante en este proceso.

4.3.Sexualidad y procreación: encuentros y desencuentros

Como lo he planteado en apartados anteriores, para la comunidad Wounaan es fundamental el papel de la mujer como madre. Esto es notorio en las entrevistas realizadas donde las mujeres señalan su capacidad de dar vida, su trabajo como cuidadoras y el tiempo invertido en la crianza de sus hijos en el ámbito doméstico.

Esta idea de la mujer-madre está atada a una concepción del equilibrio cósmico donde la mujer es dadora de vida bajo la noción de complementariedad. Asegura la reproducción cultural y física de miembros de la etnia Wounaan, que se ve afectada por el desplazamiento y violencia hacia las comunidades rurales en el país. La mujer Wounaan defiende y sostiene la vida a través del cuidado de los seres vivos y la naturaleza, es continuadora de la identidad cultural y baluarte de sabiduría y espiritualidad.

En ese sentido, la idea de maternidad está enraizada y es aceptada por las mujeres. En la comunidad todas las mujeres adultas tienen hijos, por supuesto que en las recientes condiciones no tienen el mismo número de hijos que en el territorio de origen, pero sigue siendo una labor fundamental asignada a la identidad de género femenina.

Con los procesos educativos, los medios de comunicación y el aumento de la escolarización en los Wounaan, el estudio se ha vuelto un factor de prestigio y de ascenso social por lo que las familias desean que las mujeres terminen su bachillerato antes de tener hijos. Es decir, se comienzan a priorizar otros factores, pero la procreación no se pone en cuestión para ellas. En esa medida, los padres se preocupan de que sus hijas e hijos empiecen relaciones de pareja relacionando la sexualidad con la procreación.

Cristina Oehmichen (2000) señala que “las mujeres de ciertos grupos étnicos “eligen” libremente el ejercicio de una identidad de género, sobre todo, si se considera que se encuentran inmersas en identidades colectivas frecuentemente atribuidas, heterónomas o heterodirigidas” (p.43). Tomando esta autora como referencia, en comunidades como la Wounaan donde las mujeres tienen una baja participación política y capacidad de decidir de manera propia, éstas se inclinan a buscar el reconocimiento del otro a través del papel social asignado según su identidad de género.

Las mujeres reproducen un *habitus* cultural (Bourdieu, 1991) que sostiene el universo simbólico del pueblo Wounaan a través de la crianza de sus hijos e hijas donde se interiorizan normas, costumbres y creencias comunitarias. Este *habitus* como “principios generadores y organizadores” (p.92) genera prácticas individuales y colectivas que le dan continuidad a la vida desde la cosmovisión Wounaan.

Ahora, en esta interiorización también entran disposiciones de género³⁰ de hombres y mujeres que permiten asimilar sin mayor resistencia las formas hegemónicas de las identidades al interior de la comunidad produciendo lo que Connell (2018) denomina patrones de género. Especialmente para las mujeres, estos patrones funcionan de forma tan precisa en sus pensamientos y comportamientos que logran que las mujeres desplazadas se autoexcluyan de ámbitos gobernados por los varones para asumir de forma exclusiva la maternidad.

4.3.1. Embarazo como reafirmación de la identidad femenina

En las entrevistas realizadas a mujeres y hombres Wounaan ha sido una constante la dicotomía entre placer y reproducción. El placer en la relación sexual está reservado para los hombres mediante la llegada al orgasmo, pero no funciona igual para las mujeres. En ellas existe una preocupación implícita por quedar en embarazo en condiciones poco favorables, es decir, jóvenes, sin la seguridad de convivir con su pareja y teniendo que cancelar sus estudios.

Entre los indígenas nahuas antiguos existía un fuerte vínculo entre el placer sexual y el deleite en la procreación que era concebido como un don de las divinidades a las personas.

³⁰ Disposiciones de género es un concepto trabajado por Raewyn Connell (2018) referido a pautas de acción/interacción que estructuran las relaciones entre hombres y mujeres basados en un orden de género imperante.

Esta relación placer-embarazo se ha vuelto problemática en tanto se pone en primer lugar el riesgo del embarazo a la satisfacción que se logre en la relación sexual.

La “función sexual” de las mujeres es la procreación y la de los varones la de “poseer” sexualmente a las mujeres, reproducida bajo una idea de sexualidad normal anclada al cuerpo y que justifica formas de violencia simbólicas y físicas para sostener la lógica natural de inferioridad de la mujer y de identidad dominante en los hombres (Rosales, 2010).

El embarazo consolida el vínculo que existe entre la pareja y en la mayoría de los casos, es a raíz de la concepción que se define la conformación familiar. Esto afirma la construcción de identidad de las mujeres a través de la maternidad y permite gratificaciones afectivas a nivel de pareja, familia y comunidad. Las mujeres Wounaan y Misak tienen en común la maternidad como referente para la afirmación de su identidad que se consolida a través de las altas tasas de fecundidad (Motta, 2015).

El primer embarazo inicia en la adolescencia, entre los 15 y 17 años, edad en que conforma su familia. Otras mujeres asumen su condición desde el madresolterismo acompañadas por su familia materna, aunque es poco común.

Eda: es que yo, la ley de nosotros no casi llega hasta los 20, apenas llega a 15 no más

Edora: ya tienen hijos, jóvenes

Eda: si, ya tiene hijos (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

A pesar de que las mujeres tienen esta condición materna aferrada a su identidad, es poco el conocimiento que tienen alrededor del embarazo, los cambios corporales y el proceso de parto durante su primer embarazo. Frente a esto, también hay una serie de creencias para controlar el dolor y vivenciar el parto.

EDAS: (...) nosotros cogíamos agua bendita del padre, que está bendecido, uno pide a dios que pasen cosas, que le dé el dolor despacio, como aconsejando esa agüita, no tomé un poquito y comencé a tomar todos los días así, (...) entonces yo fui al hospital así, cuando menos pensé ya era el bebé que venía y yo ni sabía, sino que como es el primer bebé uno no sabe mucho de esas cosas, entonces yo le pregunté a una señora, ¿qué pasa si una mujer que está en embarazo se le viene el bebé? Entonces dijo “no, usted está loca, vaya a urgencia que usted ya va a tener el bebé”, como así, pero yo solo siento ganas de hacer popo no más, cuando entré por urgencia “no, usted va a

tener el bebé” (N. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

La anterior cita describe el parto en un hospital atendido por el equipo médico, característica de los bebés que nacieron en Yumbo o en ciudades cercanas. En Chocó también se presentaban algunos partos en hospitales cuando estos se complicaban o se calificaban como embarazos de alto riesgo, pero lo común era la concepción del bebé con una partera a través de la medicina ancestral. Las parteras son autoridades tradicionales que participan durante todo el proceso del embarazo en su gestación, parto y postparto.

Edora: todos los tuviste en chocó

Eda: si, en chocó, si cuando no parí en el hospital, en la casa no más

Edora: todos los pariste en la casa

Eda: ujum

Edora: ¿con ayuda de partera?

Eda: si, de partera (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

4.3.2. Aborto. ¿Una práctica ancestral o moderna?

Tanto en los territorios de origen como en Yumbo, no hay cifras que indiquen mayores casos de aborto según temporalidad y contexto, pero podemos hacer algunas inferencias. En Chocó existían bajas condiciones de salud, los métodos de planificación eran poco accesibles y había la posibilidad de asumir el aborto desde la medicina propia a través tomas. Esta práctica es enteramente de las mujeres quienes deben hacerse cargo de todas las condiciones emocionales, financieras y de salud al realizarla.

EDO: si, en el campo hay más aborto

EDORA: ¿cuándo eso pasa es también una decisión de la pareja?

EDO: entre pareja no, yo con ella solamente yo que lo voy a abortar porque hay veces están embarazos de un familiar, violada, y ella quiere abortar, no quiere tener el hijo y lo aborta

EDORA: ¿para eso ayudan los médicos tradicionales?

EDO: allá hay plantas para eso para abortar (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

El aborto o interrupción voluntaria del embarazo en Yumbo se puede realizar con

pastas o bien por medio de procedimientos médicos en las tres causales reconocidas por la Corte Constitucional³¹. Las mujeres que viven en lugares urbanos pueden acercarse al centro médico para solicitar información, aunque no esta no sea fácil ni accesible. Las causas del aborto están asociadas a la angustia de tener un hijo cuando el compañero no quiere hacerse cargo de la responsabilidad y las difíciles condiciones materiales de vida.

Eda: este lo tuve como a los 22 años, osea eso fue sin querer queriendo, como dijo una señora “debiendo”, yo lo iba a abortar pero en ese momento, cuando ya llegué a la droguería a aplicar, comenzó a moverse el bebé

Eda: pero entonces no se me veía nada, (...) entonces cuando iba a vacunar ya comenzó a mover el bebé, como quien dice no me saqué de ahí, yo dije yo creo que de hambre no me voy a morir, así sea como sea yo sigo luchando con mis hijos (...) yo dije me quedo con mi hijo, yo creo que de aquí más adelante ellos me van a echar la mano (N. Membache, comunicación personal, 21 de febrero 2021)

Las mujeres tienen distintas visiones respecto a esta práctica. Algunas están de acuerdo, otras no, pero conocen historias sobre mujeres que han abortado.

Edora: en el san juan cuando hay mujeres que no quieren tener hijos abortan con medicina tradicional

Eda: si con medicina tradicional, cultura de nosotros, aborta, a veces si no aborta, consigue marido

Edora: ¿por qué crees que las mujeres pueden abortar?

Eda: yo no sé, depende que están haciendo, casi no le gusta, que pecado, cuando yo si puedo si, nunca he abortado (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

En este sentido, se entiende que el aborto ha estado presente en la historia de la comunidad Wounaan, en el Chocó y en las condiciones de desplazamiento actuales,

³¹ La interrupción voluntaria del embarazo (IVE) es un derecho fundamental de las niñas y mujeres, el cual fue reconocido por la Corte Constitucional Colombiana mediante la Sentencia C-355 de 2006, en tres circunstancias: 1) Cuando la continuación del embarazo constituya peligro para la vida o la salud de la mujer, certificada por un médico. 2) Cuando exista grave malformación del feto que haga inviable su vida, certificada por un médico y 3) Cuando el embarazo sea el resultado de una conducta, debidamente denunciada, constitutiva de acceso carnal o acto sexual sin consentimiento, abusivo o de inseminación artificial o transferencia de óvulo fecundado no consentidas, o de incesto (Minsalud, 2016).

convirtiéndose en una forma de demandar la autonomía de los cuerpos de las mujeres. Si bien no existe una noción punitiva en la comunidad, la mujer que ejerza el derecho tiene un costo dentro de su círculo social. Así mismo, dentro de la religión cristiana es vista como una práctica pecaminosa pero se mantiene como una posibilidad real de elección para las mujeres.

4.3.3. La planificación como ejercicio de autonomía de las mujeres desplazadas

Las mujeres Wounaan tuvieron acceso a los servicios en salud sexual y reproductiva en Yumbo, especialmente de citología y planificación familiar. Estos cambios en el acceso de la salud propia a la occidental han sido progresivos y obedecen a la dificultad de que las Wounaan puedan acceder a la partera y al benkhun en espacios urbanos para hacerse cargo de sus cuidados. De esta manera se pasa del uso de plantas y procedimientos ancestrales al uso de métodos anticonceptivos occidentales.

Arango, Howald y Vásquez (2016) señalan que la salud sexual y reproductiva está estrechamente relacionada con el sentido de un cuerpo colectivo en donde un cuerpo enfermo es una comunidad enferma. La lógica individual es un concepto ajeno a la cosmovisión de los grupos étnicos, por ello las autoridades tradicionales normalmente han asumido el control sobre las prácticas reproductivas y la sexualidad de las mujeres de la comunidad. Sin embargo, las condiciones de violencia, pobreza y aculturación en que vive la comunidad Wounaan han llevado a los líderes a transformar sus hábitos y creencias sobre la sexualidad y la procreación.

Estas prácticas se han ido modificando paulatinamente no sin antes sentir desconfianza por la aculturación, el alejamiento de lo propio y las inseguridades de las mujeres para acceder a otros métodos que puedan cambiar el funcionamiento de su cuerpo. Existe la creencia entre algunas Wounaan que usar estos métodos las debilita y las enferma de seguido por lo que las incapacita para realizar todas las laborales que tienen a su cargo.

