



Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO
Sede Académica Argentina.

Maestría en Estudios Sociales Agrarios
Luis Alejandro Delgado Restrepo

Mujeres indígenas y acceso a la tierra en el norte del Cauca: resguardo indígena de Canoas

Tesis para optar por el grado académico de Magíster en Estudios Sociales Agrarios.

Directora:
Diana Lisbet Granados Soler

Fecha:
Marzo 2024

Resumen

En la presente investigación indago acerca de las formas como las mujeres indígenas nasa del resguardo de Canoas en Santander de Quilichao (Cauca), acceden o no a la tierra. A través de esta pesquisa analizo cómo un sujeto particular -las mujeres indígenas del pueblo nasa del norte del Cauca- accede o no a la tierra, siendo la tierra un derecho colectivo y una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas en Colombia, en especial en el departamento del Cauca. En un primer momento realizo aproximaciones a las categorías de análisis que sirven de sustento teórico para el abordaje de la investigación, recorriendo las discusiones, debates y tensiones existentes en torno a la noción *relaciones sociales de género*, señalando cómo éstas, al considerarse como unas relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, limitan el acceso a la tierra por parte de ellas, quedando ceñido a formas que profundizan los estereotipos de las mujeres como “esposas”, “madres”, “cuidadoras” o reduciéndose a mecanismos como la herencia, que se convierten en algunos casos en la única posibilidad de acceso a la tierra por parte de las mujeres al no existir criterios claros al interior del Cabildo de Canoas en las formas como se distribuyen las tierras colectivas de resguardo.

Este trabajo lo construí a partir de entrevistas semiestructuradas a líderes y lideresas indígenas acerca de las experiencias vividas en la constitución del Cabildo de Canoas, luego de las recuperaciones de tierras en los años setenta, y de la constitución del resguardo indígena en los años noventa. En su conjunto, es posible dar cuenta cómo las mujeres son consideradas o no sujetas de acceso a la tierra del título colectivo y cómo han accedido a la tierra en el resguardo indígena de Canoas, ya sea a través de la herencia al interior de la familia (tierras recuperadas) o por la intervención del Cabildo de acuerdo a situaciones de las mujeres indígenas en el resguardo.

Finalmente, tras la aplicación de una encuesta a mujeres indígenas comuneras, propietarias y poseedoras de tierra en el resguardo indígena de Canoas, muestro cuáles son las formas por las cuales las mujeres indígenas acceden a la tierra y cuáles los principales usos productivos que realizan de la misma, manteniendo así el control y uso de la tierra a la cual han accedido.

Resumen

La presente investigación analiza cómo se han configurado las relaciones sociales de género en el pueblo indígena nasa del resguardo de Canoas, en Santander de Quilichao, Cauca; y cómo esta configuración permite o no el acceso a la tierra de las mujeres indígenas, siendo la tierra un principio fundante de la organización indígena del Cauca y una reivindicación histórica de los pueblos indígenas frente al Estado Colombiano. A partir de la revisión de textos, entrevistas semiestructuradas a hombres y mujeres indígenas nasas y la aplicación de una encuesta a comuneras indígenas, señalo los mecanismos a través de los cuales algunas de las mujeres indígenas han accedido o no a la tierra y cuáles son las formas de control que ejercen sobre las tierras a las cuales acceden.

Devenir montonera (agradecimientos)

Cuando escribo esta parte, me encuentro en el lugar de la investigación donde pensé jamás llegaría, el final de la escritura de la investigación. La tesis se convirtió en una terapia. Los miedos, las inseguridades, los traumas, el “impostor” aparecieron en distintos momentos de la investigación, hasta el día de hoy. Fueron varias las interrupciones hechas. Retomar no fue fácil. Desde el 2015 que regresé al Cauca, luego de los estudios de la maestría, una y otra vez soltaba y retomaba la escritura, olvidándome entre un periodo y otro, lo escrito anteriormente. La tesis es una constante.

Durante el tiempo que viví en Buenos Aires conocí de Leonor Silvestri la noción “devenir manada” con todo lo que esto implica en la lucha colectiva contra la heterosexualidad como régimen político. A propósito de la experiencia vivida durante la escritura de este trabajo, de los centenares de posibilidades de encuentro que plantean permanentemente las comunidades indígenas del Cauca: mingas, asambleas, congresos, tulpas, reuniones, rituales, siempre siendo en colectivo, acuñé la noción “devenir montonera”. Esta tesis es resultado de eso, de muchos encuentros de amigos y amigas, siempre para contarles acerca del proceso de la tesis, de la vida, y del momento de la misma en la cual me encontraba. Hasta el día de hoy.

En primer lugar, agradezco la posibilidad de escribir este texto a mi familia, lugar refugio de la montonera, en toda circunstancia. Haciendo el aguante hasta el final. A mi padre, Víctor Manuel y a mi madre, María Teresa, que me animan a diario a continuar sin desfallecer. A mis hermanos Víctor Mario y Oscar Mauricio, por estar ahí al lado cada uno con Diana, caminando cada uno a su ritmo, pero siempre acompañando el paso. A María Antonia, mi sobrina, por su presencia e inspiración en estos cinco años de escritura.

Agradezco también a mis amigas de la vida. Quienes han permitido que esta tesis llegue a su final, me animaron en todo momento y no permitieron que abandonara la investigación, ofreciéndome su compañía, su aliento y su fuerza, cuando mi deseo era no continuar. A Catalina, Carlos Arturo, Marcela A., Marcela R., John S., Milner y Juan Sebastián, siempre ahí, en cada llamada, cada conversación, cada encuentro, siempre animando, bancando la culminación de este proceso. A ellos mi mayor gratitud.

A Sergio, Manuela y Pablo. Sergio mi primer director de tesis, a quien posteriormente le pedí que no fuera mi director por ser una investigación acerca de mujeres indígenas, decisión tomada en medio de las discusiones intensas acerca del sujeto de los feminismos. Aceptándome la propuesta y estando atento durante la investigación en lo que necesitara. A Manuela, quien durante las conversas ha escuchado mis dramas y dudas de la vida y a Pablo Nahuel, quien se sumó a la montonera.

A Juan, Brian, Juan Camilo y David, quienes marchan conmigo desde la universidad en mi vida, me cuestionan, me interpelan y me hacen crecer a diario, con quienes he compartido las sombras y las luces de la vida. A María de los Ángeles y a los *Tatawesx*, mis grandes amigos quilichagües. Ahí siempre ¡Firmes hasta el final!

A Diana Granados, mi profesora y amiga. Por todo lo aprendido y enseñado en estos años de amistad. Por su intensidad constante, su deseo permanente de aprender, por las discusiones diarias acerca del devenir propio y colectivo. Gracias porque al final este trabajo es producto de su confianza en mí. De impulsarme a escribir y a arriesgarse a pensar y a discutir. Así nos equivoquemos.

A la gente linda que conocí en el resguardo de Canoas: Rosalba, Nelson, María Pérez, Rodolfo, Alfredo, Clarita, Chana, Lina María, Nohemí, Germán, que me acogieron en sus casas, en sus parcelas, en sus vidas y que con sus aportes permitieron que esta investigación fuera realidad. A Mauricio, Marta y Leonardo, en Clarete, que en esta última etapa de la vida pude en ese lugar mágico poder avanzar en mi vida personal y profesional, que, gracias a sus hogares acogedores, puede avanzar como nunca antes en la tesis. A Juan Sebastián Lozano por sus comentarios y ajustes finales que fueron definitivos para la terminación de este escrito.

A Ensayos y a la ACIN que, con cada una de las personas que las conforman y las experiencias vividas, se han convertido en maestras en mi vida. Al Cerro Munchique, imponente, que hoy más que nunca me invita a caminarlo y recorrerlo con su fuerza sanadora.

A Sinú, quien me acompaña en el diario vivir, haciéndome responsable del cuidado.

Tabla de contenidos

<i>Abriendo camino</i>	5
<i>“¿No hay india sin tierra?” Aproximaciones a la pregunta de investigación</i>	7
<i>Estructura capitular</i>	10
<i>Metodología</i>	11
<i>Resguardo indígena de Canoas</i>	12
<i>Capítulo I. “¡Ser india es muy duro!”:</i>	17
1.1 Género: puntadas iniciales.....	19
1.2 Relaciones de género en los pueblos indígenas de Abya Yala.....	20
1.3 Relaciones sociales de género en el pueblo nasa: “entre lo propio, lo ajeno y lo apropiado”	24
1.4 Acceso a la tierra en los pueblos indígenas del Cauca	27
1.5 Rezagos de la Colonia hasta la República	28
1.6 Acceso a la tierra: más allá del derecho	34
1.7 Origen del Cabildo Indígena de Canoas	36
1.8 Las recuperaciones de tierra en Canoas.....	37
1.9 Delimitando el territorio	40
<i>Capítulo II. ♪Venga pa'cá coma'e, miremos la situación...♪</i>	41
2.1 Familia en el pueblo nasa: “el núcleo de la organización”	42
2.1.1 “El criterio es uno, que tenga familia”	46
2.2 ¿Así como el hombre “ayuda” en la casa, la mujer “ayuda” en la tierra?	48
2.3 “La mujer tenía que conseguir su compañero o su esposo que tuviera tierra”	51
2.4 ♪Paremos ahí comadre, no nos dejemos joder...♪.....	55
<i>Capítulo III. Formas de acceso, uso y control de la tierra de las mujeres indígenas en el resguardo de Canoas</i>	57
3.1 Estructura de la encuesta: ¿Cómo, ¿dónde y a quiénes se aplicó?	58
3.2 Aplicación y delimitación de la encuesta	60
3.3 Caracterización de las mujeres encuestadas	61
3.4 Mecanismos de acceso a la tierra	66
3.5 Formas de usos y control de la tierra.....	69
3.6 Puntadas de cierre.....	79

<i>IV. Conclusiones</i>	82
<i>V. Referencias</i>	87
<i>VI. Entrevistas</i>	105
<i>VII. Anexos</i>	105
Anexo 1. ENCUESTA MUJERES Y ACCESO A LA TIERRA	105

Índice de ilustraciones.

Ilustración 1. Celebración del Sek Buy y posesión de Thu'thenas y Tace The'gna periodo 2021-2023. Tulpa Cxhab Wala Kiwe, 25 de junio de 2021. Santander de Quilichao, Cauca. Archivo personal	5
Ilustración 2. Cerro Munchique. Lugar Sagrado del Pueblo Nasa. Territorio del Resguardo Indígena de Canoas y Munchique los Tigres. 25 de Julio de 2021. Santander de Quilichao, Cauca. Archivo personal.....	13
Ilustración 3. Mujer indígena nasa caminando el territorio ancestral de Sat Tama Kiwe....	18
Ilustración 4. Autoridades Indígenas del Resguardo de Canoas. Conmemoración de los 50 Años. 24 de Julio de 2021. Archivo personal	36
Ilustración 5. Mural en la sede del Cabildo con fotos de las primeras Autoridades Indígenas del Resguardo de Canoas (hombre y mujer). Conmemoración de los 50 Años. 24 de Julio de 2021. Archivo personal.	41
Ilustración 6. Mujer indígena trabajando la parcela. 19 de Julio de 2019. Vereda Carbonero, Resguardo Indígena de Canoas, Santander de Quilichao. Archivo personal.	57
Ilustración 7. Panorámica del resguardo indígena de Canoas. 29 de abril del 2023. Archivo personal.....	82

Índice de mapas.

Mapa 1. Cabildo Indígena de Canoas, Programa Económico Ambiental coordinador: Alfredo Menza. Equipo de Cartografía: Zhemeli Dagua Trochez, Katherine Martínez Muelas, Arluwin Ul Pazu, Nelson Enrique Valencia Medina. 2016.....	16
--	----

Índice de gráficas

Gráfica 1. Mujeres encuestadas según vereda de residencia	59
Gráfica 2. Porcentaje de mujeres que han participado de cursos de capacitación.....	65

Índice de tablas

Tabla 1. Rango de edad de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias	62
Tabla 2. Estado civil de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias	62
Tabla 3. Cantidad de hijos/as de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias.....	63
Tabla 4. Nivel de educación de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias	64
Tabla 5. Formas de acceso a la tierra de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias.....	66
Tabla 6. Tipos de herencia a través de las cuales las mujeres indígenas poseedoras/propietarias accedieron a la tierra.....	67
Tabla 7. Figura jurídica a través de la cual las mujeres indígenas garantizan la propiedad/posesión de la tierra.....	68
Tabla 8. Producción agrícola de las mujeres en sus parcelas	70
Tabla 9. Área de los predios de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra.....	72
Tabla 10. Acceso al agua de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra	74
Tabla 11. Conflictos de las mujeres indígenas en los predios de los que son poseedoras/propietarias de tierra	75
Tabla 12. Tipos de financiación de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra.....	75
Tabla 13. Prácticas de cultivo de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra.....	77
Tabla 14. Prácticas de protección de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra.....	77
Tabla 15. Procesos de formación autónomos de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra	78
Tabla 16. Cargos en el cabildo ocupados por las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra	79

Abreviaturas:

ACIN:	Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca
ANT:	Agencia Nacional de Tierras
CINEP:	Centro de Investigación y Educación Popular
CNMH:	Centro Nacional de Memoria Histórica
CNPV:	Censo Nacional de Población y Vivienda
CRIC:	Consejo Regional Indígena del Cauca
DANE:	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
ENA:	Encuesta Nacional Agropecuaria
ECV:	Encuesta Nacional de Calidad de Vida
FAO:	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FEDECAFE:	Federación Nacional de Cafeteros
FLACSO:	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FNA:	Fondo Nacional Agrario
INCODER:	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
INCORA:	Instituto Colombiano de la Reforma Agraria
PEBI:	Programa de Educación Bilingüe Intercultural
RIMISP:	Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural
UPA:	Unidad de Producción Agropecuaria.