EDO: va cogiendo fuerza y cuanto más estudio que cogen, claro, allá les van a enseñar hay que planificar, le enseñan la educación sexual y ahí es que van voltiando, lo propio lo van dejando. Allá no, allá dentro tienen todo lo ancestrales entonces tienen esas ideas, como pueblo, como nación y nunca dejan de ser así (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

En el San Juan los centros de salud estaban alejados del territorio y los medicamentos eran escasos, pero bajo las condiciones de desplazamiento lograron tener atención en salud. Esto también influyó en el acceso a los derechos sexuales y reproductivos especialmente en las mujeres Wounaan, dado que varias de ellas -que ya son madres- lograron acceder a métodos de planificación como la pila y la inyección. Lo anterior aumentó el conocimiento frente a su propio cuerpo y su autonomía frente la constitución de la familia.

Edora: ahorita las mujeres planifican para no tener hijos

Eda: si, hoy en día sí, tiempos de antes no sabían de eso, por eso ya cuando acabe se para ahí no más, no tiene bebé, pero hoy en día ya tienen 3 o 4 no más

Edora: ¿ustedes no podían elegir?

Eda: no, tiempos de antes no sabía de eso (N. Chocho, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Aquí se tienen en cuenta factores como la accesibilidad del medicamento y la posibilidad de la mujer de desplazarse al centro de salud para reclamarlo. En este sentido, la pila se ubica como una respuesta efectiva a la planificación.

Edora: antes de que usaras pila, ¿cómo planificabas?

Eda: yo estaba planificando con inyección

Edora: pero te la daba también la eps

Eda: si, yo también aquí asmedsalud, con eso estaba planificando aquí en Hospital (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

Esta es vista como una forma de control de la natalidad y se realiza cuando las mujeres Wounaan ya han tenido al menos un hijo. La anticoncepción se mantiene durante un tiempo y luego, en acuerdo con el esposo, lo suspenden para volver a concebir.

EDO: si, sino que ella tenía pila, y la pila ya lo retiraron en agosto, pero se ha desestabilizado el periodo y eso, ya lleva cinco meses pues no hemos podido tener, estamos intentando (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

Además de que la pareja decide planificar para “no tener tantos hijos” porque en las condiciones actuales no pueden sostenerlos económicamente, las mujeres también expresan un agotamiento físico y emocional por la continua concepción. Incluso hay mujeres que

manifiestan abiertamente no querer tener más hijos debido a factores biológicos como el dolor en la gestación y la concepción, y por temas socioeconómicos que incluyen la saturación de tareas domésticas, pero también la preocupación sobre las condiciones de vida de la familia, en términos de la alimentación, la salud y la educación.

Eda: si, jum doloroso, por eso las mujeres ya no quieren más

Edora: hijos?

Eda: todas las mismas dicen así (K. Chirimia, comunicación personal, 26 de abril 2021)

La planificación se ha convertido en una posibilidad de autonomía de los cuerpos de las mujeres y de las niñas. Incluso las madres están de acuerdo que sus hijas puedan usar métodos de planificación como una salida al embarazo adolescente. Vale la pena resaltar que en la comunidad Wounaan no es sancionado el embarazo en mujeres jóvenes debido a que es una práctica recurrente, pero actualmente las familias tienen una proyección mayor frente a los estudios de sus hijas e hijos.

Los cambios en las formas de entender la conformación de la familia no son homogéneos. Hay reticencias por parte de mujeres y hombres, algunos tienen pensamientos más progresistas frente al cambio mientras que otros son más tradicionales. En el segundo caso, asumen que la planificación es una práctica “antinatural” que afecta los cuerpos de las mujeres y la capacidad de tener hijos, esto aferrado a una idea mujer-madre.

EDO: es importante, si, a mi hermana, la mujer de Calixto ella tiene una pila, me parece que ya se lo sacaron, pero a mi si no me gustaría que a mi mujer que hiciera eso porque eso, a mí me gusta lo normal, lo legal, lo natural, porque esas pilas a veces, le puede causar cáncer, enfermedades uno nunca sabe, y por evitando eso, yo le digo que mejor que evitemos eso, lo natural pero uno se cuida ¿no?

EDORA: ¿eso lo decide cada mujer, lo deciden en pareja o lo decide cada comunidad?

EDO: eso lo decide entre pareja, se habla y bueno (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

Por último, una reserva importante se da frente a las mujeres que no pueden o no

quieren tener hijos. Se usa la denominación “machorras” como una forma de descalificación de su rol femenino y el no cumplimiento de sus labores dentro de la estructura social.

EDO: uno nunca sabe, hay mujeres que salen como “machorras” no pueden tener hijos, la raza de nosotros hablamos así, que no pueden tener hijos (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

Aquí, entonces, se dejan planteados unas nociones y cambios concretos que se han hecho en la reproducción de la familia. Sin embargo, se requiere un estudio a largo plazo que pueda establecer si esos cambios que se han hecho visibles en la educación de niños y niñas, y las formas de decisión más colectivos en la pareja, inciden a largo plazo en la decisión de tener o no hijos y cómo esto reconfigura el grupo familiar.

También se identificaron métodos de esterilización femenina como la ligadura de las trompas tanto en el hospital de Santander de Quilichao - parte del ciclo de desplazamiento- como en Yumbo. Las mujeres señalan que fue una posibilidad que se les dio en el último parto o cuando tenían citas médicas, pero que ya habían experimentado la planificación con otros métodos.

Edora: hay mujeres que planifican para no tener hijos, ¿tu planificas?

Eda: si, ya yo no más, tengo operado

Edora: ¿con el último hijo te operaste?

Eda: eh como yo tengo 6 hijos, una niña que es la última, de ahí yo operé, suficiente para mi

Edora: ¿esa decisión la tomaste sola o con tu esposo?

Eda: con mi esposo

Edora: ¿qué dijo de eso?

Eda: que ya no más, que ahí no más la familia

Edora: ¿dónde te operaron?

Eda: en Yumbo, en hospital Buena Esperanza

Eda: antes yo planificaba con pastas

Edora: ¿quién te daba las pastas?

Eda: el hospital, de ahí yo hablé con mi esposo, yo no mantengo pila en brazo, él pensó, que no sufra ya operar (U. Moña, comunicación personal, 3 de julio 2021)

La anterior cita también permite profundizar en la toma de decisiones sobre la planificación, para entender si se encuentra en manos de la mujer, de la pareja y/o de la comunidad. En las distintas entrevistas realizadas, se refiere que estas decisiones están basadas en el diálogo de la pareja y ha pasado por un proceso de transformación con los años. Inicialmente ni siquiera era sujeto a decisión, simplemente era un asunto dado.

EDO: si, a veces son decisiones con ella “vamos a tener un hijos, dos hijos, tres hijos”, tranzamos ahí ya y también eso de antes no era así, bueno listo vamo a tener hijos, porque era así, antiguamente había una idea y era que los indígenas eran muy poquitos y que tenían que crecer más, la idea de antes, ahora no, cada uno sus decisiones, sino pues ya no. (C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

Actualmente se reconoce que hay una concertación donde cada miembro pone su punto de vista. Sin embargo, no se debe desconocer el lugar de los hombres como proveedores económicos y su posición social dentro del relacionamiento de género, esto necesariamente provoca que la decisión pase por su aprobación. Un ejemplo de ello es cuando las mujeres plantean que no quieren tener más hijos, toman la decisión de planificar junto con su pareja y este último justifica la decisión a partir de la baja capacidad económica.

Otro método de planificación que se hizo visible es el uso del condón en hombres jóvenes, que tienen más información sobre la sexualidad vía medios de comunicación, la internet y la escuela. En estos elementos se basan para iniciar su vida sexual e incluso algunos de ellos tienen la idea de la planificación no solo desde la responsabilidad de la mujer, sino también desde el compromiso del varón en el uso del método de barrera.

EDORA: ¿a vos quién te dijo que tenías que cuidarte? ¿cómo supiste?

EDO: no pues siempre me ha gustado ese tema de saber eso para no embarrarla y así, también le preguntaba a los profesores, pero me daba pena, o también a mis compañeros más grandes que yo, que tenían más experiencias que uno (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

4.4.Cambios y continuidades en la sexualidad Wounaan tras el desplazamiento

En este capítulo se profundizó en la sexualidad a partir de la noción del cuerpo, la reproducción y el deseo sexual, aspectos claves que definen las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres Wounaan. Inicialmente, se identificó un cambio en la noción de cuerpo Wounaan que pasa de ser libre y despojado de ropas a un cuerpo centrado en el dominio, el decoro y la contención. En las últimas dos décadas, las mujeres Wounaan modificaron su estética corporal debido a la imposición cultural y el fortalecimiento de la creencia cristiana. Mientras que los hombres tuvieron una asimilación profunda incluso desde el territorio de origen.

El rito de la menstruación es un rito de pasaje de la niña a la mujer adulta en la comunidad Wounaan, que conserva unas particularidades en relación con el cuerpo femenino. El inicio de la menstruación plantea implícitamente un cuerpo enfermo que necesita cuidado y distanciamiento, lo que retira a las mujeres de espacios espirituales, culturales y políticos hasta que el ciclo haya terminado. Allí se hicieron visibles ideas sobre la pureza del cuerpo femenino, por ejemplo, a través de la eliminación del vello en la vagina y las axilas.

Sobre la noción de amor en la comunidad Wounaan, se plantea una resistencia a los códigos y normas homogeneizantes impuestas. Una de sus características es que no está volcado ciegamente a la relación de pareja, tiene en cuenta las formas comunitarias, la relación entre familias y la experiencia de los mayores. El amor no abstrae al hombre o a la mujer de su círculo, por el contrario, fortalece la relación en función de identidad cultural y territorial.

De acuerdo con el análisis, la sexualidad Wounaan es heterosexual. Conuerdo con Lugones (2012) en que la introducción colonial impuso una jerarquía dicotómica heterosexualista, hombre-mujer. En esta comunidad es clara la lógica binaria en sus relaciones de pareja y las prácticas sexuales centradas en la reproducción.

Acorde con esto, se mantiene una idea de sexualidad que pone en el centro el placer y el cuidado de los hombres. Las mujeres no hacen un cuestionamiento visible a que los varones sean los encargados del cortejo, tengan el poder en la práctica sexual y el placer se limite a ellos. Por el contrario, ellas se concentran en la maternidad y sus labores domésticas.

La idea de la mujer-madre está atada a una concepción del equilibrio cósmico y complementariedad indígena donde es baluarte de sabiduría y espiritualidad. Esta idea

asegura la reproducción cultural y física de la etnia Wounaan a través del cuidado femenino de los seres vivos y la naturaleza. De esta manera, se reconoce que la mujer es el pilar de la identidad cultural de la etnia y su rol de transmisión se hace mucho más importante bajo la condición de desplazamiento.

Ahora, para entender por qué las mujeres continúan sosteniendo este rol de transmisoras y dadoras de vida, habría que volver sobre la importancia del reconocimiento de su papel social asignado -su función reproductora-. La maternidad no solo es fundamental a nivel social y comunitario, también refuerza las aspiraciones individuales de las mujeres y promueve un lugar de distinción dentro de la familia. En esta medida, la relación sexualidad-reproducción es visiblemente clara en la comunidad y organiza, en su mayoría, la vida sexual de hombres y mujeres.

En el Chocó, la sexualidad estuvo delimitada por la organización comunitaria al establecer el rol reproductivo de las mujeres y su importancia para mantener la identidad como pueblo indígena. La planificación familiar era un concepto ajeno a la cosmovisión del grupo étnico, por ello las autoridades tradicionales asumieron el control sobre las prácticas reproductivas y la sexualidad de las mujeres de la comunidad.

Un cambio sustancial de las mujeres en Yumbo fue el acceso a los servicios en salud sexual y reproductiva. Las transformaciones en las formas de acceso de las mujeres de la salud propia a la occidental han sido progresivas y cuentan, incluso, con el apoyo de sus compañeros afectivos. De esto se puede considerar que no obedece a un cambio en la valoración de la creación de la familia, sino en gran parte a las condiciones económicas que predisponen un modelo de familia y un número de hijos.

La planificación se ha convertido en una posibilidad de autonomía de los cuerpos de las mujeres y de las niñas. Incluso las madres están de acuerdo que sus hijas puedan usar métodos de planificación desde que inician su fertilidad. Vale la pena resaltar que, en la comunidad Wounaan, no es sancionado el embarazo en mujeres jóvenes debido a que es una práctica recurrente, pero actualmente las familias tienen una proyección mayor frente a los estudios de sus hijas e hijos.

Después de entender la relevancia que ha tenido al acceso a la salud sexual y reproductiva en la pareja Wounaan, para cerrar este apartado se plantea el aborto como un mecanismo de interrupción del embarazo presente en la historia de la comunidad Wounaan,

tanto en el Chocó como en las condiciones de desplazamiento. Se convierte en una forma de demandar la autonomía de los cuerpos de las mujeres y a pesar de que no existe una noción punitiva en la comunidad, la mujer que ejerza el derecho tiene un costo dentro de su círculo social en tanto es visto como pecado.

Capítulo 5. El Trabajo productivo y reproductivo de la comunidad Wounaan

Este último capítulo de análisis se centra en caracterizar el trabajo productivo y reproductivo entre mujeres y hombres para entender el ordenamiento de género en la comunidad Wounaan. De tal manera, se describe un intercambio entre las labores tradicionales y nuevas a las que tuvieron que ajustarse en las condiciones del desplazamiento, pero que han venido afectando la realidad económica del pueblo Wounaan desde hace décadas.

Los referentes teóricos en este capítulo están basados principalmente en dos autoras. Desde Connell (1987) se explica la división sexual del trabajo como un sistema estructurado por el género que se modifica a partir de la identidad cultural y la temporalidad. Para la autora será muy importante partir del capitalismo como el sistema económico imperante que define las divisiones de género para el trabajo.

Otra autora usada para el análisis fue la antropóloga Henriqueta Moore (2009) quien señala la importancia de entender el trabajo como actividad, y al mismo tiempo, reconocer su valor social atribuido. Retoma la relación del trabajo productivo-reproductivo como sistemas coexistentes, con influencias e interacciones mutuas a las que es importante referirse al hablar de las relaciones de género.

Partimos de varios estudios (IIDH,2007; IWGIA y OIT, 2021) que centran sus diferencias entre la economía indígena y la economía de mercado actual donde hay elementos de tensión que también serán de análisis en este capítulo. Lo primero a mencionar es que la economía indígena está basada en la norma cultural del intercambio a través del dar y recibir, que por ejemplo, el pueblo Wounaan retoma desde el cambio de mano o las mingas. Mientras que para la economía de mercado el eje ordenador es la acumulación. En este caso, no hay una relación entre producción e ingresos por un lado y de consumo por el otro, por el contrario se piensa desde la redistribución.

De tal modo, el análisis se desarrolla a partir de cuatro momentos. Primero se plantea el

dilema entre lo doméstico/público como un asunto de complementariedad o de dicotomía en la comunidad Wounaan. Seguido, se desarrollan las labores asignadas a las mujeres en el ámbito doméstico, agrícola y de tejido. En tercer lugar, se describen las actividades llevadas a cabo por los hombres Wounaan en el ámbito público, y en último lugar, se enuncian los cambios y continuidades en el trabajo productivo y reproductivo de la comunidad después del desplazamiento al municipio de Yumbo.

5.1.¿Complementariedad o dicotomía entre lo doméstico y lo público?

La pregunta sobre la complementariedad o dicotomía en estas dos esferas resulta bastante iluminadora para entender las labores que llevan a cabo mujeres y hombres Wounaan y como se relaciona esto con el orden de género. Lo primero que habría que resaltar es que la comunidad Wounaan desplazada tenía rasgos tradicionales propios de su cultura indígena, pero han acumulado prácticas y valores blanco/mestizos debido a su exposición al desplazamiento durante casi dos décadas. Las formas culturales propias y los cambios en su identidad impiden plantear respuestas taxativas.

La noción de dualidad en los pueblos indígenas donde varones y mujeres tienen responsabilidades y labores distintas pero complementarias, cambió exponencialmente a partir de la colonización y se catapultó con los procesos de modernización y desplazamiento forzado de los pueblos de América Latina. Lugones (2008; 2012) y Segato (2011) concuerdan en que la estructuración de género se transformó con la colonia e implicó una superioridad del varón sobre la mujer en lugar de la integralidad entre lo femenino y masculino, lo que ha significado la exclusión de las mujeres indígenas que ha sido naturalizada situando a los hombres en condiciones de privilegio (Paiva, 2014). La dualidad presente en comunidades indígenas generó una valoración diferenciada y desigual entre géneros, que persisten y se reproducen en las estructuras y los cuerpos.

Esta diferenciación segrega y crea unos campos de oposición (fuerte y débil, grande y pequeño) que mantienen una relación de simetría entre lo femenino y lo masculino con una alternativa secundaria (dominado-dominador, activo-pasivo, arriba-abajo) que se inscriben en los cuerpos y la sexualidad, sometiendo a las mujeres a una cultura machista y violenta mientras se constriñe a los hombres bajo unas formas de masculinidad (Rosales, 2019).

Con este cambio en la forma de comprender lo dual, en la sociedad mestiza actual se presenta una dicotomía entre lo doméstico y lo público distinta a la cosmovisión indígena. El mundo público que incluye la política, la guerra y el trabajo (remunerado) y el mundo privado (hogar, familia) están claramente separados y se generan actividades de mayor o menor prestigio como lo menciona Moore (2009).

Las divisiones de género son un rasgo fundamental del sistema capitalista en el que las oportunidades de poder y ganancias son creadas por las relaciones de género. De esta manera, en la medida que las mujeres pierden algunos de sus roles productivos se acentúa la dicotomía doméstico-público y se agudiza la “estratificación de género” (Kottak, 2007) en el que los hombres suelen ser más activos en la esfera pública.

A partir de esta primera lectura basada en los estudios de otras autoras/es, se identifica que la noción de complementariedad entre los géneros es una noción vigente para la comunidad Wounaan en el discurso. Este elemento se aprecia en dos aspectos: el primero en la cosmogonía propia que señala el vínculo dual del hombre y la mujer desde la creación³² y, en segundo lugar, está el valor atribuido por los líderes y el resto de la comunidad sobre la importancia del trabajo complementario de hombres y mujeres. Sin embargo, en la práctica se hace visible una demarcación sexual de las labores que dan mayor prestigio y poder a los hombres.

Esto se incrementa en condiciones de desplazamiento porque las mujeres pierden funciones agrícolas, culturales y educativas que cumplían en el territorio de origen y se centran en lo doméstico. Por el contrario, la pérdida de labores tradicionales de los hombres como la agricultura y la construcción de viviendas no altera ni disminuye su prestigio, es

³² Según la historia de la creación, Maach Aai Pomaam es el padre mayor que se originó en una laguna que antes lo era todo y se movía como el mar. Formó la tierra y creó la luna y el sol. Sobre una playa del río Sábalo -Baaur Do Mo-, hoy llamado Baudó creó a su hijos, Ewandam.

Maach Aai Pomaam vivía en la Playa del Baudó con su hijo. Él, al crecer se sentía tan solo que un día le preguntó a su padre porque en la playa no había gente. De tanto insistirle, contestó que le iba a hacer gente siempre y cuando él se comprometiera a que nunca los iba a abandonar.

El Hijo tomó barro y vio que era fácil de moldear, por eso moldeó millares de muñecos semejantes a él. Luego fue a colocarlos en filas por toda la Playa del Baudó. Al día siguiente, Maach Aai Pomaam con su poder los convirtió en gente. Fue y vio que todas eran mujeres desnudas y no habían hombres. Entonces, Ewandam regresó y dijo al Padre que había mucha gente y no cabían en la playa. En la playa había un árbol que tenía un solo nudo en el tronco y con este todas las mujeres se satisfacían su sexo. Cuando Ewandam las vio dijo: así no está bueno Padre, hay que buscarles pareja. Maach Aai Pomaam mandó al hijo a cortar tallos de caña Agria y ponerlos de a uno en la vagina de cada mujer. Al día siguiente habían una gran cantidad de gente en la playa, la mitad eran mujeres y la otra mitad eran hombres (Camawa y Orewa, 2000).

reemplazado por el jornal que asegura un ingreso económico para la familia y por otro lado el cabildo como organización política continúa manteniéndose a cargo de varones.

En este sentido, se devela que parte del prestigio y poder de los varones Wounaan se expresa en dominar la dimensión económica, además del terreno político enunciado en el capítulo 3. La división sexual del trabajo Wounaan, como lo indica Connell (2015), ha cambiado debido a las condiciones temporales y geográficas de la comunidad, de allí surgen algunos interrogantes: ¿Cómo la sociedad capitalista influyó en la división sexual del trabajo? ¿cuáles fueron los arreglos de género que se presentaron para subsistir en el desplazamiento? Y ¿cómo se desarrollaron esas labores asignadas?. En los siguientes apartados de este capítulo se profundizan estos cuestionamientos.

5.2.Laborales realizadas por las mujeres

En el territorio de origen las mujeres tenían trabajo asignado en varios ejes de la vida. El primero era el campo doméstico, donde se hizo cargo de la crianza de los hijos y el sostenimiento del hogar, entendido como limpieza, alimentación y cuidado de la familia. El segundo ámbito fue la agricultura de subsistencia y la pesca, eran las encargadas del desyerbe cosecha y recolección junto a su compañero sentimental en la parcela familiar, y además pescaban juntos. También dedicaban algunas horas al tejido de canastos, elaboración de collares y preparación de pintura facial, como forma de transmisión cultural y como una entrada económica adicional para su hogar. El cuarto elemento era el trabajo comunitario, donde algunas de ellas ejercieron como docentes en la escuela, enseñando ritos, danzas e idioma propio; también se desempeñaron como parteras y yerbateras.

Estos ejes de trabajo familiares y comunitarios que la mujer tenía a cargo eran amplios y no la circunscribían solamente al espacio doméstico. Además, tenía el apoyo en la crianza colectiva por parte de su familia extensa y de la comunidad, pues los/as niños/as podían estar por fuera de la casa bajo el cuidado de familiares y vecinos/as en su resguardo. Valdría la pena recordar aquí que las viviendas Wounaan se construyeron una al lado de la otra, sobre una hilera horizontal en frente del río, lo que asegura un espacio localizado de juego para los niños.

Ahora bien, con el desplazamiento a Yumbo estas actividades se han concentrado en la esfera doméstica debido a las condiciones geográficas, el desconocimiento del territorio y su dinámica y la fractura en el tejido social.

De esta manera, este análisis parte de la premisa de que a las mujeres se les ha asignado labores de menor prestigio en la comunidad Wounaan en Yumbo, pero no significa que estas tengan menos actividades a su cargo, incluso tienen una mayor carga en el ámbito doméstico, cultural y laboral lo que les implica dobles y triples jornadas. Estas labores se entrecruzan o superponen dependiendo de las condiciones particulares de cada una.

En esta medida, subrayo que las mujeres tienen mayor sobrecarga en labores domésticas en lo rururbano, característica que coincide con la base estructural del orden de género de la sociedad capitalista en la cual se encuentran. En los siguientes apartados de este capítulo se desarrolla con mayor profundidad estos planteamientos.

5.2.1. Trabajo doméstico y de cuidado. Un mundo femenino

El trabajo doméstico y de cuidado es asignado a las Wounaan desde su crianza y a partir del ejemplo de abuelas y madres, lo que crea unas destrezas diferenciales que no se estimulan en los hombres. Son las responsables de la preparación de alimentos, la limpieza del hogar y el lavado de ropa de la familia. En las entrevistas realizadas con los hombres, hay un reconocimiento del trabajo doméstico referido como “un trabajo duro” que tienen a su cargo las mujeres y que ellos acompañan como una labor ocasional. Así, se identifica una división taxativa de las tareas según el sexo.

EDORA: todas las familias, y ¿quién cocina más las mujeres o los hombres?

EDO: (risas) las mujeres, de vez en cuando nosotros hacemos oficio también

EDORA: ¿qué oficios hacen?