Ilustración 1. Celebración del Sek Buy y posesión de Thu'thenas y Tace The'gna periodo 2021-2023. Tulpa Cxhab Wala Kiwe, 25 de junio de 2021. Santander de Quilichao, Cauca. Archivo personal

Abriendo camino

En la espiritualidad del pueblo indígena nasa, de acuerdo a su cosmovisión y cultura, la apertura de camino es la fase inicial de todo proceso, actividad, acción, proyecto o iniciativa que se emprende, ya sea trabajo agrícola, trabajo comunitario, actividad familiar u otros; siguiendo el andar del tiempo¹: las fases de la luna y el camino del sol. Después de un largo tiempo de compartir con rostros indígenas, hombres, mujeres, jóvenes, niños, niñas, mayores y mayores, en mingas², movilizaciones, marchas, asambleas, congresos³, rituales, talleres y otras actividades comunitarias de la *Cxhab Wala Kiwe*-⁴Asociación de Cabildos⁵ Indígenas

¹ Es la manera como el pueblo indígena nasa ha organizado el tiempo “*nasa een*” para organizar sus actividades productivas de acuerdo al movimiento del sol: *sek buy*: solsticio de verano, *Saakhelu*: ofrenda de las semillas para la época de siembra; *Cxhapuc a'te*: ofrenda a los espíritus y *ipx fxi'zenxi* “armonización del fuego”; y las fases de la luna y su proceso de maduración: luna bebé/niña; luna joven, luna sabia/luna abuela y sin luna o luna que regresa a su descanso (Yule y Vitonás, 2019: 151-156).

² Refiere al término como el pueblo nasa define la forma de organización del trabajo colectivo, puede ser un día a la semana o periodos largos de trabajo comunitario. Al día de hoy se usa para trabajos que orienta el cabildo o de manera autónoma las comunidades la convocan para hacer algún trabajo colectivo.

³ Los congresos en la organización indígena (local, zonal, regional, nacional) son espacios asamblearios de deliberación donde se trazan las apuestas políticas y de acción para los siguientes años. Se realizan con cierta periodicidad.

⁴ “Territorio del Gran pueblo” en lengua indígena nasa.

⁵ Figura de organización social y política existentes desde la época de la colonia para las poblaciones indígenas. El cabildo administra la tierra del resguardo, adjudica las parcelas y resuelve, en primera instancia, las quejas y desavenencias entre los indios comuneros. De sus decisiones pueden apelar directamente a los poderes civiles. El Cabildo garantizaba durante la colonia los tributos reales y los pagaba al encomendero o al corregidor. En época republicana es elegido mediante voto popular por el común de los indios por un término de un año (Friede, 1972: 32).

del Norte del Cauca-ACIN⁶, y de compartir muchas de sus alegrías, esperanzas, sus frustraciones y parte de sus dolores, he decidido poner en estas líneas algunos aprendizajes y reflexiones sobre el acceso a la tierra de las mujeres indígenas a partir de una postura académica crítica y militante en la que he querido formarme, para desde allí dar mi contribución al conocimiento pero también a las luchas de los pueblos y de las personas que creemos en otros mundos posibles.

Cuando viajé al Cauca en el año 2011, habiéndome graduado de la universidad, llegué a través de la Corporación Ensayos, a una de las organizaciones políticas y sociales que le habían apostado a la salida política al conflicto armado en Colombia y a un cambio estructural desde la movilización social a la situación social y económica del país. Así, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca- ACIN junto con la Corporación Ensayos crearon “la Casa de Pensamiento” -*Ûus Yatxni Yat*- un espacio intercultural, el cual a partir de procesos de formación política, de investigación colaborativa e intercultural, y de análisis de políticas públicas abordaban diferentes temas que requerían de (y en) la organización indígena análisis críticos y miradas amplias acerca de diversos temas: derechos indígenas, mujeres y género, jóvenes, violencias y paz, tierras y extractivismo, que contribuyeran al fortalecimiento de la organización. Durante el tiempo que compartí en este espacio -aproximadamente dos años- y a partir de las discusiones sostenidas con las compañeras y compañeros de investigación y militancia, surgieron algunas preguntas que se iban acrecentando en la medida que más conocía de la experiencia organizativa y del trabajo popular. En particular se generó en mí un profundo interés por conocer cómo se configuraba el acceso de las mujeres indígenas a la tierra, siendo la tierra principio fundante de la organización indígena en Colombia, por lo que me pareció motivo suficiente para investigar un tema poco conocido e interesante para la organización indígena del Cauca y Colombia y para los Estudios Sociales Agrarios.

Compartir con el pueblo indígena nasa del Cauca en la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, me permitió conocer con mayor detalle las diferentes reivindicaciones que desde la organización indígena se exigen al Estado colombiano: el acceso a la tierra, la garantía de los derechos a la salud y a la educación, el respeto y reconocimiento de la diversidad cultural, de sus autoridades y de su organización social, el respeto de su lengua, la cultura, las costumbres y tradiciones, sus formas de gobierno propio, de impartir justicia, entre otras; adentrándome así en un mundo desconocido que fue mostrándome cómo en una organización social y política, que pareciera homogénea, emergían contradicciones por reivindicaciones como los derechos de las mujeres indígenas, generando disputas y tensiones al interior de la organización.

De ahí que esta investigación se enfoca en analizar cómo un sujeto particular -las mujeres indígenas- acceden o no a la tierra, siendo la tierra, un derecho colectivo y una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas en el Cauca, junto con la unidad, la cultura y la autonomía (Peñaranda, 2012). Este trabajo pretende ser un insumo para conocer la realidad de los pueblos indígenas en el Cauca, especialmente del pueblo indígena nasa del norte del Cauca, un pueblo conocido en Colombia porque desde “la invasión” ha resistido y

⁶ Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN. Tiene un área de influencia de 8 municipios del norte del Cauca, ubicados en la parte occidental de la cordillera central de Colombia y en municipios de los valles interandinos entre la cordillera occidental y central. La conforman 22 cabildos indígenas y 16 resguardos (territorios colectivos) con aproximadamente 121.000 habitantes según datos de la misma organización.

defendido su territorio. Desde estas líneas pretendo mostrar cómo las mujeres indígenas en sus luchas compartidas con los hombres, y en su cotidianidad, han venido, en contextos de desigualdad, exigiendo la garantía de sus derechos en conjunto con las demandas del movimiento indígena.

Finalmente, quiero señalar que me aventuré a pisar las tierras movedizas y nutritivas del género, en tanto categoría analítica clave para indagar por el acceso a la tierra de las mujeres indígenas nasas. La aproximación a los derechos de las mujeres en mi caso, obedece como he mencionado, a mi experiencia de militancia y a cuestionamientos personales sobre el patriarcado, así como a mis intereses académicos por contribuir a visibilizar y denunciar situaciones ocultas en escenarios académicos y organizacionales. Esta investigación parte de mis búsquedas personales, de mi interpelación constante como activista social, político y disidente sexual en un contexto donde las prácticas machistas se han normalizado y donde las mujeres han reivindicado sus derechos y expresados sus voces de protestas frente a esa naturalización desde su propio lugar histórico, social y cultural. Fue durante mi estancia en Buenos Aires donde empecé a ver, no sin sorpresa, cómo la lucha por los derechos de las mujeres eran parte de la discusión académica cotidiana pero también de la calle y la movilización, y cómo se discutían asuntos que para mí en ese momento eran muy poco conocidos. Fue allí, junto con otros y otras, donde me aproximé a las teorías del género y me atreví a leer los primeros textos (De Lauretis, 1989; Haraway, 1991; Butler, 2001; Preciado, 2008; Federici, 2010; Segato 2011) llegando hasta lo que hoy se conoce como teoría *queer*, abriendo en mí una posibilidad de interpelarme como “hombre cis”, como sujeto político, y como militante de los movimientos sociales, que aprende de las causas de las mujeres y a través de este texto de las organizaciones y mujeres indígenas en su lucha constante por el acceso a la tierra y la defensa del territorio.

“¿No hay india sin tierra?” Aproximaciones a la pregunta de investigación

La expresión *¡no hay indio sin tierra!* se relaciona con las consignas que gritaban los comuneros y comuneras indígenas en las acciones de recuperaciones de tierras que adelantaron los pueblos indígenas del Cauca hacia los años setenta y ochenta del siglo pasado. Ante el acaparamiento de tierras por parte de políticos, hacendados y terratenientes en la región del Cauca y la explotación a indígenas y campesinos/as, sectores campesinos e indígenas se organizaron para luchar por la tierra que había sido despojada a sus antepasados en una suerte de “reforma agraria de hecho” ante los pocos avances de los gobiernos por redistribuir la tierra en Colombia. Anteriormente, en el contexto de las recuperaciones de tierra de los años 70, el comunero⁷ o comunera se caracterizaba principalmente por ser el/la indígena que recibía en posesión por la Autoridad Indígena tierra del resguardo⁸, ya sea mediante la adjudicación individual-familiar, mediante adjudicación global, o en calidad de ex terrajero participe en el movimiento de recuperación de las haciendas (Findji y Rojas,

⁷ “En rigor, el concepto de comunero es más adecuado para estos últimos por cuanto la mayor parte de la tierra recuperada está bajo control comunitario veredal y cada familia dispone de una pequeña parcela que generalmente corresponde a la que tenía en calidad de terrajero.” (Findji y Rojas, 1985:238)

⁸ Es el nombre genérico dado a una comunidad india que vive en tierras de resguardo. Es la adaptación de la estructura de una tribu semi-feudal sedentaria a las nuevas condiciones creadas por la conquista. Subsiste la relación tradicional de la tribu con la tierra: esta es propiedad común de toda la tribu. El cacique hereditario, reconocido por la legislación colonial, y los funcionarios por él nombrados (gobernadores, alcaldes, alguaciles, fiscales, etc.) Señalan las parcelas que deben ser trabajadas en conjunto con aquellas y que reciben las familias indígenas para el cultivo y cuyos frutos son de su exclusiva propiedad. El “pequeño cabildo” de la legislación republicana reemplaza el cacicazgo y sus funcionarios y está elegido por todo el común de los indios por el término de un año (Friede, 1972: 32)

1985: 238). Actualmente, el comunero o comunera indígena hace referencia a la persona que se encuentra en el censo del cabildo, participa de las actividades de la colectividad (asambleas, mingas, etc.) y se le garantizan los derechos que los pueblos indígenas tienen a la salud, educación, y a las transferencias del Sistema General de Participaciones⁹ que administran los cabildos, y dependiendo de la disponibilidad existente, de la tierra. Esto ha hecho que la noción de comunero/a indígena haya cambiado en el tiempo. No obstante, a medida del crecimiento de la población y de la escasez de tierra, se puede ser comunero/a sin tierra, sólo perteneciendo al censo del Cabildo y cumpliendo las responsabilidades comunitarias.

Son varios los estudios que coinciden en que la lucha por la tierra ha estado presente en la historia de los pueblos indígenas del Cauca y en especial del pueblo nasa (Findji y Rojas, 1985; Friede, 1972; Gros, 1991; Rappaport 2000; Vasco, 2008) constituyéndose en parte fundamental de la identidad indígena nasa (Caviedes, 2010; Granados 2016). Sin embargo, es muy poco lo que se ha dicho de la forma en que las mujeres han accedido a este derecho que forma parte de la reivindicación colectiva; en cambio, sabemos que han estado presentes en las distintas acciones políticas de exigencia de derechos del movimiento indígena, aunque sus aportes no hayan sido reconocidos y en cambio hayan sido silenciados, “un silencio que ha relegado a las mujeres nasa a una situación de subordinación e invisibilidad histórica” (Amador et al, 2014: 8), pero también ha sido cuestionado por ellas mismas con sus acciones de lucha, sobre las que profundizaré en esta tesis.

Cuando uso la expresión “¿no hay india sin tierra?”, quiero poner en tensión, a manera de introducción de esta investigación, la “supuesta” disputa/contradicción entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas -específicamente el derecho a la tierra- y los derechos de las mujeres indígenas, como preámbulo de los hallazgos que obtuve en este estudio acerca del acceso de las mujeres indígenas a la tierra, y el uso y control que realizan de la misma, situando a las mujeres indígenas como sujetas de derechos y por lo tanto potenciales beneficiarias de adjudicaciones¹⁰ de tierra por parte de la organización indígena (Cabildo). Algunas autoras han anotado una suerte de prevenciones y prejuicios por parte de algunos sectores de poder de las organizaciones indígenas representados en líderes, autoridades o dirigentes indígenas cuando sectores de mujeres indígenas enarbolan luchas por sus derechos (Gargallo, 2012; Segato, 2011; Ulloa et al., 2007; Hernández, 2001). Dicha tensión parece generarse porque estas reivindicaciones son vistas por estos sectores como amenazas a la “unidad” y promotoras del “divisionismo” al interior de las comunidades indígenas (Amador, 2016).