EDO: barrer, a veces lavo los platos, hay veces, porque uno llega cansado, hay que entender a las mujeres porque las mujeres también trabajan, trabajan duro porque ellas lavan ropa, cocinan, mejor dicho de la casa todo (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

Debido a la condición de desplazamiento, la preparación de los alimentos la realizan por familia nuclear dependiendo de sus ingresos económicos. Si bien es un asunto doméstico, la compra de alimentos es realizada en pareja porque requiere movilizarse en el municipio,

hacer transacciones económicas y hablar español, actividades que son asumidas por los hombres Wounaan.

Por su parte, el rol de cuidado y de transmisión identitaria de la etnia a los y las hijas es asignado culturalmente a las mujeres. En la comunidad Wounaan el cuidado de los niños pequeños está a cargo de las madres a través de una crianza individual y colectiva realizada en conjunto con las tías, primas y abuelas de la familia. Según Solano (2014) el rol de cuidado hacia los niños y niñas es la base de la división sexual del trabajo, porque los hombres pueden decidir no dedicarse al cuidado y resistirse al espacio privado, lo que les permite sostenerse en el espacio público que cuenta con mayor autonomía y prestigio.

La transmisión de la norma y la identidad cultural en los niños/as se produce a través del consejo y el ejemplo particularmente de la madre quien esta con sus hijos durante la mayor parte del día. Así, la mujer indígena es reconocida con saberes culturales y productivos para la pervivencia de la comunidad especialmente transmitidos en la crianza. Su rol es vital dado que se le considera la portadora y transmisora de los valores de su cultura, especialmente en el ámbito identitario, espiritual, de salud propia, educativo y ambiental, que reivindica su importancia y guía en la comunidad (Opiac, 2019; Rojas, 2016; Ulloa, 2007). Esta situación varía en el contexto urbano, donde las prácticas autóctonas disminuyen y en muchos casos se dejan de realizar.

Un ejemplo de ello es la desaparición de la medicina tradicional realizada por las parteras y las yerbateras en Yumbo debido a que se quedaron en los territorios chocoanos. Se reconoce que en estos últimos lugares hay espacios de participación más consolidados de/para las mujeres.

EDO: sí, allá sí hay líderes, claro, hay líderes espiritualistas, líderes que hablan de las cosas de dios, líderes de comunidad que son las que también toman el bastón y le dicen “esto es así, así” con sus experiencias, sí claro, allá sí hay de esas mujeres ...
(C. Chichiliano, comunicación personal, 7 de febrero 2021)

De esta manera, la mujer Wounaan se concentra en el ámbito doméstico y como parte de este, continúa desarrollando un rol más fuerte y solitario de transmisión cultural. Ahora esta labor se circunscribe a la familia, con un rol predominante de la mujer, quien asume el papel de la continuidad cultural en la zona rururabana a través del aprendizaje del idioma

propio, la afirmación de la identidad étnica, el aprendizaje de las labores según identidad de género, entre otros.

Respecto este rol doméstico, las mujeres de otros grupos étnicos han asumido el trabajo doméstico en casas familiares como salida a la situación económica en el desplazamiento. Para el caso de la comunidad Wounan, al menos una de ellas mencionó que trabajó durante un tiempo como empleada y otra buscó la posibilidad de hacerlo pero no lo logró, las demás mujeres en su gran mayoría dependen del ingreso de sus compañeros sentimentales. De esta manera, el rol doméstico se queda en el ámbito privado y no es usado como forma de obtener ingresos económicos.

5.2.2. El Tejido: forma de continuidad de la identidad cultural

El tejido en Werregue es una práctica ancestral del pueblo Wounaan que se sostiene por las mujeres e implica un trabajo colectivo basado en el parentesco y residencia cercana. Ellas dedicaban varias horas del día a tejer canastas y platos para la venta, pero debido al desplazamiento es difícil su continuidad porque tienen poco acceso a la fibra que se produce en la zona tropical del Valle y Chocó. En su lugar, han acogido el tejido en chaquira para realizar collares, aretes y pulseras que luego ponen a la venta en Yumbo como una forma de sobrevivencia.

Según las observaciones realizadas en Yumbo, el tejido -tanto de werregue como de chaquira- es una práctica colectiva en la que varias mujeres de la familia extensa se reúnen en el piso para tejer y dialogar en Woun meu sobre la forma del tejido, los hijos, sus familias, algún evento ocurrido en la comunidad, entre otros. Esta actividad mantiene la solidaridad comunitaria, la unidad, la confluencia de la palabra y la transmisión de conocimiento.

Cuando la fibra de werregue se acaba, las familias reúnen dinero para mandar a comprarlo a sus territorios de origen y enviarlos con otros parientes a Yumbo. Los costos son altos por los distintos transportes fluviales y terrestres que se pagan para el recorrido. Caso diferente fue cuando la comunidad Wounaan habitaba sus territorios a las orillas de los ríos, la fibra estaba disponible y el tejido era una práctica constante -pero no bajo presión- en las mujeres. Esto implica el cambio en los materiales del tejido y el aumento de la productividad con la chaquira.

La condición de desplazamiento crea una pérdida cultural del saber ancestral en las niñas y mujeres jóvenes quienes, debido a la falta de insumos, no tejen con regularidad ni cuentan con los recursos para aprender de sus madres y abuelas esta labor, lo que ocasiona una ruptura en la transmisión generacional de las labores del pueblo Wounaan.

La artesanía representa un ingreso económico complementario, pero no suficiente dentro de la familia porque las ventas no son continuas. Por lo tanto, el trabajo realizado por los hombres termina siendo el ingreso familiar más estable. Como se mencionó en el capítulo de relaciones de poder Wounaan, la venta de las chaquiras y el werregue en el ámbito público está a cargo de los hombres, quien habla fluidamente el español y tiene reuniones y actividades con personas que pueden comprarlas. Esto le quita a las mujeres Wounaan la relación con la transacción económica, distinto a mujeres de otras etnias indígenas que tienen un rol destacado, no solo en la elaboración sino también en la venta de artesanías en el mercado.

El dinero obtenido del werregue se divide entre gastos del hogar y el uso directo de las mujeres que son quienes lo hacen. Esto marca un aspecto importante para impulsar ingresos económicos propios, sin embargo, el tiempo de trabajo invertido es prolongado (más de 6 horas diarias) y cuando tienen pedidos trabajan durante todo el día -incluida parte de la noche- hasta terminar el tejido, por lo que el valor no se corresponde con el esfuerzo. Algunas de ellas mencionan que ni siquiera incluyen la mano de obra porque gran parte del dinero se va en la compra de insumos para el tejido.

EDORA: ¿ese dinero en qué lo invertían?

EDO: pues el dinero como es de ella, mitad comida, mitad para ella, para que compre su ropita (R. Meza, comunicación personal, 24 de enero 2021)

En este sentido, un asunto clave para tener en cuenta es que el trabajo femenino remunerado no constituye una fuente de liberación para las mujeres indígenas, pues la incursión femenina en los ámbitos económicos extra-domésticos supone mayores desventajas en el seno del grupo doméstico donde padecen una doble explotación (Carrasco & Theda (2014).

Con esto se aprecia que la labor de las artesanas es constante y poco reconocida en términos económicos a pesar de la riqueza cultural y la continuidad de la identidad étnica. El

tejido es practicado ancestralmente mientras las mujeres desarrollan otras tareas, lo que no significa que sea un ejercicio sencillo o menor. Frente a esta sobrevaloración del trabajo hecho por las mujeres, Cumes (2012) refiere que cotidianamente no se ve a las mujeres como sujetas pensantes sino como hacedoras “por naturaleza” del trabajo manual “no calificado”.

De esta manera, se distingue un cambio en la forma de producción del tejido, que pasa de la continuidad de una práctica cultural realizada en tiempos específicos a una práctica basada en la producción para la venta en Yumbo, con largas jornadas durante el día en paralelo con las tareas de cuidado. Las dinámicas económicas cambiaron en el desplazamiento, esto implica que mujeres y hombres asuman esta forma de trabajo capitalista caracterizada por la producción continua que se distancia a las actividades anteriores basadas en una economía de subsistencia, donde se cultivaba y se producía lo necesario para satisfacer las necesidades de la familia.

Lo paradójico del trabajo de las mujeres es que no se valora lo suficiente en el sostenimiento económico de la familia, se asumen como parte del ámbito doméstico y son entendidas como un mandato de género que no es modificable en el tiempo presente. Uno de los factores asociados con esta infravaloración es el desconocimiento de las labores que realizan en la casa, la superposición de tareas y el tiempo que invierten, por lo que verlas en el hogar sin tener que trabajar por afuera, en la mayoría de los casos, es dado como una ventaja.

Sin embargo, la permanencia en la casa resta libertad y autonomía a las mujeres que antes iban a la parcela y dedicaban su tiempo a actividades comunitarias. Ahora la sobrecarga de tareas se asume de forma solitaria con poca ayuda de la familia extensa, afectando sus tiempos de descanso.

5.2.3. Jornal. Trabajo de explotación agrícola

Una parte de las mujeres encontró trabajo como jornaleras en los cultivos extensivos de algodón y ají ubicados en el corregimiento de San Marcos en Yumbo.

Según las entrevistas desarrolladas, laboran mujeres mayores que se dedican a esta práctica porque no cuentan con el apoyo de una pareja o es mínima la ayuda de sus familiares y no alcanza para una entrada económica básica. Por su parte, las mujeres adultas en edad productiva trabajan junto con sus esposos para tener un ingreso económico más alto, esto es

posible porque los hijos/as están en edad escolar y cuando salen de la institución educativa, las demás mujeres de la familia mantienen una crianza colectiva que apoya mientras la mujer está trabajando.

Las jornadas de trabajo eran largas y mal pagas. Sus horarios eran de lunes a sábado desde las 6 de la mañana hasta las 4 de la tarde. La remuneración era por destajo, según los kilos que la mujer alcanzara a recoger durante la jornada. El pago era diario o semanal pero no contaban con ninguna prestación en salud o pensión por su servicio. En este caso, la condición de explotación es continua y se aplica a todas las personas que trabajan en los cultivos.

Eda: bueno, bien pues siempre uno trabajaba ahí coge ají

Eda: si, duro, llevaba sol, con eso siempre nosotros comprábamos su arroz, sus cositas nosotros también comprábamos

Eda: si, de viernes hasta el sábado, otra semana también hasta el sábado (N.

Chocho, comunicación personal, 21 de marzo 2019)

En las entrevistas se menciona que el trabajo de recoger la cosecha en los cultivos extensivos era un trabajo de agilidad porque lo que dependía de la destreza de cada persona, indistinto de si era mujer u hombre. Donde sí hubo una diferenciación según género, fue en las labores de limpieza y cuidado de tierra que estaba a cargo solo de los hombres.

Debido al cambio de las condiciones económicas de las familias, las mujeres se enfrentan a la necesidad de obtener ingresos por lo que toman la decisión de “coger ají” y se dedican exclusivamente a ello por el agotamiento físico que implica.

Eda: entonces como ya no tiene pa’ artesanías se va a joder con el ají, en el ahí pues cogen 6 kilos, 8 kilos, así (N. Chocho, comunicación personal, 21 de marzo 2019).

Edora: ¿Fue a coger ají?

Eda: Si, estuvimo’ de mañanita, si, hoy, esta señora también andábamos (señala a Paola), estoy ardiendo mis manos, pa’ poder come’, esta semana pa’ pode comprar su arroz, no tenemos nada de comida, por eso nosotros siempre coger ají, de ahí compramos la comida y poquito, apenas sacamos...todo’ lo días sacamos apenas \$12.000 no ma’, \$12.000 el kilo de ají lo pagan así, el tarrito (N. Chocho,

comunicación personal, 21 de marzo 2019).

En este sentido, Federici (2010) reconoce la reducción de la condición de las mujeres a no-trabajadoras debido a la especialización de las tareas profundizadas en el sistema capitalista, en la que las mujeres tienen una menor posición social y realizan tareas de cuidado que no tienen que hacer los varones. Bajo esta condición de no-trabajadora se amplía el trabajo no pago para las mujeres tras la idea de que no se encuentran en trabajo agrícola e industrial y en el caso en que lo hagan, sus condiciones biológicas no les permiten el mismo nivel de producción que los varones.