Dicha tensión entre derechos colectivos de los pueblos indígenas y derechos de las mujeres indígenas parece emerger por la aparente “superposición” de derechos “invisibilizando los derechos de las mujeres y las desigualdades de género” (Chirix, citada por Gargallo, 2012: 130) al interior de sus comunidades, pueblos y organizaciones. Para Segato (2011), existe un “chantaje” por parte de las autoridades indígenas con las mujeres pues “las presionan para que posterguen sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben

⁹ Así se denominan a los recursos que destina el Estado colombiano a los entes territoriales y autoridades indígenas para educación, salud y saneamiento básico principalmente, según los artículos 356 y 357 de la Constitución Política de Colombia.

¹⁰ Es la figura jurídica a través de la cual el Cabildo Indígena realiza una cesión de extensión de tierra del título colectivo a comuneros/as otorgándole la posesión y el usufructo del mismo a término indefinido, salvo si incumple las condiciones de uso o se encuentre en zona de protección o sea sitio sagrado. Esta adjudicación puede transmitirse a la descendencia de los/as adjudicatarios/as iniciales.

fragmentando la coesividad (sic) de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por recursos y derechos” (Segato, 2011: 14); generando en ellas una doble exigencia a tener una “lealtad a sus comunidades y pueblos” y una “lealtad a las mujeres”, pues los derechos de las mujeres indígenas y los derechos colectivos de los pueblos indígenas “no se suman si no que se encuentran en tensión” (Segato, 2003: 11).

De otro lado, Ulloa (2007), a partir de una forma de comprensión de los derechos colectivos indígenas que los denomina como “nociones genéricas”, señala los cuestionamientos que les realizan pues “no consideran, por ejemplo, concepciones y situaciones particulares de discriminación de las mujeres en las comunidades indígenas” (Ulloa et al., 2007:28) al reconocer los derechos indígenas como un todo legitimado a través de la cultura, la tradición, las costumbres; invisibilizando las especificidades propias de los derechos de las mujeres indígenas y legitimando las desigualdades existentes entre hombres y mujeres (Amador et al., 2014; Ulloa et al., 2007). Aída Hernández plantea que las mujeres indígenas se encuentran en una “doble lucha”, por un lado “reivindican frente al Estado el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades propugnan por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos” (Hernández, 2001: 217), que desde una perspectiva de interseccionalidad corresponden a una triple discriminación: mujeres (género), indígenas (étnica) y pobres (clase) respecto a la sociedad.

Desde otra perspectiva, hay autoras que consideran las reivindicaciones de las mujeres indígenas intrínsecas a las reivindicaciones de los pueblos indígenas (Guamá et al., 2009). No hay una separación ni son excluyentes, ya que “el reconocimiento de los derechos colectivos es un complemento necesario para el disfrute pleno e integral de los derechos individuales” (Guamá et al., 2009: 19). De esta manera, a mayor satisfacción de los derechos de los pueblos indígenas, mayor satisfacción de los derechos de las mujeres indígenas y a mayor garantía de los derechos de las mujeres indígenas, mayor garantía de los derechos de los pueblos indígenas, zanjando esa dicotomía aparente entre las reivindicaciones de las mujeres y de los pueblos indígenas. Gargallo (2012) sostiene que los movimientos indígenas son “fundamentalmente mixtos y reivindican la comunidad como organización socio-afectiva” (Gargallo, 2012: 216) ubicando a la comunidad como catalizadora de las demandas y reivindicaciones de los pueblos y organizaciones indígenas, incluyendo hombres, mujeres, niños, niñas y jóvenes, sin distinciones internas en las exigencias ni disputas que “fragmentan” la unidad. De manera similar, Tattay (2012) considera que en la agenda del movimiento indígena las reivindicaciones que se realizan desde las mujeres surgen desde una “visión de género de corte comunitario” que no busca “separación ni la división” al interior de la organización, sino por el contrario que se “armonice las relaciones entre hombres y mujeres y no cree abismos entre unos y otros, ya que “las problemáticas” son complejas, estructurales y afectan a muchos y no sólo a “las compañeras” (Tattay, 2012: 223). Sin embargo, esta perspectiva al no reconocer las reivindicaciones particulares de las mujeres indígenas invisibiliza sus demandas en la colectividad, postergando la realización y materialización de las mismas. Amador (2016) en su estudio sobre experiencias de violencia sexual hacia mujeres nasa, sostiene que más que verse amenazada la “unidad” organizativa por la denuncia de estos hechos, y por abordarse los asuntos propios de las mujeres, se convierte en una posibilidad de transformación pues constituye un esfuerzo por fortalecer la familia, la comunidad y la organización indígena, al reconocer la existencia de estas situaciones y poder brindar alternativas de atención/solución a prácticas que desarmonizan las relaciones en comunidad.

En la primera parte de esta investigación, partiré de la conceptualización de dos categorías: *relaciones sociales de género* y *acceso a la tierra* para comprender cómo las relaciones sociales de género en el pueblo indígena nasa del resguardo de Canoas en Santander de Quilichao (Cauca) fueron construidas a partir de distintos dispositivos de poder (discursivos, simbólicos, prácticas culturales, tradiciones, usos y costumbres), asignando lugares diferenciados históricamente a hombres y mujeres. Asimismo, entenderé *el acceso a la tierra* como una relación social en tanto relación de poder, en disputa al interior de las comunidades indígenas, entre comuneros y comuneras, entre familias, entre pueblos y por supuesto entre sectores económicos y políticos del país, y a su vez entre éstos y comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes y también entre los mismos pueblos indígenas, afrodescendientes y el campesinado en el departamento del Cauca (Duarte et al., 2015). Así pues, siendo la tierra un factor de poder en permanente disputa por parte de distintos actores y sujetos sociales, formulé para esta investigación la pregunta: ¿Cómo es el acceso a la tierra para las mujeres indígenas nasas pertenecientes al resguardo indígena de Canoas en Santander de Quilichao, Cauca? ¿Cuáles son y cómo funcionan o no los mecanismos de acceso a la tierra para las mujeres indígenas en el Cabildo de Canoas, desde su fundación en el año de 1971 hasta el año 2018? Esta investigación tiene como objetivo principal analizar cómo operan las relaciones sociales de género en los mecanismos de acceso, uso y control de la tierra por parte de las mujeres indígenas nasas del resguardo indígena de Canoas en Santander de Quilichao, Cauca; y en las formas como las autoridades indígenas -Cabildo, familias y comunidades-, han posibilitado o no el acceso de las mujeres a la tierra reconociéndolas o no como sujetas de acceso.

Estructura capitular

En el primer capítulo realizo una argumentación teórica sobre las *relaciones sociales de género* y el *acceso a la tierra*. Retomo planteamientos de mujeres investigadoras latinoamericanas, indígenas o feministas acerca del género a partir de tres debates. En primer lugar, las discusiones sobre género como categoría de análisis desde las perspectivas de las ciencias sociales y los feminismos. Segundo, señalo algunos planteamientos sobre el género como categoría analítica, para posteriormente acercarme a los estudios sobre la existencia o no de relaciones patriarcales antes de la colonia desde perspectivas latinoamericanas, mencionando algunas de las discusiones sobre la llegada de los españoles y portugueses a *Abya Yala* como un momento de modificación en las formas (patriarcales o no) cómo se relacionaban hombres y mujeres en los pueblos y comunidades indígenas que habitaban estos territorios. Tercero, planteo los debates al interior del pueblo nasa acerca de la categoría de género. Posteriormente, me aproximo a una definición sobre el acceso a la tierra desde dos perspectivas: primero, la lucha del pueblo indígena nasa por la defensa de sus tierras ante el Estado-nación colombiano y segundo, exploro la tensión entre el “derecho a la tierra” y el “acceso a la tierra” a partir de postulados críticos de la sociología rural.

En el segundo capítulo señalo las formas como operan las relaciones sociales de género en los mecanismos de acceso o no de las mujeres indígenas a la tierra en el resguardo de Canoas, a partir del protagonismo que tuvo la familia como entidad que, en la época de las recuperaciones de tierra previo a la fundación del Cabildo Indígena, tuvo un papel importante en la distribución de la tierra, convirtiéndose en el eje central de la organización. La familia

aparece como uno de los mandatos comunitarios en la plataforma de lucha del CRIC¹¹, considerándose como “requisito” para la adjudicación de tierra, limitando el acceso a la tierra de las mujeres en función de los roles asignados culturalmente: mujer “madre”, encargada del cuidado y crianza de los hijos/as; mujer “ayudante” a partir de la división sexual del trabajo; mujer “cónyuge” o mujer “hija” y por lo tanto dependiente de un tercero (esposo/padre/hijo/a) pues el hombre “posee” la tierra en sociedades como el pueblo indígena nasa donde prima la patrilocalidad-virilocalidad.

En el tercer capítulo, realizo una aproximación a la situación de las mujeres indígenas nasas en relación con el acceso, uso y control de la tierra en el resguardo de Canoas, a partir de la aplicación de un instrumento cualitativo (encuesta) a 331 mujeres censadas en el Cabildo, de las cuales 198 son poseedoras o propietarias de tierra. Analizo las formas como las mujeres indígenas del resguardo de Canoas han accedido a la tierra: herencia, crédito, adjudicación del cabildo, entre otras y cuáles son los usos y formas de control que realizan en sus predios, así como los ingresos devengados, el área poseída, los conflictos presentados, entre otros factores.

Finalmente, comparto las principales conclusiones encontradas durante la investigación acerca de las categorías de relaciones sociales de género y de acceso a la tierra, situando los debates en las formas como el cabildo indígena nasa de Canoas ha realizado la distribución de la tierra, y profundizando en las formas y mecanismos sobre cómo las relaciones de género inciden o no en el acceso de las mujeres a la tierra en el resguardo de Canoas.

Metodología

La investigación tuvo varias fases para su realización, no tuvo una elaboración secuencial si no que a medida que realizaba las lecturas teóricas avanzaba en el trabajo de campo de manera simultánea. Inicialmente indagué sobre la potencialidad de la categoría de género para comprender algunos debates y propuestas sobre las relaciones basadas en género vistas desde perspectivas feministas académicas, activistas y de mujeres indígenas, algunas de ellas, enunciadas como feministas comunitarias. Con ello busqué construir un marco analítico para argumentar que las relaciones de género deben ubicarse en la historia y ser situadas social y culturalmente. realicé una indagación preliminar acerca de la literatura existente respecto al acceso a la tierra de las mujeres indígenas. Posteriormente revisé la literatura escrita al interior del pueblo nasa, sus luchas por la tierra y el territorio, la memoria histórica del movimiento indígena colombiano y especialmente del Cauca, para poder así identificar la

¹¹ El Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, organización indígena nacida el 24 de febrero de 1971, se creó con 7 puntos en su plataforma de lucha:

- 1) Recuperar la tierra de los resguardos.
 - 2) Ampliar los resguardos.
 - 3) Fortalecer los cabildos indígenas.
 - 4) No pagar el terraje.
 - 5) Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
 - 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
 - 7) Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas. (PEBI-CRIC, 2004: 28).
- Posteriormente de acuerdo a las nuevas dinámicas organizativas agregaron 3 puntos más:
- 8) Impulsar las organizaciones económicas comunitarias
 - 9) Defender los recursos naturales y proteger el medio ambiente (PEBI-CRIC, 2004: 28),
 - 10) Fortalecer la familia como núcleo central de la organización, incluyendo a mayores, mujeres, jóvenes y niños (CRIC, 2009: 81).

narrativa oficial que se ha consignado del mismo y contrastar con la experiencia de “dinamizador comunitario” y con el trabajo de campo en medio de la organización indígena.

A partir de las preguntas que rondaban mi cabeza y que servían para formular las preguntas de investigación, realicé entrevistas semiestructuradas a mujeres lideresas, a comuneras, y a líderes hombres del resguardo indígena de Canoas. Las entrevistas las realicé en dos fases, la primera durante la semana santa del año 2019, que pude viajar al resguardo de Canoas, y había avanzado en la parte teórica y podría plantear las preguntas basado en los intereses de la investigación. La segunda, durante el confinamiento por la pandemia en mayo de 2020. En este periodo entrevisté a varias mujeres de manera virtual, de tal manera que no se retrasara más la investigación al no poder realizar trabajo de campo. Estas entrevistas sirvieron para profundizar en los debates/tensiones de las mujeres indígenas acerca de lo masculino y lo femenino en el pueblo nasa del norte del Cauca, y en las formas como se ha moldeado social y culturalmente el ser “hombres y mujeres” y cómo esto condiciona, permite o no el acceso a la tierra por parte de las mujeres indígenas nasas de Canoas.

Asimismo, conformamos un equipo de 4 personas, 3 mujeres indígenas¹² del resguardo de Canoas y yo, y aplicamos una encuesta (muestreo no probabilístico por conveniencia) a 331 mujeres censadas en el Cabildo Indígena de Canoas, durante los días 10, 11 y 12 de julio de 2019, el número de mujeres a encuestar se definió por cuotas de edad: rango 1: 18 a 24 años; rango 2: 25 a 34 años; rango 3: 35 a 44 años; rango 4: 45 a 54 años de edad; rango 5: 55 a 64 años de edad y rango 6: mayores de 65 años. Los rangos de edad (cuotas) se tomaron a partir de los datos del Censo de Población del Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE) del año 2018 y del Censo del Cabildo Indígena de Canoas para el año 2016, que me fue suministrado al inicio de la investigación. La encuesta tenía una pregunta filtro para identificar a las mujeres que eran poseedoras o propietarias de tierra en el resguardo de Canoas, para poder conocer acerca del uso o no y el control que hacen de la tierra. Con los resultados de este instrumento, más las entrevistas realizadas y la bibliografía encontrada, pude triangular fuentes que me permitieron corroborar los hallazgos encontrados y presentado a lo largo de esta investigación.

Resguardo indígena de Canoas

El lugar donde desarrollé la investigación hace parte de un espacio donde se han construido afectos con amigos y amigas indígenas. Durante el año 2015, mientras el Cabildo a través del programa económico ambiental, realizaba la actualización del reglamento ambiental del resguardo, recorrí la mayoría de las veredas. Este trabajo se hizo debido a las recientes y crecientes problemáticas asociadas a la explotación de la minería en el Cerro Sagrado de Munchique, generando contaminación y conflictos socio ambientales en el resguardo, propósito que se acompañó desde la Casa de Pensamiento de la ACIN.

¹² Las mujeres jóvenes indígenas que aplicaron la encuesta en conjunto conmigo fueron: Lina Fernanda Peña, Sebastián Ledezma y Katherine Campo Pilcué.



Ilustración 2. Cerro Munchique. Lugar Sagrado del Pueblo Nasa. Territorio del Resguardo Indígena de Canoas y Munchique los Tigres. 25 de Julio de 2021. Santander de Quilichao, Cauca. Archivo personal

El resguardo indígena de Canoas, hace parte de lo que se conoce como la *Cxhab Wala Kiwe* que como lo dije anteriormente se encuentra en el norte del departamento del Cauca y representa a 22 Cabildos Indígenas de la zona norte que hacen parte del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). El Plan de Vida *Yu' Luucx*¹³ está ubicado en el municipio de Santander de Quilichao en la cordillera central y a los pies del imponente Cerro Sagrado de Munchique. Santander de Quilichao es el municipio con mayor población al norte del departamento, según el Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) del DANE del año 2018, se estima que la población del municipio aproximadamente es de 96.302 personas y cuenta con una población indígena nasa de 24.419 personas, siendo el 10% de la población nasa del país, que se estima en 243.176 personas. Según el DANE, para el año 2018 el resguardo de Canoas contaba con 7.991 habitantes indígenas, con 3.770 mujeres (48,6%) y 3.990 hombres (51,4%). Sin embargo, el censo del cabildo indígena de Canoas que me fue compartido a corte del año 2016, mostraba un total de 9.265 personas censadas, 4.545 mujeres (49%) y 4.720 hombres (50,9%).

El resguardo indígena de Canoas se constituyó legalmente después de la década del noventa, el 24 de mayo de 1996, es decir, más de 25 años después de haber sido conformado el Cabildo el 14 de junio de 1971. El resguardo indígena de Canoas, surgió tras las recuperaciones de tierras que se realizaron en el departamento del Cauca hacia los años sesenta del siglo XX, como lo veremos en el segundo capítulo a mayor profundidad. El Estado colombiano a través del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA), realizó los pagos correspondientes a los hacendados a través del Fondo Nacional Agrario, quien a su vez se

¹³ Plan de Vida *Yu Luucx* está compuesto por los resguardos indígenas de Canoas, Munchique los Tigres y *Nasa Kiwe Teck Sxaw*.

encargó de realizar los trámites correspondientes para el saneamiento de los predios que posteriormente sirvieron para la constitución del resguardo. Según el estudio socioeconómico del año 2003, realizado para la ampliación del resguardo, éste se constituyó con cuatro predios adquiridos por el Fondo Nacional Agrario (FNA): El Alba o la Andrea Chiquita, adquirida el 12 de febrero de 1976, según acta de expropiación emitida por el juzgado civil del circuito de Santander de Quilichao. Posteriormente en el año de 1985, se adquirió con dineros públicos el predio La Fortaleza, seguido de El Águila, comprado en el año de 1988 y finalmente en el año de 1992, se pagó la indemnización por la adquisición de la Hacienda Vilachí. La extensión de las 4 haciendas sumó un total de 431 hectáreas 1.374 metros cuadrados (INCORA, 2003: 80-82).

Hacia el año 2003, en un trámite expedito y debido al saneamiento de haciendas recuperadas por la comunidad indígena de Canoas que no habían sido pagadas a sus antiguos poseedores, se realizó la ampliación del resguardo. La ampliación se hizo con predios adquiridos a través del FNA que habían sido ocupados en las recuperaciones de tierras y otros predios comprados por el Estado colombiano, en cumplimiento de las 15.663 hectáreas de tierra, en el marco de los acuerdos realizados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos con la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN. Dichos acuerdos son una respuesta jurídica a los hechos ocurridos en la Masacre del Nilo el 16 de diciembre de 1991, cuando grupos paramilitares al servicio del narcotráfico en complicidad con la Policía Nacional y hacendados de la región (INCORA, 2003: 75-79) asesinaron a un grupo de 21 indígenas que se habían asentado en el piedemonte occidental de la cordillera central del valle geográfico del río Cauca, en la Hacienda El Nilo, en el municipio de Caloto, Cauca. En la ampliación, además de los predios adquiridos por la reparación colectiva por la masacre, se adicionaron predios que habían sido recuperados anteriormente y que no alcanzaron a ingresar en el momento de la constitución del resguardo, a decir: El Carmen con un área de 206 hectáreas más 1.500 metros cuadrados adquirida el 23 de abril de 1993, Varsovia con 63 hectáreas más 4.560 metros cuadrados y entregada formalmente el 21 de mayo de 1997. Por la reparación de la masacre del Nilo, se adquirieron los predios: Los Alpes con 43 hectáreas y 9.908 metros cuadrados, Cantarito con 15 hectáreas y 1.820 metros cuadrados, Las Violetas con un área de 45 hectáreas y 5.309 metros cuadrados, La Casita con 3 hectáreas y 9.010 metros cuadrados, el Lote con 4 hectáreas más 8.661 metros cuadrados y la Bocana 4 con hectáreas y 2.905 metros cuadrados; según escritura pública del 1 de noviembre de 2001. El 20 de mayo de 2002, se adquirieron los predios El Cóndor con un área de 4 hectáreas y 9.418 metros cuadrados y Canoas con una extensión de 6 hectáreas y 507 metros cuadrados. Cabe mencionarse cómo el Estado, a través de predios recuperados por la comunidad y que no fueron legalizados inicialmente por el FNA para la constitución del resguardo, saneó vía reparación por la masacre del Nilo, predios poseídos y ocupados desde los años setenta y ochenta por las comunidades, dos hechos totalmente distintos, que el Estado utilizó para “garantizar” el acceso a la tierra de los y las indígenas del pueblo nasa del norte del Cauca.

Por su parte comuneros y comuneras indígenas, cedieron al título colectivo 9 predios privados para la ampliación del resguardo que, sumados dieron un total de 98 hectáreas y 4.244 metros cuadrados registradas a través de escritura pública 424 del 23 de abril de 2002 como parte del territorio indígena del resguardo indígena de Canoas. En total para el año 2003 el resguardo indígena de Canoas se encontraba con un total de 931 hectáreas y 4.279 metros cuadrados correspondientes a las 431 hectáreas más 1.373 metros cuadrados, con las cuales se constituyó el resguardo y las 497 hectáreas 2.905 metros cuadrados ampliándose el

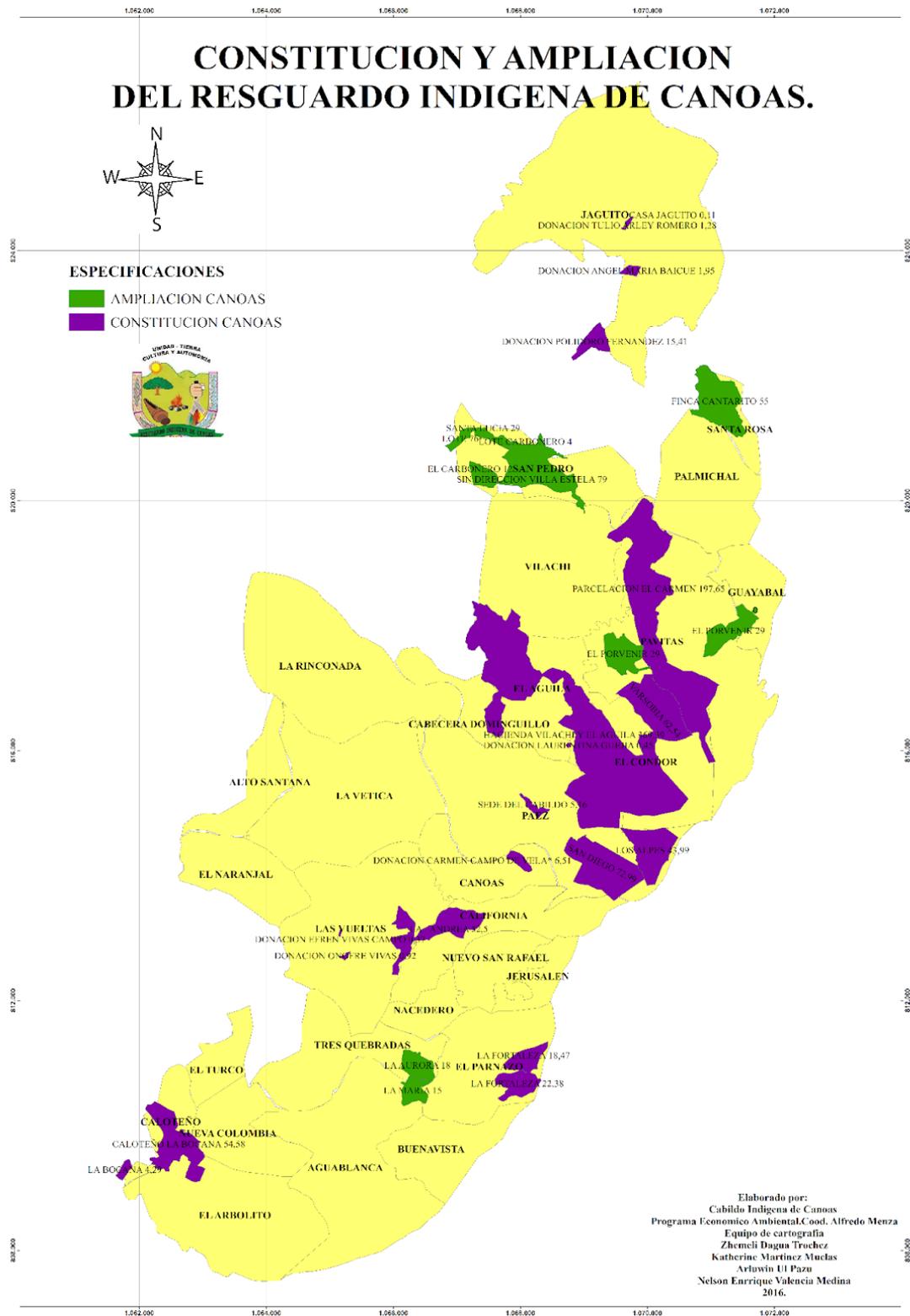
resguardo proveniente de adquisiciones realizadas por el Estado y cesiones de propiedad por parte de comuneros y comuneras (INCORA, 2003: 144).

Según cifras del equipo de planeación¹⁴ del cabildo indígena de Canoas, para el año 2012 se habían adquirido 321 hectáreas más 9.107 metros cuadrados a través del Estado colombiano en cumplimiento de los acuerdos por la reparación de la masacre del Nilo. Sin embargo, al día de hoy, aún no se han hecho los trámites para incorporar esas hectáreas al título colectivo por no haber surtido los trámites legales que se requieren para el reconocimiento por parte del Estado. Sumando en total las áreas que tiene el Cabildo en posesión de manera colectiva son aproximadamente 1.347 hectáreas más 7.475 metros cuadrados, sin contar las que habían venido comprando el Cabildo a través de los recursos destinados por la vía del Sistema General de Participaciones (SGP) y de las cesiones¹⁵ que han hecho comuneros y comuneras de manera más reciente. Siguiendo las cifras del Cabildo acerca de la población censada de 9.265 personas y al realizar la división por el número de hectáreas que figuran en el título colectivo, podría decirse que a cada comunero/a le corresponde 0.14 hectáreas, siendo esta extensión de tierra insuficiente para la población existente, pues gran parte de la tierra colectiva se encuentra en área de protección y cuidado o en sitios no productivos por ser de cumbre, pendiente o sitios sagrados para el pueblo nasa.

¹⁴ Espacio al interior de la organización que se encarga de la elaboración del presupuesto, de la gestión y de la ejecución de los recursos que gira el Estado colombiano a los resguardos indígenas por cada persona reportada en el censo poblacional del Cabildo o de los recursos que ingresen vía gestión de proyectos o convenios con otras entidades.