Las mujeres Wounaan son bastante productivas, durante el día están realizando algún tipo de labor, sea preparando los alimentos, cuidando a los hijos o tejiendo o cultivando. Tienen un rol cuidador, pero además son educadoras, parteras y continúan las tradiciones. Estos roles de prestigio hacia la comunidad en el municipio de Yumbo ya no se encuentran con la misma fuerza y delimitación, por lo que las actividades femeninas se han desvalorado a pesar de que tienen más horas de trabajo en el día.

5.2.4. Cambios en las labores de las mujeres Wounaan

El desplazamiento al municipio de Yumbo provocó cambios en las actividades que hacían las mujeres Wounaan en sus resguardos en Chocó. Anteriormente se dedicaban a la limpieza y la preparación de piezas de cacería, pesca y alimentos en general; transportaban las cosechas de plátano desde las parcelas hasta la vivienda; cultivaban caña, plátano y papachina; pescaban con la mano, el guanuco o con pequeñas redes y también participaban en la elaboración de canastos, de la cerámica y el vestido femenino. Algunas de estas actividades se mantienen pero quizás la más enraizada actualmente es la crianza y la formación de sus hijos (Ministerio de Cultura, 2010).

En Yumbo, las familias que llegaron a una vivienda en el corregimiento de San Marcos no tuvieron los medios económicos para sostener sus propios cultivos que implicaban la compra de semillas, fertilizantes, agua y cuidado continuo. En esta medida, la división sexual del trabajo se volvió más taxativa, las mujeres se quedaron en el hogar en su labor del cuidado mientras los hombres salen a buscar un sustento económico en las fincas cercanas.

Eda: “Nosotros, cultura, somos pa trabajar con los hombres, sembrar colinos, sembrar

papachina, nosotros sembrábamos callosale (sic) y a roza'caña, si está ahí se deja en la casa y uno se cuida al otro, grande se deja a cuida.

Edora: ¿ustedes las mujeres ayudan a los hombres a trabajar?

Eda: Si, ayuda a los hombres a trabajar, a roza'caña pa' hacer miel, nosotros no se veía el azúcar ni la panela, nosotros que hacemos panela y hace miel, y hace viche

Edora: ¿hacían allá en chocó?

Eda: Si, en chocó.

Edora: Y acá, ¿qué hacen?

Eda: De a donde caña, de a donde colinos, de donde papachina que voy a arranca', no no tenemos nada, no más así la casita" (N. Chocho, comunicación personal, 21 de marzo 2019).

La anterior cita da cuenta de la opinión de una mujer mayor sobre el cambio de labores femeninas, donde se les ha sustraído del trabajo agrícola y las múltiples tareas que realizaban antes. Incluso plantea que en su cultura las mujeres trabajan junto a los hombres y ahora no pueden hacerlo por las condiciones materiales en las que se encuentran en el desplazamiento. Según las entrevistadas, algunas de sus madres que aún viven en territorios en Chocó siguen trabajando alrededor de las artesanías y la agricultura familiar.

Edora: ¿y tu mamá?

Eda: le gusta rozar caña, ella hace artesanías, hace con werregue

Edora: ¿también hace chaquiras o werregue?

Eda: werregue, canasta también y también se dedica a la agricultura (U, Moña, comunicación personal, 21 de julio de 2021)

A nivel generacional los cambios son más notorios, las mujeres mayores realizaban otro tipo de labores que las niñas y jóvenes que nacieron y crecieron en el desplazamiento no conocen y no han aprendido, tal es el caso de la agricultura, la pesca y el manejo de las canoas. El tejido en werregue también es una labor que realizan las mujeres mayores y adultas, mientras que las niñas se dedican al estudio y tienen poca relación con el tejido no solo por la dificultad de conseguir la fibra sino por los cambios en las condiciones de vida y sus actividades cotidianas.

El cambio más fuerte con el desplazamiento forzado es la disminución del bienestar material, espiritual y emocional de las mujeres Wounaan. Según manifiestan, sufren la

pauperización de la vida, la falta de trabajo y, por ende, la dificultad para la alimentación y la vivienda, aspectos que en sus territorios tenían mínimamente asegurados.

Eda: Acá uno come donde uno no podía comer, allá uno comía donde uno va a pescar, va pa' casería, val monte y traía la comida sin plata uno conseguía la comida, pero acá toca trabajar, conseguir comida, sino trabaja no come, en cambio allá usted tiene su territorio pues allá siembra todo yuca, plátano, caña, dulce, consigue no compra, acá no. Todo es comprar, entonces eso es para recuperar, es difícil (N. Chocho, comunicación personal, 21 de marzo 2019).

En este sentido, Ulloa (2007) resalta cómo los procesos históricos de articulación con las sociedades nacionales y visiones no indígenas han transformado la situación de hombres y mujeres en lo económico, político y sociocultural, lo que conllevó a la generación de desigualdades y exclusiones al interior de las comunidades.

5.3.Labores realizadas por los varones Wounaan

En el territorio chocoano, los hombres Wounaan establecieron unas labores predominantes en cuatro ámbitos de la vida pública. El primero estuvo relacionado con la agricultura de subsistencia y la pesca como parte de la economía familiar, que fue posible porque existía un territorio común y un río alrededor. El segundo se ocupó de la construcción de viviendas propias hechas de madera y paja. El tercer ámbito de acción estuvo centrado en la representación política en el cabildo desde el cual se establecieron posiciones de poder en la comunidad. Y el último ámbito espiritual, fue la medicina propia a través de la acción del Benkhun y el pildecero.

Después del proceso de desterritorialización y el consecuente desplazamiento al municipio de Yumbo, varios de estos roles se restringieron y se dejaron de realizar bajo las condiciones rururbanas. Al igual que el trabajo de las mujeres, las labores de los hombres Wounaan se han transformado asumiendo nuevas tareas que les permitan tener ingresos económicos para satisfacer las necesidades familiares.

Relacionado con esto, según la IWGIA y la OIT (2021) en un estudio realizado con comunidades indígenas a nivel mundial, las razones de la disminución de las ocupaciones tradicionales incluyen la deforestación, la falta de acceso de tierra y recursos, la apropiación

de tierra y la influencia de la economía globalizada en los mercados locales.

Ahora bien, el tipo de labor varía dependiendo del lugar geográfico (rural/urbano) donde se encuentren. Por ejemplo, quienes estuvieron en la zona urbana de Yumbo se dedicaron a la construcción, pintura y arreglo de viviendas, mientras que en la zona rural consiguieron empleo como jornaleros y trabajadores de finca, todo esto en paralelo a la ocupación de cargos políticos.

El siguiente análisis plantea la continuidad del prestigio de los varones que todavía participan de espacios políticos y sostienen la economía familiar, pero bajo unas condiciones de explotación y bajos ingresos en una economía capitalista, donde venden su fuerza de trabajo en labores menos remunerados. Según Connell (2015) en la esfera económica que define el mundo de los hombres, el trabajo se realiza a cambio de dinero y la fuerza de trabajo se compra y se vende. En esta medida, se sostiene que el hombre tiene unas disposiciones de género que le permiten fortalecer el rol de poder sobre las mujeres en el ámbito productivo-reproductivo.

5.3.1. Trabajo agrícola. Masculinización de la práctica en el desplazamiento.

Como se mencionó anteriormente, la comunidad Wounaan en condición de desplazamiento no contaba con tierras propias ni insumos para cultivar, por lo que el trabajo agrícola que realizaron en Yumbo se dio bajo la figura del mayordomo³³ o jornalero. Según los entrevistados, eran contratados al día en las fincas aledañas de San Marcos para hacer la limpieza de la tierra y recoger la cosecha.

Otra modalidad de trabajo que se presentó fue el cuidado de fincas donde se les contrataba mensualmente para mantener la propiedad en buenas condiciones. Así mismo fueron trabajadores en cultivos extensivos de pago diario donde cosechaban ají, sandía, papaya, melones, algodón, entre otros.

EDORA: ¿cuáles son las actividades que más realizan?

EDOS: más que todo cosecha, fumigaciones de aguacate, echar herbicida, cosechar limones, aguacate, arrancar yuca, eso más que todo que hay en esa finca

EDORA: ¿trabajan hombres o también hay mujeres?

³³ Trabajador de finca que labora por días

EDOS: donde estoy trabajando todos somos hombres (N. Piraza, comunicación personal, 28 de febrero 2021)

Al igual que se planteó con las mujeres, las jornadas de trabajo para los hombres eran mal pagas y sumamente demandantes en tanto ocupaban a los trabajadores desde muy temprano (6:00am) hasta el final de la tarde. Se mantiene la remuneración por destajo según los kilos que recoja durante la jornada, pero este dinero no alcanza para cubrir sus necesidades básicas.

Para el caso del cuidado de fincas, permanecían toda la semana por fuera del hogar, volvían el domingo para encontrarse con la familia y descansar para la volver a iniciar semana.

EDO: es como administrar una finca uno mismo, a veces cuando no hay nada que hacer uno se va a sembrar palos para cercar, cuando hay mucho palo a recoger, abonar, fumigar, así

EDORA: allá vives en la semana

EDO: me da pa' la papita si (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

El trabajo agrícola es realizado por hombres jóvenes y adultos que tienen familias por las cuales responden económicamente e implica un cambio en la intensidad de trabajo que mantenían en Chocó. Se pasa de una economía de subsistencia a través del cultivo propio a un trabajo donde se vende la fuerza de su trabajo. En su gran mayoría, los hombres se dedican a trabajos donde su fuerza física es requerida, similar a las actividades que realizaban en Chocó, con el contraste que la comunidad Wounaan no cuenta con territorio propio en Yumbo, por lo que no cultivan, sino que son trabajadores agrícolas. Aquí se reconoce que la fuerza de trabajo invertida se cambia por dinero, lo que marca unas particularidades en la forma de ver la economía Wounaan.

Anteriormente, en el Chocó se usaba el cambio de mano y la minga como actividades colectivas que permitían que varias personas ayudaran mediante la fuerza de su trabajo a una familia o alguna actividad comunitaria. De esta manera, los cambios en la configuración del trabajo, transforman la dinámica de solidaridad y encuentro colectivo de los Wounaan y la circunscribe a procesos individuales y familiares que buscan el sostenimiento económico

propio tras el desplazamiento.

El trabajo agrícola tiene una valoración social alta debido al esfuerzo físico de los varones, el tiempo invertido y la capacidad de sostenimiento económico familiar que permite. El cambio está en la propiedad del territorio, ahora los hombres deben explotar la fuerza de su trabajo durante más horas, no solo para la subsistencia sino para la ganancia de quien los contrata. Lo interesante aquí es que, si bien la mujer Wounaan puede realizar trabajos agrícolas y de hecho lo hace, es percibida como un apoyo o un esfuerzo complementario, que no está dentro de los roles asociados a su identidad de género. Retomando a Connell (2018) el trabajo productivo es del mundo de los hombres, así las mujeres también lo hagan.

5.3.2. Construcción e industria: nuevas labores en lo urbano

Los Wounaan realizan actividades de construcción y pintura distintos a los realizados en Chocó, de ahí que se mencionen como trabajos modernos aunque estos sean variables y tengan poca estabilidad. Son contratados para realizar actividades por días o semanas que dura la construcción y vuelven a quedarse desempleados. Esta situación señala las dificultades que tienen los hombres indígenas para encontrar un trabajo estable y pago justo en contextos semi-urbanos y urbanos donde las labores no se corresponden con la experticia que traen del territorio del que se han desplazado.

Uno de los principales factores es que no tienen estudios técnicos o especializados que les permitan acceder a otro tipo de trabajo. Según cifras de la Alcaldía de Yumbo (2016), el 67% de los hogares Wounaan devengan menos de un salario mínimo, lo cual los ubica como pobres según la medición monetaria del DANE.

EDO: yo quería buscar trabajo en una empresa o algo, pero muy duro, porque uno sin estudio no vale nada porque, al menos, tiene que tener su bachiller para vender uno, en granero, así (B. Meza, comunicación personal, 14 de febrero 2021)

EDORA: en el mes, por ejemplo, ¿te llaman varias veces o es difícil?