¹⁵ La cesión, es una figura jurídica que permite a propietarios de tierra (a través de escritura pública) ceder su predio al Cabildo indígena para que sea incluido en el título colectivo del resguardo indígena. Personas que son comuneros o comuneras indígenas hacen uso de esta figura para adherirse plenamente a la figura organizativa y territorial de los pueblos indígenas adquiriendo de esta manera las protecciones constitucionales que tienen los territorios indígenas en Colombia.

Mapa 1. Cabildo Indígena de Canoas, Programa Económico Ambiental coordinador: Alfredo Menza. Equipo de Cartografía: Zhemeli Dagua Trochez, Katherine Martínez Muelas, Arluwin Ul Pazu, Nelson Enrique Valencia Medina. 2016.



Es importante mencionar que, si bien algunos comuneros y comuneras han cedido al cabildo los predios de su propiedad a través de título privado conocido como escritura pública para la ampliación del resguardo y el mismo Cabildo ha comprado predios a través de recursos propios con este mismo fin, los predios cedidos por comuneros/as y comprados por el Cabildo no han podido ser incluidos en el título colectivo pues se encuentran con obstáculos legales y administrativos. Sin embargo, aunque estos predios no son parte formal del resguardo hasta tanto no se realice la ampliación del mismo por parte del Estado, al momento que llegasen a ser incluidas en el título colectivo, las tierras siguen siendo usadas y controladas por las personas/familias que actualmente las poseen, sin verse alterada su posesión por la autoridad del Cabildo, ya que se respeta la ocupación histórica que se ha hecho del predio y la forma como se adquirió: compra o herencia u otras, que como veremos en mayor detalle en los siguientes capítulos, hacen parte de los mecanismos de acceso a la tierra de las comuneras indígenas del resguardo de Canoas.

Capítulo I. “¿Ser india es muy duro¹⁶!”:

¹⁶ La expresión que acompaña el título de este capítulo, es una expresión que escuché en boca de hombres y mujeres indígenas nasas como: “¿ser indio es muy duro!” con la cual líderes/as o comuneros/as indígenas se referían de manera “jocosa” o en serio a situaciones (conflicto armado, exigibilidad de derechos, discriminación, etc.) en las cuales se mostraban las dificultades que experimentan las personas indígenas por los múltiples y distintos acontecimientos que se presentan en la cotidianidad y que están conectados algunos con opresiones estructurales hacia los pueblos indígenas.



Ilustración 3. Mujer indígena nasa caminando el territorio ancestral de Sat Tama Kiwe.

Durante el tiempo que compartí en el norte del Cauca con el pueblo indígena nasa -desde el año 2011 hasta el 2018- encontré un profundo sentido al uso de la expresión que titula este capítulo al usarse en femenino, pues, no son pocas ni fáciles las situaciones a las que se enfrentan las mujeres indígenas nasas en distintos ámbitos de sus vidas: en sus familias, en sus comunidades y en la organización, en parte por factores asociados a violencias estructurales hacia los pueblos indígenas y también por violencias ejercidas hacia ellas por ser mujeres indígenas. Así que, con esta frase de fondo retumbando en mi cabeza, me propuse comprender cómo los hombres y mujeres indígenas nasas han construido las relaciones sociales de género al interior de las comunidades en el norte del Cauca, para posteriormente evidenciar cómo estas relaciones inciden o no en el acceso a la tierra de las mujeres indígenas del resguardo de Canoas. En este capítulo me aventuro a realizar una conceptualización sobre las categorías de análisis: relaciones sociales de género y acceso a la tierra que servirán para situar teóricamente la investigación.

En la primera parte del capítulo me aproximo a lo que he denominado *relaciones sociales de género* en las comunidades indígenas, siguiendo una discusión que podría denominarse entre “Cultura y Género” (Guamá et al., 2009: 9) y que está atravesada, como lo señala Ulloa (2007) por una suerte de confrontaciones y dilemas del género (p. 17), los cuales abordaré a partir de tres debates que me servirán para el análisis y profundización de la categoría. En primer lugar, me acerco a la categoría género, a propósito de las primeras nociones de la misma en los inicios de los estudios feministas y de las ciencias sociales. Segundo, presento algunas discusiones sobre la noción de género al interior de los pueblos indígenas, entre mujeres indígenas o con [entre] mujeres académicas y feministas. Tercero, señalo las discusiones en torno a las definiciones que las mujeres indígenas nasas han hecho de las relaciones de género en su pueblo, intento mostrar que si bien la categoría de género podría considerarse “externa” también ha tenido su propia conceptualización a partir de los aprendizajes y experiencias de las mujeres nasas. Las tres discusiones me permiten argumentar que las *relaciones sociales de género* en los pueblos indígenas, al ser producto de una construcción social, histórica y situada culturalmente, han asignado lugares y roles a cada uno/a [hombres y mujeres] y, para efecto de esta investigación, servirán para analizar cómo han permitido o no el *acceso a la tierra* de las mujeres indígenas en el resguardo indígena de Canoas. En otras palabras, no es posible comprender el problema de acceso a la tierra de las mujeres nasas sin comprender cómo han operado las relaciones de género en diversos momentos históricos.

En la segunda parte del capítulo, esbozo la categoría de *acceso a la tierra* en dos momentos. Primero, sitúo históricamente las formas como el pueblo indígena nasa del norte del Cauca y en particular quienes habitan el resguardo indígena de Canoas, recuperaron la tierra que había sido despojada luego de la imposición de la colonia y posterior a la instauración del Estado-nación; y segundo, me concentro en la discusión existente entre “el derecho a la tierra” y el “acceso a la tierra” a partir de la defensa del territorio colectivo constituido como resguardo indígena. Estas dos categorías, *relaciones sociales de género* y *acceso a la tierra*, son los límites o las estimulaciones teóricas metodológicas, y temporales que servirán para el análisis de esta pesquisa.

1.1 Género: puntadas iniciales

Este primer apartado no pretende ser un estudio detallado ni exhaustivo, ni mucho menos secuencial, de los debates sobre el *género como categoría analítica*. Retomo algunas de las discusiones del momento histórico en que emerge la categoría en las ciencias sociales y los feminismos, para realizar una aproximación que muestre el camino que he recorrido para conceptualizar las *relaciones sociales de género*.

Inicialmente Gayle Rubin, antropóloga estadounidense que discute con autores clásicos como Marx, Engels, Freud, Lacan y Strauss en su texto “El Tráfico de Mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo” cuestionando los postulados de estos autores, al introducir la categoría de “sistema sexo/género” (1986), tras realizar uno de los primeros trabajos acerca de la subordinación femenina, ubicando desde una perspectiva crítica la diferencia sexual entre hombres y mujeres a partir de lo que denominó “determinismo biológico”, llevando su definición a una equivalencia entre lo biológico (sexo) y lo cultural (género). Al ubicar el “determinismo biológico” como el marcador que diferencia las relaciones sociales entre hombres y mujeres, abrió un amplio debate en el pensamiento feminista y en las ciencias

sociales tras incorporar la reproducción como el otro gran eje que distingue a los cuerpos de mujeres y varones (Barbieri, 1993) situando el sexo y el género como “la base de dos áreas distintas de la práctica social” (Viveros, 2004: 177). Posteriormente, y en contraste con el planteamiento de Rubin, Sherry Ortner (1991) tras realizar estudios acerca de la dominación universal masculina y la subordinación femenina, critica a Rubin y a su enfoque de “determinismo biológico”, al controvertir la aparente oposición entre naturaleza/cultura pues reconoce a “la mujer” como construcción cultural, que ocupa un lugar desigual en las relaciones, al encontrarse en una posición intermedia entre la cultura y la naturaleza, tras considerar al cuerpo (reproductor) como frontera entre las dos dimensiones. Fue la misma Ortner (2006) quien se distanció de su postura inicial, al encontrarla problemática en los siguientes dos postulados: uno, considerar la dominación masculina y la subordinación femenina como universales, es decir, sin establecer los contextos y las situaciones específicas en las cuales las relaciones sociales de género operan, ni tampoco reconocer las diferencias que existen al interior de las mismas mujeres, pues considera “la mujer” como un todo homogéneo, desconociendo la capacidad de agencia de las mismas y dos, al homologar mujer/hombre a naturaleza/cultura ubicando en esta comparación la causa de la desvalorización femenina.

Por su parte Joan Scott (1986) enriqueció los debates en torno al género a partir de dos nociones: primero, en tanto categoría para el análisis, al convertirse en “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos”, y segundo, como “una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott en Lamas, 2013: 389) ampliando la definición de la categoría de género, al incluir en el análisis las relaciones de poder que subyacen a la manera como se construyen las diferencias entre hombres y mujeres.

Estos primeros debates me permiten concluir que el género es una categoría social y cultural, que sirve como categoría de análisis en las ciencias sociales e instrumento de análisis histórico en contextos situados, por lo tanto no puede usarse de manera universal, sino que debe abordarse a partir de lugares y contextos socio culturales específicos en los cuales se quiere investigar. Así pues, al realizar una aproximación a algunas de las primeras discusiones realizadas al interior de los feminismos y las ciencias sociales, que se han prolongado presentándose también entre mujeres investigadoras de/con pueblos indígenas, mujeres indígenas feministas y mujeres indígenas, nutriendo los debates que se realizan al interior de los pueblos indígenas acerca de cómo las relaciones entre hombres y mujeres se han configurado histórica y culturalmente, estableciendo diferencias/jerarquías/asimetrías permaneciendo en el tiempo e incidiendo en la forma cómo las mujeres acceden o no a la tierra.

1.2 Relaciones de género en los pueblos indígenas de Abya Yala

En este segundo apartado abordo algunas discusiones surgidas entre mujeres indígenas y con (entre) mujeres investigadoras, feministas, activistas, académicas de los pueblos indígenas en torno a las formas cómo se han configurado históricamente las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas, especialmente de América Latina. Profundizaré en

las tensiones existentes a partir de las discusiones en torno a la emergencia del patriarcado¹⁷ en las relaciones de hombres y mujeres en los pueblos indígenas, que al existir como “patriarcados pre coloniales” con sus cosmovisiones, cosmogonías, usos y costumbres; al conjugarse con el patriarcado proveniente de Europa, devino en una profundización de las desigualdades/jerarquías en detrimento de las mujeres (Amador, 2016; Cabnal, 2010; Gargallo, 2012; Hernández, 2003; Lugones, 2008; Paredes, 2010; Rivera, 1997; Segato, 2003, 2011). Bajo este debate, es posible identificar algunas perspectivas que sostienen que las relaciones entre hombres y mujeres de los pueblos indígenas, antes de la llegada de los españoles eran “armónicas”, basadas en “la complementariedad”, “la dualidad” y “la reciprocidad” en contraposición con quienes han sostenido que estas interpretaciones pueden usarse como discursos/dispositivos que han legitimado las desigualdades existentes entre hombres y mujeres a partir de “la tradición”, los “usos y costumbres” o de “la cultura” (Gargallo, 2012; Hernández, 2003; Lugones, 2008; Paredes, 2010; Rivera, 1997; Segato, 2003, 2011) generando tensiones al desconocer las asimetrías existentes antes, durante y posterior a la instauración de la colonia. Así pues, este segundo debate nos sirve de insumo para ubicar las formas como las mujeres indígenas nasa han venido construyendo las definiciones de *relaciones sociales de género* al interior de su pueblo.

Lorena Cabnal (2012), indígena Maya-Xinka, mesoamericana-guatemalteca, desde el feminismo comunitario señaló la existencia de un “patriarcado originario ancestral” “justificado en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentos étnicos y esencialistas” (Cabnal en Gargallo, 2012: 28) legitimado según los “usos y costumbres” de las comunidades indígenas que junto con discursos acerca de la tradición “impone la subordinación de la mujer” (Caviedes en Guamá et al., 2009: 154) bajo frases como el mundo “siempre fue así” (Segato, 2011: 16) perpetuando las jerarquías en las relaciones entre hombres y mujeres produciendo un discurso “esencialista” que niega “el carácter histórico y cambiante de las culturas” (Hernández, 2001:12). Por su parte Julieta Paredes¹⁸ (2010), indígena aymara, andina-boliviana, feminista comunitaria acuñó el término de “Entronque Patriarcal”, entendido como los efectos del patriarcado ancestral y el patriarcado moderno que se manifiesta hacia las mujeres indígenas “con su violencia y violación de los cuerpos” (Gargallo, 2012: 198). Esta conjunción de patriarcado ancestral y occidental según las feministas comunitarias, ha servido para la profundización de las desigualdades de género entre hombres y mujeres después de la colonia, pues “se refuncionalizan y se manifiestan en diferentes formas de opresión” (Gargallo, 2012: 54) contra las mujeres en los hogares y comunidades. Silvia Rivera Cusicanqui por su parte, a partir de investigaciones realizadas en los pueblos indígenas de los andes bolivianos, y desde perspectivas de estudios etnográficos y etnohistóricos, propuso que previo a la colonia existía un sistema de género basado en el “equilibrio dinámico y contencioso”, que por efecto de la inserción en “la modernidad” fue alterado por la occidentalización y patriarcalización como sistemas paralelos (Rivera, 1997: 29) profundizando las diferencias en las formas como se relacionaban hombres y mujeres.

¹⁷ El patriarcado puede ser descrito como el control de los recursos productivos, la mano de obra y la capacidad reproductiva basado en nociones de superioridad e inferioridad legitimadas por diferencias de género, en primer lugar, y de generación en segundo lugar. La dominación patriarcal jerarquiza no sólo hombres y mujeres, sino también varones entre sí (Stem, 1989; Bourque y Warren 1982) Citados por (De La Cadena, 1992, p. 6)

¹⁸ Cito a la autora por su contribución teórica a los feminismos desde la corriente del feminismo comunitario, sin embargo, cabe mencionarse que actualmente tiene denuncias por ejercer violencia de género por lo que actualmente está siendo investigada.

Rita Segato (2013) señaló que en la época pre-colonial “el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad” (p. 83) debido a la existencia de un “patriarcado de baja intensidad” de “dualidad jerárquica” el cual tras la implementación de la colonialidad/modernidad (nuevo orden) construyó un “patriarcado colonial moderno” con el cual se “exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género” (p. 78) al interior de las sociedades indígenas, destruyendo las relaciones de “complementariedad” existentes entre hombres y mujeres. Al tiempo que se modificaron peligrosamente a partir de la cooptación de los hombres a la vida pública, al forjarse exclusivamente como un espacio masculino que excluía a las mujeres de las decisiones comunitarias y las limitó a espacios privados retiradas de la colectividad (p. 85- 89). Sin embargo, Amador (2016) se distancia del sistema de clasificación propuesto por Segato pues considera no se puede realizar una diferenciación entre estos dos tipos de patriarcados, el “patriarcado de baja intensidad” perteneciente a los pueblos indígenas, con uno de “alto impacto” proveniente de la “sociedad occidental” (Amador, 2016: 14) ya que no existe, entre otras, posibilidades y formas de medición.

A partir de lo sostenido por Segato acerca de la existencia de “relaciones de complementariedad” en los pueblos indígenas previo a la colonia, fueron varias las críticas de mujeres indígenas y académicas feministas a los discursos de “la complementariedad” como principio rector de las relaciones de género en las sociedades indígenas, pues, a decir de algunas, se ha utilizado para la normalización de los roles de hombres y de mujeres tras el rompimiento de “la dualidad” que significaba “equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad” (Gargallo, 2012: 89) existente en algunos pueblos indígenas y que desde la colonia se modificó al hacer de “la complementariedad” “un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable de sumisión a –y en la vida- de pareja” (Gargallo, 2012: 89) legitimada a partir de prácticas y discursos culturalistas y esencialistas. Las feministas indígenas Xinkas de Guatemala han cuestionado estos discursos porque consideran se sustentan “en una lectura esencializada y no histórica de su “cultura” tendiendo a resaltar “la complementariedad” porque se ha construido a partir de la visión religiosa que se impuso en el continente: la divinidad es dos, que es a la vez sí misma y otro/a” (Gargallo, 2012: 168) profundizando el binarismo heterosexual y desconociendo otras formas de ser en las relaciones de género.

Por su parte Lorena Cabnal continuó con las críticas a la complementariedad y dualidad al considerarse como “dos regentes” en las relaciones entre hombres y mujeres indígenas, pues, considera que estos se construyeron a partir de la sexualidad humana heteronormativa (Cabnal, 2010: 14) negando otras formas de ser que no son funcionales a la reproducción, porque las mujeres son complementarias en tanto continúan “la reproducción social, biológica y cultural” distinto a los hombres que contribuyen a “la reproducción simbólica, material y de pensamiento” (Cabnal, 2010: 14) limitando los escenarios de las mujeres a partir de lo que se considera como un “patriarcado ancestral” existente en *Abya Yala*. Hernández y Sierra (2005), investigadoras mexicanas, señalaron que si bien “la complementariedad” ha recibido críticas desde académicas feministas porque consideran han servido “para hacer una representación idealizada de sus culturas y sociedades negando las relaciones de poder entre los géneros” (Hernández y Sierra, 2005: 108) sin reconocer que, las mujeres indígenas han venido haciendo uso de un “esencialismo estratégico” para criticar a los hombres indígenas que en la práctica, reproducen sin cuestionarse las relaciones de

poder del colonizador, profundizando las jerarquías y diferencias entre hombres y mujeres indígenas “rompiendo con los principios de dualidad de las culturas mesoamericanas” (Hernández y Sierra, 2005: 108).

En consonancia, Julieta Paredes (2010) desde los andes bolivianos, critica la “complementariedad” denominada en su pueblo como *Chacha-Warmi* (Hombre-Mujer), al considerarla “un escenario de fuerte resistencia machista, privilegios para los hombres y violencia de todo tipo hacia las mujeres” (p. 82) y plantea por su parte la re-conceptualización del par complementario, no entendido como la pareja heterosexual si no como *Warmi-Chacha* (Mujer-Hombre), que más que un juego de palabras es la redefinición “del par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión” (p. 84). Silvia Rivera Cusicanqui (1997), haciendo referencia también a los pueblos andinos bolivianos, sostuvo que la complementariedad “se ha convertido en una retórica encubridora”, un discurso “para justificar la reproducción del dominio masculino, clientelar y patriarcal” (p. 38) existente en el sistema político boliviano basado en la idealización entre los géneros en los pueblos indígenas.

Así pues, como cierre de este segundo debate acerca de la aparición histórica del patriarcado y la profundización de las desigualdades en las relaciones entre hombres y mujeres indígenas, sostengo, en primer lugar, que aunque no es posible determinar con exactitud el momento histórico en que el patriarcado atravesó la vida de los pueblos indígenas, sí es posible sostener a partir de perspectivas decoloniales, mujeres feministas y mujeres indígenas, que con la llegada de la invasión española y la instauración de la colonia se alteraron las relaciones sociales de género, profundizándose las desigualdades/diferencias/jerarquías/asimetrías existentes en las sociedades indígenas de *Abya Yala* a través de la imposición de un “patriarcado híbrido” (patriarcados pre-coloniales sumado al patriarcado (moderno) proveniente de Europa). En segundo lugar, comparto la posición de las autoras que han señalado que actualmente las mujeres indígenas disputan la re-conceptualización de la complementariedad entendida “como una herramienta crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y repensar la cultura desde la equidad de géneros” (Hernández y Sierra, 2005: 108).

Lo anterior sirve de preámbulo para poder aproximarme a las discusiones existentes al interior del pueblo indígena nasa, el cual no ha estado ajeno, pues como mostraré en el siguiente apartado, se ha instaurado en el discurso de los liderazgos (masculinos y algunos femeninos) nasas y en los discursos oficiales de la organización indígena, visiones esencialistas y culturalistas de las relaciones sociales entre hombres y mujeres indígenas, que niegan el carácter histórico y cambiante de las culturas, así como las desigualdades de género. No obstante, este es un terreno en disputa donde varias lideresas y líderes no desconocen las violencias de género y han puesto en el ámbito público y organizativo debates sobre la necesaria construcción de unas relaciones más equilibradas entre hombres y mujeres al interior de las comunidades y pueblos indígenas.

1.3 Relaciones sociales de género en el pueblo nasa: “entre lo propio, lo ajeno y lo apropiado”

Aunque existen críticas desde algunas posturas políticas, académicas e indígenas respecto al uso de categorías académicas en vez de analizar y explicar las formas como los pueblos indígenas han construido sus realidades sirviendo en cambio para “forzar” las mismas, desde mi experiencia de trabajo al interior de organizaciones indígenas y en particular de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN, evidencí algunos debates producto de la disputa sobre dichas categorías. En discusiones al interior de la organización sobre algunos temas que podrían llamarse “externos” como el *género*, emergen y surgieron debates propuestos por los liderazgos indígenas acerca de “*lo propio*” es decir, lo que se considera propio de la cultura nasa, así como sobre “*lo apropiado*” -lo que la cultura nasa incorporó de afuera-, “*lo ajeno*” en términos de lo perteneciente a otras culturas sin incorporarse en la cultura nasa y lo de “*occidente*¹⁹”, referido a la cultura hegemónica y dominante con la cual se está en permanente relación/tensión. Estos debates se plantean en distintos espacios comunitarios (asambleas, tulpas, congresos, consejos de autoridades e incluso en conversaciones informales), especialmente cuando se establecen relaciones con lo “externo”: el estado, la cooperación internacional, algunos sectores académicos, políticos, sociales, entre otros. Desde la propia perspectiva organizativa indígena, se incorpora una forma de definir las categorías que sirven para dialogar o no con otras conceptualizaciones externas. En este tercer apartado pretendo señalar cuáles son las tensiones que se presentan al interior del pueblo indígena nasa del norte del Cauca frente a cómo se definen las relaciones entre hombres y mujeres acogiendo discursos de “complementariedad y de dualidad” atravesados por disputas/contradicciones/cuestionamientos y tensiones que explico a continuación.

Durante el tiempo que estuve vinculado en distintos espacios comunitarios y organizativos en los cuales participé y en particular para la preparación del Tercer Congreso de la *Cxhab Wala Kiwe*-ACIN realizado en el año 2017, escuché a algunas personas del liderazgo indígena nasa -en su mayoría hombres- en medio de la construcción de los documentos que llevaría el Tejido Mujer a las mesas de trabajo y a la plenaria del congreso, mencionar sobre la palabra género que “no hay forma de traducir esa palabra al nasa *yuwe*” y por lo tanto no existe un equivalente en el vocabulario nasa. Por el contrario, las mujeres indígenas del Tejido Mujer organizadas en la *Cxhab Wala Kiwe*-ACIN, en vez de buscar palabras en la lengua indígena, acuden a la cosmovisión nasa para definir las formas como al interior del pueblo han construido y definido las relaciones de género. En primer lugar, en consonancia con los discursos de “complementariedad”, y en segundo, más allá de una relación exclusiva entre hombres y mujeres, pues incluyen a otros seres que habitan el territorio material y espiritual:

La concepción de ser hombre o mujer es diferente al pensamiento occidental, individualista, para nosotros los nasa esta concepción parte en primera instancia de la interiorización del ser colectivo el cual es estar en continua interacción con el otro (los seres humanos, plantas, animales y seres espirituales); es por esto que la construcción del ser mujer o hombre se reconoce en primera instancia como sujeto dual o par y de ahí la interiorización como complemento del otro, relación que se

¹⁹ Al referirnos a Occidente haremos mención al continente europeo, en el cual emergió durante el periodo histórico conocido como la Modernidad instituciones como el Estado, los Derechos, los Ciudadanos, el Individuo, el Patriarcado, entre otras, y unas formas de pensamiento que posteriormente fueron impuestos con el colonialismo en el continente americano y que se mantienen en el tiempo hasta el día de hoy.

fundamenta en la necesidad de propender al equilibrio y la armonía. Esta idea de dualidad también se contempla al conocer que tanto las niñas como los niños al nacer, ya cuentan con un ser espiritual que lo acompaña, por tanto, se habla de dos personas lo que incluye un ser físico y un ser espiritual, es así que las mujeres son acompañadas por un ser espiritual masculino y los hombres están acompañados por un ser espiritual femenino, lo que sugiere estar conectado (Mujer-Hombre) (Llano et al., 2013: 21-22).

Sin embargo, como lo mencionamos en el apartado anterior, los discursos acerca de la complementariedad en las relaciones sociales de género en los pueblos indígenas han generado una disputa al interior mismo de las comunidades y organizaciones indígenas, así como entre mujeres indígenas, feministas e investigadoras/es sociales. Siguiendo a Vásquez (2006) existen dos tendencias que son contradictorias a la hora de explicar las relaciones de complementariedad al interior de los pueblos indígenas. En primer lugar, una tendencia “culturalista” de corte conservador que exacerba las tradiciones culturales indígenas sin cuestionamientos respecto a las desigualdades de género, que podría acercarse a las posturas de un sector del liderazgo indígena nasa que prefiere no dar las discusiones si no terminar señalando estos debates como “externos” a su cultura. Una segunda corriente es denominada “revisionista o crítica”, pues considera como no complementarias las relaciones entre hombres y mujeres indígenas actuales, y por lo tanto se deben reconstruir o reconfigurar nuevamente (Vásquez en Berraondo, 2006). A su vez, Vásquez (2006) plantea dos posturas existentes sobre cómo (re)construir las relaciones complementarias en los pueblos indígenas: por un lado, a partir de las posturas de quienes afirman que las relaciones entre hombres y mujeres indígenas deben ser restituidas previo a la colonia, de una manera “prístina” si se quiere. Por el otro lado, se encuentran quienes afirman que deben reconstruirse del todo, pues dudan que las relaciones de complementariedad hayan sido armónicas previo a la llegada de los españoles (en Berraondo, 2006: 293). Similar crítica al esencialismo indígena realizan Gargallo, (2012), Hernández (2001) y Paredes (2010) al cuestionar los argumentos que esconden profundas desigualdades en las relaciones entre hombres y mujeres indígenas, y que son reproducidos principalmente por hombres dirigentes indígenas en la necesidad de autoafirmación y revaloración de sus culturas y pueblos ante la cultura hegemónica y en segundo lugar, por sectores políticos y académicos, que en aras de “proteger” las culturas indígenas de “cambios negativos” (Meentzen, 2001:18), profundizan las jerarquías existentes de género a partir de discursos, prácticas y relatos culturalistas basados en lecturas de las cosmovisiones de los pueblos indígenas.