EDO: difícil, cuando uno no tiene trabajo estable queda muy difícil porque en el momento aquí en Yumbo ellos tienen si trabajo estable, al día, pero así una semana, dos semanas pues. Hay por ejemplo semanas que no tenemos trabajo (R. Meza, comunicación personal, 24 de enero 2021)

Algunos hombres han conseguido trabajo en industrias en Yumbo o Cali. Son trabajos manuales a los que acceden con su certificación de bachillerato, con horarios demandantes y pago inestable. El trabajo no cuenta con ningún tipo de prestaciones, por lo que en caso de enfermedad o dificultades para asistir no se reconoce el pago del día.

Edo: la última venía pequeña, apenas cargando. Llegue y empecé a trabajar ahí, como yumbo tiene mucha finca en San Marcos, empecé a trabajar en cultivos sacando melón, maíz, lo que apareciera, después me fui a Cali a trabajar en una empresa por el cementerio central, a una empresa de hielo (N. Chirivico, comunicación personal, 6 de julio 2021).

Ahora bien, es importante dejar claro que estas nuevas labores no asumen al Wounaan como obrero o trabajador asalariado porque no suscriben un salario. Las categorías que describen su trabajo son más inestables y se corresponden con el panorama actual colombiano, donde gran parte de la población trabaja informalmente. Esto imprime unas particularidades como la falta de seguridad social y riesgos laborales, entre otros aspectos de ley que las empresas deberían satisfacer y no logran por la baja estabilidad que presentan. En este sentido, los Wounaan tienen una sobre valoración interna en su familia, pero hacia afuera las labores que realizan son básicas y mal pagadas.

Este panorama de reconfiguración del trabajo es totalmente ajeno a las dinámicas Wounaan, quienes se caracterizan por el trabajo agrícola y de fuerza, destrezas diferenciales que se han adquirido en la crianza y se ha profundizado en el desarrollo de la vida dentro de la comunidad Wounaan.

5.3.3. Representación política en el cabildo: una labor que permanece en lo urbano

El liderazgo político expresado en el cabildo está sostenido sobre los hombres Wounaan de la comunidad. Es un trabajo que requiere constancia y tiempo para participar de los espacios organizativos y no tiene una retribución económica visible, pero le brinda una condición de prestigio a quienes hacen parte de la estructura organizativa.

Sin embargo, en este caso, toda la dedicación al cargo político le resta espacio y tiempo para asumir trabajos informales que pueden realizar los varones. Según los entrevistados, se afectan las entradas económicas que puedan tener en el mes porque no

asisten al trabajo. Como se mencionó antes, debido a la inestabilidad de su labor, no les pagan por el día no laborado y/o cuando faltan varios días no los vuelven a contactar.

Este liderazgo logra sostener un diálogo hacia afuera con las personas externas a la comunidad, con la institucionalidad local y nacional en el marco de programas estatales de atención a población indígena y también como víctimas del conflicto armado. Lo anterior trae como consecuencia que los liderazgos masculinos sean quienes desarrollen una interacción fluida con los/as funcionarios/as desde el idioma español, fortalezcan sus capacidades de diálogo, negociación y de incidencia política. Así mismo, el poder participar de estos espacios de política pública favorece que accedan a trabajos con la organización regional indígena y logren contrataciones cortas con la institucionalidad para impulsar actividades con su comunidad lo que favorece sus ingresos propios.

En este sentido, la representación política es una actividad valorada por el poder que implica hacia las decisiones internas de la comunidad y no por sus ingresos económicos. La comunidad establecida en Yumbo no cuenta con recursos de transferencias del Estado. Esta posibilidad la tienen solo los grupos étnicos que poseen un territorio delimitado a través de la figura del resguardo.

5.3.4. Cambios en las labores de los hombres

Las labores de los hombres se han modificado debido al desplazamiento forzado. En el Chocó, los Wounaan se dedicaban a la tumba del monte, la construcción de las viviendas, la preparación de colinos de plátano para la siembra, la cacería, la pesca con lente y chuzo o con anzuelo, la talla de madera y las transacciones comerciales (Ministerio de Cultura, 2010).

Edo: yo allá trabajaba sacando canoas, labraba y cogía pescado, de todo, sembrando

Edora: ¿usted sabe hacer casas en madera?

Edo: si, yo hago casas en madera

Edora: ¿ustedes aprendían a hacer eso en chocó?

Edo: yo aprendí tejar, todo, yo en eso trabajaba, me gustaba, vivía (P. Chichiliano, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Todos estos conocimientos de las prácticas culturales de los hombres Wounaan relacionados con la construcción de viviendas, la pesca y la cacería han disminuido y muchos

de los jóvenes que nacieron y crecieron en la zona urbana de Yumbo no alcanzaron a formarse en esta práctica, porque deben unirse al trabajo asalariado tan pronto terminan sus estudios o incluso los dejan inconclusos para apoyar los ingresos de sus familias.

La agricultura de subsistencia no es posible sostenerla en las condiciones actuales a falta de tierra del cultivar, lo que ocasiona que los hombres se encuentren todo el día e incluso semanas por fuera de su vivienda. Esto marca una diferencia con las formas de vida propia Wounaan en donde el trabajo es visto desde la economía de subsistencia; salen temprano a trabajar en el monte y después del mediodía ya se encuentran de nuevo en su vivienda descansando y compartiendo tiempo comunitario y/o familiar. En la urbe se ven en la necesidad de cambiar sus tiempos y trabajar jornadas largas para subsistir.

Edo: allá en chocó era distinto, usted descansaba, salía del trabajo y descansaba, era un río, se iba a pescar, pego unos barbudos, y por el día hace su trasmallo en la orilla, ya con la marea sube y ahí queda, uno rebusca allá, en cambio ya en el pueblo, aquí estamos dando duro, por pescaditos, por caldo, donde busca uno (P. Chichiliano, comunicación personal, 4 de julio 2021)

Por otra parte, llama la atención que la participación de los hombres en los oficios domésticos y el cuidado sea baja, pero sobresalen dos excepciones a esta norma de género.

La primera es cuando los niños son pequeños, en estas edades se les permite realizar algunas tareas domésticas (limpieza, barrer, cuidado de hermanos menores) por encargo de sus madres, pero no se mantienen cuando estos crecen. Y la segunda excepción se da debido al desplazamiento forzado, donde algunos hombres jóvenes (14-17 años) realizaron labores de cuidado como preparación de alimentos, lavar ropa y limpieza de la vivienda para responder al jefe de la familia y padre, porque no había una figura femenina en la vivienda. Esto da cuenta de que las normas de género según identidad de género se van haciendo menos flexibles con la edad de especialmente en los hombres.

5.4.Cambios y continuidades en el trabajo productivo y reproductivo de la comunidad Wounaan tras el desplazamiento

Este capítulo permitió resaltar que existen unas disposiciones de género frente a lo productivo y lo reproductivo que terminan definiendo las formas de relacionamiento en el

trabajo. Existe un valor asociado a lo productivo/mundo de los hombres distinto a la reproducción/mundo de las mujeres (Connell, 2018), donde se ve a esta última como una labor asociada con los mandatos del cuerpo, mientras que lo productivo es valorado como el cumplimiento de labores bajo el desplazamiento. Así, la relación productivo-reproductivo es el eje articulador de la economía y el sostenimiento de la vida Wounaan, que ha tenido cambios, pero permanece un sustrato propio de las dinámicas Wounaan a pesar del desplazamiento.

Las condiciones de trabajo en el municipio de Yumbo concentraron la división sexual del trabajo que tenían los hombres y las mujeres en la comunidad Wounaan en el Chocó. Para el caso de las mujeres, se identificó que las disposiciones de género se han centralizado más al terreno doméstico, lo que obedece al factor de desplazamiento pero también a la necesidad de mantener a las mujeres Wounaan resguardadas del “peligro y la hostilidad” que supone el territorio en Yumbo y que detiene la salida libre al ámbito público. Ellas son bastión fundamental de la identidad cultural, si asumen más responsabilidades por fuera del hogar se fractura el proceso identitario y no habría quien cumpla esas normas de género asociadas con lo femenino, con lo cual se desorganiza la estructura familiar que es pieza clave ahora que lo comunitario pierde la relevancia que tenía en los territorios de origen.

Las mujeres continuaron el tejido de Werregue del cual obtenían ingresos, pero fueron mínimos en comparación con los gastos familiares. Los collares y pulseras vendidos en el mes alcanzaban para la compra de insumos (chaquiras, fibras) y algunos elementos de la canasta básica diarios, pero no mantenían un ingreso estable mensual.

El trabajo informal en algunas mujeres no rompe con la función totalizadora de la madre en la comunidad Wounaan relacionada con la sumisión y el sacrificio. Las mujeres se ven expuestas a la sobreexplotación de tareas asociadas al hogar y al trabajo pago, manteniendo su imagen del deber en la familia. Bajo esta idea, Connell (2018) plantea que en la esfera doméstica, el trabajo se realiza por amor o responsabilidad mutua por lo que la lógica que prevalece es la del regalo-intercambio, muy distinta a la esfera pública-económica que prioriza el dinero.

Así pues, se señala que las mujeres Wounaan desplazadas tienen mayores condiciones de subordinación que en sus territorios de origen, por cuatro razones especialmente: 1) hay una ruptura con la familia extensa que es un apoyo para la crianza colectiva por lo que

absorben toda la responsabilidad familiar; 2) la desterritorialización ha hecho que las mujeres que antes tenían la agricultura de subsistencia con alimentos básicos, ahora tengan que quedarse en la casa porque no hay tierra para cultivar; 3) se concentra el cuidado de los hijos, de sus esposos y del hogar y 4) el tejido es usado como un medio de subsistencia económica y no como transmisión de la identidad cultural.

Por su parte, se menciona que las normas de género se van haciendo menos flexibles con la edad de los hombres. En la adultez, estas disposiciones de género están arraigadas al cuerpo y pensamiento de las personas por lo que difícilmente quieren y pueden asumir labores relacionadas con el género opuesto. Así, las disposiciones de género de los hombres Wounaan se relacionan con el ámbito público, político y económico.

Ahora bien, retomando varios de los cambios mencionados en este capítulo, se destaca que la comunidad Wounaan pasa de una economía propia de subsistencia basada en el intercambio, a una economía de mercado que tiene como principio la acumulación. A partir de allí han tenido que asumir, tanto hombres como mujeres, estrategias de sostenibilidad en Yumbo que les han implicado la explotación de sus labores. Este orden de producción apela al valor del individualismo, contrario a la idea Wounaan de la unión y la solidaridad en el trabajo.

La economía informal y las condiciones laborales precarias, fueron continuas en las características del acceso al trabajo. La discriminación estuvo marcada por salarios bajos, condiciones de trabajo deficientes y falta de articulación institucional del municipio receptor de desplazamiento, para asegurar el goce efectivo de los derechos del pueblo Wounaan. Según las estimaciones de la OIT (2019), los hombres y las mujeres indígenas tienen casi tres veces más probabilidades de encontrarse en situación de extrema pobreza que las personas no indígenas.

Partiendo de esto, se reconoce que las condiciones de precarización e informalidad económica que vive la comunidad Wounaan desplazada influyen de forma determinante en los cambios en la estructura familiar y comunitaria. En este sentido las normas de género correspondientes al modelo proveedor/ama de casa ubicadas en el mundo público/privado, se mantienen y se refuerzan en la dinámica rururbana marcada en el municipio de Yumbo.

Conclusiones

En estas conclusiones me propongo responder a la pregunta de investigación sobre los cambios y permanencias del orden de género en la comunidad Wounaan desplazada en Yumbo, partiendo de la intersección de las tres categorías de análisis trabajadas en el estudio (relaciones de poder, sexualidad y producción/reproducción). Como menciona Connell y Pearce (2018) las diferentes dimensiones de género se entretajan constantemente condicionándose las unas a las otras.