Otra de las formas a través de las cuales, a mí modo de ver, se ha legitimado en los pueblos indígenas y en especial en el pueblo nasa las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones de “complementariedad”, ha sido a través de los relatos que se han construido de algunos mitos fundacionales del pueblo, como este de la región del oriente del Cauca en la zona de Tierradentro:

En el origen nasa, se cuenta que por tiempos ancestrales existía el *Neh*, espíritu mujer y hombre al mismo tiempo y otros espíritus que durante siglos habitaron el espacio. Ellos construyeron la tierra. Eran fuerzas inmensas que recorrían el universo. En un lugar del tiempo, estas fuerzas que cruzaban como dos vientos tomaron cuerpo y se detuvieron. Se miraron fijamente reconociéndose. El viento mujer llevaba un anaco fajado con un chumbe de múltiples colores. En su cintura cargaba una vara que en la punta tenía un atado de lana para hilar, era su vara de mando. El hombre viento vestía una ruana de color negro y un pantalón de color blanco que le llegaba a los tobillos, sus pies iban descalzos. En su cabeza llevaba un sombrero y en su mano derecha un bastón de oro. Se presentaron para conocerse: -Soy *Uma*, quien teje la vida- dijo la mujer. -Soy *Tay* y también tejo la vida-, dijo el hombre. Desde entonces *Uma* y *Tay* decidieron hacer familia, y poblar la tierra y dieron origen a la

vida nasa. Por tal razón, *Uma* es nuestra bisabuela y *Tay* nuestro bisabuelo. Cada uno compartió sus saberes con sus hijas e hijos. *Uma* y *Tay* concedieron a sus niñas el espíritu de *U'sxa* (cacica tierna) y a los niños el espíritu de *S'at* (cacique tierno). Estos espíritus entrelazan sus energías para conservar y reproducir la vida en la comunidad nasa. En la construcción de vida, *Uma* compartía labores con *Tay* y él a su vez realizaba labores junto con ella. Estas labores eran tejidos de conocimiento (Pancho, 2007, p. 55 en Ulloa et al).

Así pues, teniendo de colofón las discusiones existentes al interior de las organizaciones y pueblos indígenas acerca de “lo propio”, “lo ajeno”, lo apropiado” y “lo occidental”, Caviedes (2009) sostiene que “en la actualidad, sería imposible la reconstrucción de una mitología totalmente indígena, sin ningún rastro de influencia del pensamiento occidental” (en Guamá et al., 2009: 152), ya que durante la conformación de las sociedades nacionales hubo una influencia en los pueblos indígenas, adoptando en sus culturas y tradiciones elementos de las culturas con las cuales se encontraban en disputa.

Los planteamientos acerca de las relaciones entre hombres y mujeres como duales han sido estudiados por mujeres del pueblo nasa. Al respecto, Pancho (2007) oriunda de la zona de Tierradentro, sostiene que “en la cosmovisión de la mayoría de pueblos indígenas, hombre y mujer hacen parte de una dualidad en unidad inseparable y armoniosa con el cosmos, la naturaleza y el territorio” (Ulloa et al, 2007: 59). En el tiempo que compartí con el pueblo nasa, pude percibir cómo en su cosmovisión se ha construido la dualidad a partir de opuestos: frío/caliente, hembra/macho, masculino/femenino, días/noche, sol y luna. Sin embargo, para algunas investigadoras indígenas esta forma de aprehender la realidad resulta controvertible, pues el planteamiento de la dualidad, al entenderse de manera binaria, refuerza la subordinación femenina y un sistema de género desigual, al estar “construido sobre la superioridad de las actividades masculinas” (Gargallo, 2012: 123) a quienes se les da mayor preponderancia.

Para la lideresa nasa Flor Ilva Tróchez, indígena nasa de la zona de Jambaló, nororiente del Cauca, no existe división entre hombres y mujeres, pues sostiene que “el hombre y la mujer tienen que armonizarse equilibrando lo femenino y lo masculino, no somos un pedacito del otro, hacemos parte de la armonía que está en nuestro origen, armonía que está presente en el origen de todo ser viviente, por eso las personas somos nasa, pero también son nasa los animales, las plantas, las piedras, la tierra” (Tróchez, 2009, párr. 11). Tattay (2012) sostiene que en el pueblo nasa las relaciones de género incluyen “una amplia y compleja red de relaciones que involucran tanto a la familia, como a la comunidad, lo interétnico y lo intercomunitario” (p. 213). En mi opinión esta relación entre los seres más allá de lo humano y desde una perspectiva holística, no deben invisibilizar las desigualdades de género y las relaciones de poder jerárquicas existentes.

Avelina Pancho (2007) critica la categoría de género por considerarla “externa” y desconocer la forma comunitaria como se han construido las relaciones al interior del pueblo indígena nasa, sosteniendo que es un “término apropiado en occidente, validado en la esfera de los organismos internacionales y aplicado a nivel de políticas o estrategias de gobierno en los países miembros de las Naciones Unidas (en Ulloa et al, 2007:59), entendiéndolo “como un instrumento de intervención de la cooperación al desarrollo y de las políticas públicas, que no necesariamente abordan la complejidad sociocultural de los contextos indígenas” (Tattay, 2012: 212). A pesar de este cuestionamiento, fue a través de la gestión con la cooperación internacional y principalmente con los proyectos administrados por la iglesia Católica que en el norte del Cauca se creó el Programa Mujer del Proyecto Nasa, inicialmente en los

resguardos indígenas de Toribio, San Francisco y Tacueyó en los años ochenta²⁰. Esta iniciativa vinculó a las mujeres indígenas en procesos de formación de la organización, creando un programa específico en la estructura organizativa indígena para abordar los asuntos de las mujeres manteniéndose hasta el día de hoy y mandatado en el VIII Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC realizado en el resguardo indígena de Corinto en el año de 1988 (Arias, 2016: 33). El Programa Mujer es una iniciativa que se ha realizado en distintos niveles de la estructura organizativa, en los cabildos a nivel local, en lo zonal, a través del Tejido Mujer de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN y en lo regional a través del Programa Mujer del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, permitiendo que al día de hoy situaciones de violencias hacia las mujeres se denuncien y cuestionen. De esta manera, derechos como el acceso a la tierra para mujeres indígenas son exigidos y discutidos de manera pública en espacios comunitarios de la organización. La visibilidad de este reclamo ha servido al interior de la organización para realizar discusiones propias de las mujeres indígenas y para su incidencia política en distintos niveles: local, zonal y regional e internacional.

A manera de conclusión, se puede decir que existen al interior de la organización indígena y en particular en el pueblo nasa disputas en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, de un lado, posturas que podemos llamar culturalistas en tanto afirman como una realidad las relaciones entre hombres y mujeres como “complementarias” y de “dualidad”. Estas visiones tienen un anclaje fuerte en una forma particular de interpretar el mito de origen que tiende a desconocer las desigualdades y jerarquías que existen entre hombres y mujeres. De otro lado, encontramos posturas que cuestionan estos discursos culturalistas, por ejemplo, las ideas planteadas por el otrora Programa Mujer, tras reconocer el carácter histórico y cambiante de la cultura, evidenciado en las transformaciones que han experimentado en distintos momentos los pueblos a partir de la relación con otras culturas y con la cultura hegemónica. Esta visión reconoce que existen asimetrías en las relaciones entre hombres y mujeres del pueblo nasa, que, a su vez, se profundizan y tensionan con los discursos acerca de “lo propio”, “lo apropiado”, “lo ajeno” y “lo occidental”, como formas de invisibilizar y evadir las disputas/tensiones/discusiones que se evidencian en el marco de las relaciones sociales de género al interior de la comunidad y la organización. A continuación, intento articular algunas reflexiones sobre el acceso a la tierra y su relación con las diversas posturas frente a las relaciones entre hombres y mujeres en el pueblo nasa en el norte del Cauca.

1.4 Acceso a la tierra en los pueblos indígenas del Cauca

El acceso y la redistribución de la tierra ha sido un lugar de disputa y conflicto en la historia de Colombia (Fajardo, 2002; Houghton, 2008; Kalmanovitz & López E., 2006; Meertens, 2000; Sánchez et al., 2009). Por lo tanto, hablar de acceso a la tierra desde una perspectiva

²⁰ En los cabildos indígenas más antiguos como el de Toribio, San Francisco y Tacueyó se creó el programa mujer financiado principalmente por recursos de la cooperación internacional y la Iglesia Católica. Posteriormente en un congreso del CRIC se mandató la creación del programa mujer del CRIC en 1988 que entró en funcionamiento sólo hasta el año de 1993. Por su parte en la zona norte del Cauca fue en el año de 1994 cuando junto con la fundación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca ACIN se crea el programa mujer. Es importante mencionar que cada cabildo en su estructura también creó un programa mujer y un programa de jóvenes. En el Cabildo de Canoas el programa mujer se fundó en el año de 1998, sin embargo, al día de hoy en algunos espacios comunitarios del resguardo de Canoas, pero también de la organización zonal, se ha discutido cómo se fusionan estos dos programas y otros de reciente creación como el de “mayores y mayores” conformando uno sólo que se llame “Programa Familia”. La anterior propuesta ha generado reacciones en contra por parte de las mujeres porque podría servir también para invisibilizar las situaciones propias que experimentan las mujeres y que han venido señalando a partir de la denuncia y la incidencia en la agenda de la organización.

de los pueblos indígenas puede ser una cuestión problemática, “polémica” si se quiere, pues es bien sabido que quienes habitaban lo que hoy se conoce como República de Colombia ocupaban grandes extensiones de tierras antes de la llegada de europeos, por lo que han dedicado los últimos cinco siglos a la defensa de la tierra (Bonilla, 1982; Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000; Vasco, 2008; Vasco & Correa, 1993) haciendo de ésta lucha una cuestión de identidad (Caviedes, 2010). El Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, organización que agrupa a 10 pueblos indígenas que habitan el departamento del Cauca, se fundó basado en cuatro principios: unidad, tierra, cultura y autonomía (Peñaranda, 2012); siendo las recuperaciones de tierras la acción política indígena más importante del siglo XX, razón por la cual se reconoce en Colombia a la organización indígena del departamento del Cauca. En esta investigación considero el acceso a la tierra del pueblo nasa en dos sentidos: en primer lugar, como recuperación y defensa de los títulos de resguardos que fueron reconocidos a los caciques en la época de la colonia y antes de la República de Colombia (Rappaport, 2000) y por el otro, como reivindicación colectiva indígena frente al Estado colombiano en términos de la garantía del “derecho” a la tierra. Por lo anterior, fundamento que el acceso a la tierra no se limita única y exclusivamente a la propiedad jurídica, sino que obedece a una disputa histórica de factores políticos, culturales, sociales y económicos que han puesto a los pueblos indígenas en la defensa de sus tierras -desde la colonia-, y a la acción política a través de la movilización social -más que al derecho- como el instrumento principal por el cual han logrado acceder/recuperar y defender la tierra.

A continuación, realizaré unas precisiones con las cuales me aproximé a la categoría de *acceso a la tierra*. Inicialmente, describo desde una perspectiva histórica las luchas por la tierra que han sostenido los pueblos indígenas del Cauca y en especial el pueblo indígena nasa desde la época de la colonia hasta la historia reciente de la República de Colombia. De un lado, con el otorgamiento de títulos coloniales de resguardo a través del reconocimiento de la figura política del cacicazgo, y durante la República de Colombia, con la defensa de los territorios de resguardo y la figura del Cabildo, en respuesta a dos formas históricas de despojo de tierras en Colombia: la ley (Vega, 2004) y “la violencia”, mecanismo utilizado en Colombia como forma de acaparamiento de tierras (CNMH, 2016; Fajardo, 2002; Houghton, 2008; Machado C., 1998; Sánchez et al., 2009). De otro lado, a partir de la tensión existente en torno al “derecho” a la tierra y el *acceso a la tierra*, pues si bien el *acceso a la tierra* va más allá de la figura de propiedad y no se limita al título ni al reconocimiento por parte del Estado, para el caso del pueblo nasa, son los títulos otorgados por la Corona los que han permitido la defensa de los territorios colectivos de resguardo y las acciones de recuperación de tierras realizadas en la segunda mitad del siglo XX. Esto, a través de mecanismos propios de defensa que los pueblos indígenas del Cauca han construido en medio de una fuerte y permanente disputa con el Estado y con los terratenientes, logrando mantener, defender y recuperar (acceder a) sus tierras, sirviendo hasta el día de hoy para la pervivencia cultural y física, y para la consolidación de sus autonomías políticas y territoriales.