Lo primero a plantear es que la comunidad indígena generó un ordenamiento de género jerárquico y androcéntrico en Yumbo, debido a las condiciones de desterritorialización y desplazamiento forzado. Asumió las prácticas y relaciones de género predominantes en la vida urbana, pasando de una economía de subsistencia en el Chocó a una de producción capitalista que cambió la organización familiar y comunitaria sostenida en la comunidad, como se explicó en el capítulo quinto. Se modificaron ideas, prácticas y labores asignadas según identidades de género binarias que influyeron en el orden social, económico, político y cultural de la comunidad.

Bajo este ordenamiento de género se mantiene la estructura patriarcal donde el hombre detenta el poder y la autoridad en los principales aspectos de la vida Wounaan. Esto no quiere decir que las mujeres tienen un lugar secundario, por el contrario, son un eje fundamental para que el orden se mantenga a pesar de su propio dinamismo. Ellas sostienen un poder implícito (Varcacel, 1997) o una influencia en determinados aspectos de la vida (como el familiar) pero esta no logra modificar las posiciones de poder.

Para Connell (2015) el orden de género es dinámico, de ahí que en el análisis sean visibles cambios concretos en el relacionamiento de hombres y mujeres respecto a aspectos como el manejo del idioma (Woun Meun y español), el acceso a la educación y el ejercicio de la salud sexual y reproductiva. Sin embargo, el cambio en el orden de género se inicia en un sector concreto de la sociedad y tiene un tiempo considerable para impregnar a otros sectores, por lo que este ordenamiento Wounaan tiende a permanecer.

Estos planteamientos se sustentan en el trabajo de campo realizado durante la temporalidad planteada (2000-2021). Se tendría que hacer un seguimiento durante los próximos años para indagar si estos elementos externos e internos (educación, salud, idioma)

irrumper en la estructura modificando las disposiciones de género (Connell, 2018) a través de las prácticas culturales y formas de organización social, hasta provocar ajustes en el ordenamiento de género. Indudablemente será un insumo para iniciar nuevas investigaciones en el tema teniendo en cuenta los cambios generacionales, sociales y económicos de la comunidad.

La investigación tuvo en cuenta la dimensión generacional para reconocer los distintos procesos de asimilación cultural que tuvieron los mayores/as, los adultos/as y los jóvenes con el desplazamiento, y que por supuesto, hacen más evidentes los cambios y las continuidades en el orden de género Wounaan. Lo primero a mencionar es la superposición entre distintas cotidianidades según el criterio de edad, por lo que algunas personas son más propensas al cambio y otras a la permanencia. Se hace visible que los y las mayores tienen una identidad cultural anclada a su territorio en el Chocó con pautas de relacionamiento sumidas al ámbito rural y el proceso comunitario. Los y las adultas ya han permanecido largo tiempo en Yumbo lo que supone unos procesos de asimilación más claros relacionados con el trabajo, la salud y el idioma, mientras que la población joven ha vivido una parte importante de su vida en Yumbo o en procesos de migración más amplios (en Buenaventura, Santander de Quilichao, Bogotá) lo que los dota de formas distintas de concebir el mundo y la comunidad indígena.

Partiendo de estas acotaciones, uno de los cambios promovidos por el desplazamiento fue el uso del idioma español de forma más recurrente y generalizada en Yumbo. Esto trajo como consecuencia la centralización de las discusiones y acuerdos en manos de los hombres, quienes concentraron las relaciones productivas y políticas. Este cambio va más allá de que las mujeres no manejen el español porque se encuentran mayoritariamente en el ámbito doméstico, se trata de una disposición de género (Connell, 2018) y una autocensura para no cruzar los roles de hombres y mujeres. Puesto en estos términos, en el capítulo tres se sostiene que las mujeres son limitadas en su ejercicio político y económico pero promueven el sostenimiento de esa organización al no tener mayores resistencias a este determinante.

Otro factor de resistencia se ubica en el cambio de concepción de las familias respecto a la educación. La juventud tiene la posibilidad de aumentar su nivel educativo, terminar su bachillerato y continuar la educación técnica y/o universitaria, lo que puede decantarse en una oportunidad que permita a las mujeres ganar autonomía y capacidad de decisión al

interior de la comunidad, sin embargo no se presenta como un factor de transformación a corto plazo.

Las jóvenes asumen la educación formal como una posibilidad de mejorar sus condiciones de vida y las familias apoyan la idea de mejorar los niveles de escolaridad en niños y niñas, pero los índices para ambos siguen siendo bajos. Entonces ¿qué sucede? Esta idea entra en confrontación cultural con la constitución de familia Wounaan a temprana edad y los roles de género consolidados donde lo femenino está asociado a la maternidad y lo masculino a proveer.

En el capítulo tres se identificó el lugar prominente que adquiere la familia nuclear Wounaan que obliga a las mujeres a perder lugares de prestigio y autoridad social, y a asumir presiones como la sobrecarga de labores y el sostenimiento del hogar en un contexto rururbano. En Chocó las mujeres tenían un apoyo en la crianza colectiva soportado en la cercanía de viviendas entre la familia extensa, lo que facilitaba realizar diversas tareas y tener la facilidad para llevarlas a cabo. En Yumbo este apoyo no es tan fuerte por las mismas condiciones de desplazamiento, por lo que las mujeres deben enfocarse en unas tareas abandonando otras. Una de ellas es el desescalamiento de su rol comunitario, donde realizaba un trabajo espiritual, educativo-pedagógico y de medicina ancestral que ampliaba su ejercicio en Chocó.

A pesar de que la familia nuclear cobra una mayor relevancia, el trabajo de las mujeres no tiene el mismo nivel de importancia y visibilidad que tienen los hombres en el ámbito del gobierno propio. Son los roles económicos y políticos volcados hacia lo público los que se legitiman con mayor fuerza. De esta manera, la estructura organizativa del cabildo está liderada por los hombres y se reproduce según la línea de parentesco patriarcal.

Esta es una continuidad visible en la investigación, la organización política de la comunidad está centrada en los varones. La conformación de un nuevo cabildo (en su condición de víctimas del conflicto armado) bien podría haber tenido una mayor participación femenina como condición distintiva a los territorios de origen, pero la participación en los círculos de poder político Wounaan se mantuvo similar. Lo particular es que las mujeres no disputan ni critican la autoridad política de los hombres.

La mujer resguarda la identidad cultural y mantiene el encuentro con la ancestralidad, asunto vital para las comunidades indígenas. Por supuesto que es este arreglo de género

(Wills, 2011) el que permite sostener la tradición que recae en las mujeres, quienes son las principales transmisoras de la cultura a través de la crianza a los hijos e hijas. Los varones Wounaan no son ajenos a este arreglo, rescatan el papel de la mujer para el sostenimiento cultural de las familias y comunidades reafirmando su rol dentro de la estructura social.

No hay que perder de vista que estos arreglos son históricos y por ende se expresan en las costumbres y prácticas diarias, pero terminan percibiéndose como naturales e inmutables. En este sentido, existen cambios en la posición que ocupa la mujer respecto a la educación, el empleo y la salud pero son aspectos muy controlados que no aparecen en la narrativa de la comunidad y más bien se continúa limitando a la relación público/doméstico.

La investigación permite resaltar que las relaciones de poder a favor de los hombres no hacen parte de un sustrato originario/ancestral, más bien se sitúan como parte del legado del sistema colonial en los pueblos andinos. El colonialismo insertó patrones de género (Connell y Pearce, 2018) en las comunidades indígenas que se profundizaron en la república, permanecen hasta la actualidad y se esconden bajo el manto de las prácticas tradicionales. Esto se logra visibilizar por el choque entre la cosmogonía propia y las prácticas cotidianas de relacionamiento Wounaan, donde cada persona de la comunidad tiene unas labores asignadas que en su conjunto permiten el sostenimiento de la vida.

Esta es una discusión bastante interesante que arroja el trabajo de campo. Se mantiene una división en el ejercicio de las labores realizadas por hombres y mujeres Wounaan, al mismo tiempo hay una explicación de la importancia de la labor de las mujeres como fuente de transmisión cultural, pero se dejan de lado en las decisiones políticas y económicas dotadas de mayor poder en el sistema social Wounaan. Incluso es el hombre, el gobernador, como figura máxima de la estructura organizativa quien tiene la interlocución entre la comunidad y el exterior. De ahí que se afirme un ordenamiento de género que establece posiciones de dominación y concentración del poder en la figura masculina.

El trabajo productivo y reproductivo cambió en la comunidad Wounaan debido a la condición de desplazamiento forzado en Yumbo. Este lugar de integralidad entre lo femenino y masculino que podía mantenerse de alguna forma en el Chocó, se fracturó por la segregación taxativa de tareas propia del sistema capitalista. En este universo, el mercado de trabajo sigue siendo un mundo masculinizado en el que el poder está en manos de los hombres.

Estos últimos transformaron la agricultura de subsistencia a una actividad de jornaleo y trabajo informal en Yumbo, mientras que las mujeres ahora se limitan al espacio doméstico.

El valor social atribuido al trabajo es preponderantemente para los hombres en tanto sostienen económicamente a la familia y continúan con un rol de representatividad en la estructura del cabildo. Las mujeres, por su parte, pierden sus trabajos de mayor valor social (espiritualidad, educación, cultura) por lo que se presenta una dicotomía entre lo doméstico y lo público. Al igual que Grau y Navas (2018), sostengo que el trabajo remunerado en las condiciones de desplazamiento aumenta la dependencia de la mujer respecto al hombre, minando los sistemas tradicionales en los que la mujer ejercía un cierto control sobre la producción y la economía familiar.

Bajo esta relación trabajo productivo-reproductivo propuesta en el capítulo 5, se visibiliza una presión en el cumplimiento de los roles según género. Por un lado las mujeres limitan sus roles comunitarios y por otro, los hombres adquieren todo el peso de la responsabilidad económica familiar, por cuanto el que no tengan una contraprestación salarial estable aumenta la precariedad de todo el grupo familiar.

El control del poder en la figura masculina también está asociado con la sexualidad a través de la capacidad reproductiva de las mujeres. A pesar de los cambios en la conformación consensuada de pareja y el control de la natalidad, la sexualidad sigue siendo una fuente de placer y cuidado para los hombres, incluso donde pueden “descargar” sus responsabilidades. Mientras que para las mujeres existe una relación sexualidad-reproducción que organiza su vida sexual en función de esta labor.

De esta manera, es clara la lógica heterosexual en la comunidad Wounaan. Se presenta un binarismo en la división sexual del trabajo y en las formas de sexualidad centradas en la reproducción y las relaciones heterosexuales que caracterizan el modelo capitalista y moderno.

El análisis también permite concluir que la forma en cómo se concibe la corporalidad de las mujeres indígenas incide en las formas de violencia que se ejercen contra ellas. No es un cuerpo para *sí* sino para otro, otro que decide qué hacer y por supuesto que castiga física o simbólicamente lo que se aparta del canon establecido en el ordenamiento de género.

En el trabajo de campo fue visible la violencia por parte de los hombres mestizos o indígenas hacia las mujeres Wounaan, por lo que la variable determinante no fue la etnicidad

sino el género. Es decir, como la concepción de la mujer y en mayor medida, la mujer indígena, está asociada al silencio, la sumisión y la devoción, por lo que los cambios en las formas de interacción provocan la violencia. Este fenómeno no es marginal, está anclado a una estructura social conformada por instituciones que la amparan, por lo tanto no es una situación inexplicable sino una práctica aprendida y consciente, que se sitúa como una forma de control para que las mujeres se limiten a las normas de género aprendidas.

Las mujeres no disputan el poder en lo político ni económico, pero en momentos de aumento de la violencia a manos de sus compañeros afectivos existe una respuesta tajante que es la separación. Esto da cuenta de una resistencia al orden de dominación atornillado por los hombres cuando aumenta al nivel de la violencia física.

Precisamente una de las posibilidades que ofreció este estudio fue analizar el relacionamiento de género por fuera del esencialismo indígena, y reconocer las situaciones que favorecen la vulnerabilidad de las mujeres Wounaan. Plantear el orden de género colonizador y los patrones genéricos impuestos por la intrusión colonial, no busca idealizar un orden de género indígena igualitario, sino establecer las particularidades que se adquieren con la entrada del colonialismo y se refuerzan con la occidentalización.

Durante los últimos años en Yumbo, las mujeres han perfilado un control de la natalidad en contraposición al mandato de la reproducción, lo que se configura como una forma de resistencia al orden establecido de la mujer únicamente como dadora de vida. Este cambio se presenta de forma gradual y a su vez modifica otras prácticas como: a) la crianza de los hijos no solo circunscrita al ámbito doméstico, b) el acceso a un mayor nivel de educación por parte de las madres y c) la participación en otros escenarios sociales y económicos de la comunidad, entre otras. Partiendo del análisis desde Connell (2018) este cambio no fractura el relacionamiento de género establecido, sin embargo, el que las mujeres puedan decidir reducir el número de hijos de Chocó, puede incidir a mediano y largo plazo en decisiones más profundas como tener o no hijos.

En esta medida, se plantea que el orden de género Wounaan configurado en el desplazamiento tiene una continuidad con el territorio de origen, a través de una adaptación a las condiciones materiales y económicas que reforzaron el relacionamiento de género. A partir de esto, se hicieron más taxativas las delimitaciones sobre el ser mujer y hombre en la comunidad que consolidan el orden patriarcal.

En conclusión, este estudio permitió analizar el ordenamiento de género en la comunidad Wounaan, precisamente para generar cuestionamientos y reflexiones que generen prácticas más democráticas, justas y de participación paritaria de las mujeres y los hombres, donde existan principios de complementariedad y se logren superar la dominación y el abuso de los hombres sobre las mujeres. Autoras como Paiva (2014) señalan que la construcción teórica del género es distante a los Andes pero, al mismo tiempo, reconoce que la importancia de esta categoría radica en la capacidad de analizar las relaciones entre hombres y mujeres indígenas en la actualidad.

Frente a futuras investigaciones en comunidades Wounaan, es importante hacer un trabajo de campo amplio que parta de establecer confianzas con las familias para generar procesos metodológicos más centrados en las capacidades orales y de traducción de mujeres y hombres. Este es un factor clave para el análisis de los datos. La etnografía también permite contrastar las entrevistas en el relacionamiento cotidiano de las familias y las parejas, las formas de crianza y las labores diarias.

De esta manera, trabajar con la comunidad Wounaan desplazada como fenómeno sociológico brinda elementos de análisis sobre el orden de género (familia, poder, sexualidad, trabajo) pero no se agota en esta investigación. Se reconoce que el énfasis se hizo sobre la categoría de género como estructurante de las relaciones de poder y subordinación, pero se pueden explorar intersecciones con la sexualidad, la etnia y la clase que permitirían un análisis más profundo que abre nuevas líneas de investigación con las comunidades indígenas.

Esta investigación también genera preguntas sobre la comprensión de ordenes de género en otros pueblos indígenas del país que tienen cosmovisiones, configuraciones culturales y procesos de asimilación cultural y/o desplazado forzado distintas, pero que tienen aspectos comunes para profundizar en el sistema colonial de género desde estudios decoloniales.

Bibliografía

- Alcaldía distrital de Buenaventura y Organización Regional Indígena del Valle del Cauca (ORIVAC.) (2019). *Plan de vida de la comunidad Indígena Wounaan Unión Agua Clara*. ORIVAC.
- Alcaldía Municipal de Yumbo. (2016). *Caracterización socioeconómica a la comunidad Wounaan en Yumbo*. Alcaldía Municipal de Yumbo.
- Alcaldía Municipal de Yumbo. (2019). *Informe: actividades con la comunidad indígena Woonan Nonam*. Alcaldía Municipal de Yumbo.
- Alcañiz, M. (2011). *Cambios y continuidades en las mujeres. Un análisis sociológico*. Icaria Editorial
- Arango, A; Howald, C. y Vásquez, C (2016). *Sexualidad, Placer y vida: Miradas desde la diversidad cultural en el Departamento del Chocó. Documento de caracterización*. Profamilia y Asinch.
- Aravena, Marcela; Kilmenman, Eduardo; Chiveli, Beatriz; et al. (2006). *La validación de los datos saturación y triangulación*. AFEFCE y Universidad ARCIS. <https://es.scribd.com/doc/60213332/Investigacion-Educativa>
- Álvarez, A & Noguera, A. (2016). Introducción a la colonialidad de género en mujeres jóvenes y niñas indígenas. *Plumilla educativa*, 18 (2), 134-145. <https://doi.org/10.30554/plumillaedu.18.1961.2016>
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CAMAWA y OREWA. (2000). *Plan de vida del pueblo Wounaan y Siepien del Bajo San Juan*. <http://observatorioetnicocecoin.org.co/files/CAMAWA%20-%20Plan%20de%20Vida.pdf>
- Cardona, M. y Terán, Víctor. (2017). Pautas, prácticas y creencias de crianza de las familias afrodescendientes cordobesas. *Revista Eleuthera*, 17, 13-30. <https://doi.org/10.17151/eleu.2017.17.2>
- Carrasco, A y Theda, V. (2014). Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los Aymara del altiplano chileno. *Diálogo andino*, No.45, 169-180. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812014000300014>

- Carvajal, A. (2005). *Elementos de la investigación social aplicada. Cuadernos de cooperación para el desarrollo*. Colombia: Escuela latinoamericana de cooperación y desarrollo.
- Chaves, Á. (1992). Grupo indígena Waunana. En: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (Ed). *Geografía Humana de Colombia* (Tomo IX, p.135-176). Servigraphic Ltda.
- Connell, R. (1987). *Gender and power*. Cambridge. Polity press.
- Connell, R. (2015). *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://es.scribd.com/document/419706587/Raewyn-Connell-El-Genero-en-Serio-Cambio-Global-Vida-Personal-Luchas-Sociales>
- Connell, R. & Pearse, R. (2018). *Género desde una perspectiva global*. Universitat de València.
- Cotán, A. (2020). El método etnográfico como construcción de conocimiento: un análisis descriptivo sobre su uso y conceptualización en Ciencias Sociales. *Márgenes, Revista de Educación de la Universidad de Málaga*, 1 (1), 83-103.
<http://dx.doi.org/10.24310/mgnmar.v1i1.7241>
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1-16.
- Cusicanqui, S. (2005). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La mirada Salvaje y Editorial Piedra Rota.
- Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Ed. Ortega, Francisco. Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Espinosa, Y; Gómez, D y Ochoa, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2018). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Tinta Limón.
- Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde el Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ediciones Desde Abajo.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Basic Books, inc.

- Gómez, A. (2006). El sistema sexo/género entre los indígenas Zapotecas del istmo de Tehuantepec (México) y sus dimensiones discursivas. *MINIUS XIV*, 137-154.
- Guizar, F. (2007). Parentesco y relaciones de género en una localidad Wixarika (Huichol) del Sur de Durango. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2 (2), 192-227.
- Grau, A y Navas, A. (2018). Prólogo a la edición en lengua castellana: enmarañadas en el género. En: Conell, R & Pearse, R. (Ed). *Género desde una perspectiva global* (p.11-40). Universitat de València.
- Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA) y Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2021). *Los pueblos indígenas en un mundo del trabajo en transformación: Análisis de los derechos económicos y sociales de los pueblos indígenas a través del Navegador Indígena*. Navegador indígena, IWGIA, OIT y Unión Europea. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---gender/documents/publication/wcms_804303.pdf
- Gómez, E. (2005). Entre amores y moretones: violencia física contra mujeres en el ámbito intrafamiliar. *La manzana de la discordia*, 1 (1), 71-89.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Cátedra.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos - IIDH. (2007). *Economía indígena y mercado*. Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo Agencia Noruega para la Cooperación y el Desarrollo.
- Kottak, P. (2007). *Introducción a la antropología cultural*. McGraw-Hill Interamericana
- Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Horas y horas.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Lindholm, C. (1998). Amor y Estructura. *Apuntes de investigación. Tema central: Amor*, 19-40.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/issn.2011-2742>
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. Conexión fondo de emancipación (Ed.). *Pensando los feminismos en Bolivia, Serie Foros 2*, 129-140. Creativa.

- Maquieira, V. (2010). *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Cátedra.
- Mela, M. (1995). Parentesco y familia en algunas comunidades indígenas colombianas: persistencia y cambio. *Avances en Enfermería*, 13(1), 93–100.
- Ministerio de Cultura. (2010). Wounaan, tejedores de redes. <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20WOUNAAN.pdf>
- Ministerio de Salud. (2016). *Interrupción voluntaria del Embarazo. Un derecho de las mujeres*.
<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/PP/abc-maternidad-elegida.pdf>
- Moore, H. (2009). *Antropología y feminismo*. Ediciones Cátedra.
- Motta, Nancy. (2015). Capítulo 2. Familias y sexualidades indígenas andinas (Nasas y Misaks) en transformación. Urrea, F & Posso, J. (Ed). *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (p.139-179). Cali: Universidad del Valle.
- Navia, I. (2013). *Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas*. ACIN.
- Nates, B. (2008). Procesos de gentrificación en lugares rururbanos: Presupuestos conceptuales para su estudio en Colombia. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 10, 253-269.
- Oehmichen, C. (2000). Relaciones de etnia y género. Una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios. *Alteridades*, 10 (19), 89-98.
- Observatorio para la Equidad de las Mujeres (OEM). (2019). *Violencia en las mujeres del Valle del Cauca. Boletín OEM*. Fundación WWB, OEM, Universidad ICESI.
- OPIAC. (2019). *Módulo 6. Rol de la mujer amazónica en la defensa del territorio*. Escuela de formación política para los pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana. OPIAC
- OIT. (2019). *Aplicación del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT: Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo*. OIT.
- Paiva, R. (2014). Feminismo paritario indígena andino. En: Espinosa, Y; Gómez, Diana & Ochoa, Karina. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (p. 295- 308). Universidad del Cauca.

- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad mujeres creando. La Paz.
- Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. *Revista Iberoamericana*; IV (15), 7-19. <https://doi.org/10.18441/ibam.4.2004.15.7-19>
- Pueblo Wounaan. (2012). *Por el respeto a la identidad y pervivencia cultural del Pueblo Wounaan de Colombia. Plan de salvaguarda étnico del pueblo Wounaan de Colombia*. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_wounaan_choco.pdf
- Quijano, A. (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios Latinoamericanos*, 2 (3), 3-19. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1995.3.49720>
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza!. *Ecuador Debate*, 48, pp.1141-152.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rich, A. (1980). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda Revista déstudis Feministes*, 11, 15-42.
- Rivas, F. (2017). Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aporte desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina. *Iberoamérica Social: Revista Red de estudios sociales*, 4 (7), 129 - 153.
- Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*, 52, 39-49.
- Rojas, L. (2008). El lenguaje como instrumento de poder. *Cuadernos de lingüística hispánica*, 11, 49-66.
- Rosales, A. (2010). *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. Universidad pedagógica Nacional.
- Scott, J. (2002). El género: una categoría útil para el análisis. *Op. Cit. Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*, (14), 9-45.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. Bidaseca, K. y Vásquez, L. (Ed). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (p.17-48). Ediciones Godot. <https://nucleodegenerounr.files.wordpress.com/2013/03/bidaseca->

karina-y-vazquez-laba-vanesa-comps-feminismos-y-poscolonialidad-descolonizando-el-feminismo-desde-y-en-américa-latina.pdf

- Solano, Y. (2011). *Sistema social y orden de género: cambios y permanencia en Providencia y Santa Catalina islas entre 1961 y 2011* [Tesis de Doctorado en estudios de las mujeres y de género]. Universidad de Granada. <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/34421/24149500.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Stolcke, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?. *Cadernos de Pesquisa*, 44 (151), 176-189. <https://doi.org/10.1590/198053142848>
- Ulloa, A. (2007). Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. Donato, L; Escobar, E; Escobar, P; Pazmiño, A y Ulloa, A. (Ed). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (p.123-139). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/3084/01prel01.pdf?sequence=1>
- Unidad de Restitución de Tierras (2021). *¿Quiénes somos?*. <https://www.restituciondetierras.gov.co/quienes-somos>
- Urrea, F & Posso, J. (2015). *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. Universidad del Valle.
- Velasco, H y Díaz de Rada, A. (2004). *La lógica de la investigación etnográfica*. Editorial Trotta.
- Wills, M. (2011). *La memoria histórica desde la perspectiva de género. Conceptos y herramientas*. CNRR- Grupo de Memoria Histórica.