1.5 Rezagos de la Colonia hasta la República

Desde la época de la colonia los indígenas “paéces²¹” mostraron su resistencia a la invasión al punto que su territorio fue reconocido de manera colectiva bajo la figura de resguardo por

²¹ Paéces fue la forma cómo los españoles llamaron a los y las indígenas que habitaban las márgenes oriental y occidental de la cordillera central, entre lo que hoy se conoce como departamentos de Huila y Cauca, y que se impuso como forma de llamar a este pueblo hasta

los españoles (Bonilla, 1982; Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000). Esta figura instaurada desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII fue una solicitud de los caciques a la colonia (Paredes, 2015) como muestra del reconocimiento de la autoridad indígena por parte de la autoridad europea. Los y las indígenas nasa fueron consolidándose y cohesionándose a partir de los cacicazgos y las prácticas de relacionamiento establecidas entre los caciques. De este modo, el Cacique Diego Calambás y Juan Tama de la Estrella aparecen en los siglos XVIII como referentes importantes de autoridad en sus pueblos (Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000) y como adjudicatarios de títulos coloniales de resguardo (Rappaport, 2000: 48).

Los nuevos caciques paéces (...) llegarán a echar mano de dos instituciones, refrendada la una y establecida la otra, en otras partes del imperio, años atrás. Fórmulas jurídicas que van a revivir a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, tratando de transformarlas de acuerdo con las necesidades particulares de sus poblaciones. Se trata del Cacicazgo y del Resguardo (Findji y Rojas, 1985:39).

Las figuras de cacicazgo y resguardo permitieron a los y las indígenas constituir figuras de autoridad política y mantener el control y protección del territorio (Rappaport, 2000), cohesionándose como pueblo y consolidando la unidad política y física de su territorio. Posteriormente, la Corona posicionó el cabildo como estrategia para la “supresión de otro elemento de la organización socio-política colonial” (Findji y Rojas, 1985: 68) el cacicazgo, quizás de mayor relevancia histórica y política pues hacía parte de las estructuras que debían desaparecer al momento de instaurarse la República, ya que un resguardo podía corresponder a una parcialidad pero también existían resguardos que correspondían a varias parcialidades y sobre todo existían varios resguardos bajo el mando de un solo cacique principal (Findji y Rojas, 1985: 68). El cacicazgo constituía la unidad política entre los paéces, conformada por los resguardos y dentro de estos las parcialidades como la “unidad indígena menor” (Findji y Rojas, 1985: 69). La estrategia a favor del cabildo y en detrimento del cacicazgo consistió en considerar extintos los títulos de cacicazgos hereditarios y aislar la “unidad social de base de la sociedad indígena”, desvinculando las parcialidades, así se descompuso la unidad pász al reconocer solamente el pequeño cabildo de cada parcialidad (Findji y Rojas, 1985: 69). Este cambio en el andamiaje institucional de la colonia frente a la forma como se organizó el poder, sirvió de preámbulo a los nuevos cambios que la fundación de la República impuso con la instauración del Estado.

En cuanto a las tierras, fueron los títulos coloniales de resguardos los que permitieron al pueblo nasa reconocer su “autonomía territorial sobre unas tierras que ellos consideraban propias por derecho, ya fuera como resultado de haberlas ocupado en la época precolombina o por haberse asentado en ellas después de la Conquista” (Rappaport, 2000: 77). Los títulos de resguardos, al ser conferidos por la Corona Española, blindaron de legitimidad la propiedad de la tierra de manera colectiva bajo la figura del cacicazgo, sin embargo, a medida que se fortalecía el cabildo en detrimento del cacicazgo, los resguardos experimentaban las presiones de las reformas borbónicas y la instauración de la República, con la disolución y privatización de las tierras (Friede, 1972; Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000).

finales del siglo XX. En el re-descubrimiento que realizaron los pueblos indígenas a propósito de los 500 años de la invasión reivindicándose como pueblo “nasa” que significa gente en su propia lengua.

Inspirados en las ideas de la Revolución Francesa: igualdad, fraternidad y libertad, los criollos realizaron en el país los cambios que de la época colonial debían hacerse, ambientando las nuevas instituciones que regirían el gobierno republicano (Findji y Rojas, 1985). La República pretendió a partir de las ideas modernas que la guiaban, continuar con la disolución de los resguardos, pues se consideró una figura de propiedad “extraña” al reconocer a la colectividad como dueña de la tierra “se quiso así, de acuerdo con el nuevo concepto sobre la propiedad, señalar de una vez por todas los derechos individuales de cada uno de los colombianos” (Friede, 1972: 165). Sin embargo, en un primer momento el federalismo político y la omisión de las élites locales a las leyes nacionales permitió la no disolución de los resguardos en el departamento del Cauca, aduciendo altos costos para el Estado y las comunidades, y la oposición de los indígenas “destruyendo los mojones que ponían los agrimensores” (Helguera 1983 [1835] citado por Rappaport, 2000: 118), junto con las dificultades propias del terreno, las malas condiciones de vías de comunicación, la escasez de títulos que certificaran los linderos y los límites de los resguardos (Friede, 1972). Con la llegada de los criollos al poder y la formación de la República, basados en las ideas de igualdad, y en el propósito de convertir a los indígenas en ciudadanos iguales ante la ley, “intentaron acabar con el llamado Código de Indias, con las tierras de resguardos, con las parroquias o pueblos exclusivamente habitados por indígenas, con los cacicazgos y cabildos, y con los protectores estatales de indígenas” (Caicedo, 2011: 18), permitiendo que a través de leyes se viabilizara la propiedad privada y se desintegraran las comunidades, liberando las tierras comunales y la mano de obra (Murgueitio, 2014).

De manera simultánea a la instauración de la colonia y al fortalecimiento de instituciones políticas como el cabildo, se instaló como forma de tenencia y producción de la tierra la hacienda. Figura que propició la Corona y que posteriormente la República profundizó en contra de la propiedad colectiva indígena de la tierra y en favor de los descendientes de los españoles (Findji y Rojas, 1985). Esta figura, además de privatizar las tierras comunales, reflejó el proyecto de dominación total a través de un triple monopolio: sobre la tierra, sobre la fuerza de trabajo y sobre la producción (Meertens, 2000), instaurándose como la figura de propiedad de la tierra predominante durante la República. Además del despojo de tierras comunales de pueblos indígenas, la hacienda sirvió a su vez para instaurar una figura de control de la mano de obra indígena conocida como el terraje: un “sistema de vinculación del trabajador indígena a la hacienda andina mediante el cual, por el derecho a trabajar una pequeña parcela, el terrajero y su familia se obligaba a trabajar varios días a la semana, sin ninguna otra contraprestación en las tareas de la hacienda” (Sánchez y Molina, 2010: 399). Esta manera de explotación laboral se impuso en las mismas tierras donde los indígenas habitaban de manera colectiva bajo la figura de los resguardos (Vasco, 2008: 373), promoviendo así no sólo un sistema de propiedad y producción, sino un control por parte del terrateniente, quien se encargaba de dar permiso para rozar aquí o allá, para tener o no animales y para organizar la fuerza de trabajo disponible de las familias. Fue así que, hacia el año de 1882, se había definido como límite un monto de 5000 hectáreas, que fue reducido en 1912 a 2500 hectáreas (LeGrand, 1986:16; citado por Rappaport, 2000: 127) siendo la hacienda la figura de propiedad bajo la cual el Estado propició el despojo de tierras indígenas, al declarar los resguardos indígenas como “baldíos” de la nación permitiendo que los terratenientes se expandieran en tierras de resguardo.

Posteriormente, hacia finales del siglo XIX, dos hechos de gran importancia tienen relación con los pueblos indígenas de Colombia y especialmente con los que habitaban el

departamento del Cauca. Por un lado, durante la época conocida como la hegemonía conservadora bajo el movimiento de “La Regeneración²²”, se promulgó la Constitución Política de 1886 y se expidió la Ley 89 de 1890, por la cual “se determina cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” a través del poder de la iglesia Católica, respetando eso sí sus usos y costumbres y otorgándole a los cabildos las funciones de: asignar las tierras, distribuir las en las familias, resolver conflictos comunitarios, impartir justicia al interior de su jurisdicción y entre comuneros y comuneras indígenas, llevar el censo de la población y representar a la comunidad ante las autoridades, entre otros. Esta ley garantizó el carácter colectivo de la tierra, respetando los procedimientos internos de las comunidades para su división, prohibiendo la venta de parcelas y, en caso de pérdida de los títulos ya fuera por una situación fortuita o “maquinaciones dolosas”, garantizó el derecho a “la posesión judicial o no disputada por el término de treinta años” (Pineda, 2009:188), permitiendo así que no parcelaran ni ocuparan los territorios indígenas, ley con una vigencia de 50 años que posteriormente fue prorrogada (Rappaport, 2000). El otro hecho de gran importancia es el liderazgo indígena de Manuel Quintín Lame a inicios del siglo XX con “La Quintinada” una “reacción brutal y desesperada de una población indígena directamente atacada en sus tierras por un impulso capitalista sin precedentes: (y sin futuro inmediato)” (Gros, 1991: 179). Levantamiento con el cual Quintín Lame pretendió la eliminación del terraje y la expulsión de los blancos de los territorios indígenas (Vasco, 2008), cuestionando no sólo el trato que recibía la mano de obra indígena bajo esa figura, sino la ocupación de los territorios indígenas por parte de terratenientes “blancos” a raíz de la promulgación de normas que disolvían los resguardos al declararlos como “tierras baldías”, como la Ley 55 de 1905 (Pineda, 2009: 190).

La importancia de Manuel Quintín Lame se debe a la conexión que logró realizar del periodo de la Colonia hasta los días en que él luchó, al poder recuperar para la historia del pueblo nasa los caciques coloniales, en particular Juan Tama y los títulos coloniales (Rappaport, 2000: 163). La lucha de Manuel Quintín Lame no se redujo al Cauca, luego de ser llevado preso en el año de 1917 hasta 1921, por levantarse con más de 1500 indígenas en la zona de Tierradentro en el Cauca, se trasladó al departamento del Tolima, donde junto con José Gonzalo Sánchez, Eutoquio Timoté y Julio Niquinás García, e influenciados por ideas socialistas y de izquierda, se organizaron en la defensa del derecho a tener escuelas propias, autonomía para elegir sus propios cabildos y derecho a la devolución de sus tierras (Pineda, 2009: 206) que “medio siglo más tarde ocupan un lugar central en el programa del CRIC” (Gros, 1991: 180). Las demandas de Lame eran las siguientes (Castillo 1971: xviii; citado por Rappaport, 2000: 139):

1. Defensa del resguardo en contra de todo intento por dividirlo.
2. Consolidación del Cabildo como centro de autoridad y organización política.
3. Recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes y rechazo de los títulos que no se basaran en decretos reales.

²² Fue un movimiento conservador que duró en el poder 44 años y promulgó la constitución de 1886 que rigió a Colombia por más de un siglo otorgándole a la Iglesia Católica bajo la figura del concordato firmado en 1887, entre otros, la educación del país y la “civilización” de los y las indígenas quienes eran considerados “salvajes” introduciendo así, bajo misiones, el catolicismo en los territorios indígenas.

4. No pagar el terraje.
5. La reafirmación de los valores culturales indígenas y el rechazo de la discriminación racial y cultural.

En el siglo XX, las amenazas contra los resguardos indígenas continuaron a través de dos mecanismos: la legislación y la violencia. Por un lado, el Estado a través de la expedición de leyes²³ permitió la creación de municipios en territorios indígenas (Findji y Rojas, 1985), legalizando el despojo de las tierras comunales a partir de las figuras de ordenamiento territorial del propio Estado. También al declarar los resguardos indígenas como tierras “baldías” con la expedición de la Ley 200 de 1936 que planteó la necesidad de disponer de la tierra y la apertura de su mercado al capitalismo, llamando a la titulación y al impulso a la colonización de baldíos, fomentando la expansión de las fronteras agrícolas nacionales y al mismo tiempo la consolidación de latifundios legalizados con las facilidades que la ley proponía (Campo, 2015), provocando la expulsión de aparceros y de terrajeros de las haciendas y permitiendo la disminución de los días de pago de terraje en ciertas áreas del Cauca (Pineda, 2009).

A mediados del siglo XX se inició el periodo conocido como “La Violencia” (Meertens (2000) periodizado desde el año de 1948 hasta 1964, teniendo como origen la muerte del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948 en Bogotá. La cooptación de los cabildos indígenas por parte de los terratenientes, la iglesia Católica y los partidos políticos Liberal y Conservador, permitió durante este siglo la expropiación de territorios por parte de las comunidades, al comprometer sus intereses a sectores tradicionales que se oponían a las reivindicaciones indígenas, cuestionando la legitimidad de las autoridades y provocando la parálisis y fragmentación del proceso político y organizativo (Amador, 2016; Rappaport, 2000). El taita Lorenzo Muelas (2005), hijo de terrajeros, cuenta cómo los pueblos indígenas nasa y misak (así se reivindican hoy los llamados “guambianos”) del Cauca, en su condición de terrajeros, se vieron divididos entre liberales y conservadores pues el control político asumido por los hacendados y mayordomos de las haciendas, definieron sus posturas políticas partidarias, incidiendo en las decisiones a la hora de participar en elecciones (Amador, 2016). Al tiempo que se dio el despojo de tierras y el sometimiento de los y las indígenas al terraje, otros comuneros indígenas se convirtieron en hacendados al haber apoyado la privatización de los resguardos. Este es el caso del hacendado indígena de apellido Calambás en Pitayó (Rappaport, 2000: 169) quien se beneficiaba no sólo de la mano de obra explotada indígena si no se apropió de sus tierras colectivas.

En este contexto emerge el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, organización indígena nacida el 24 de febrero de 1971, al lado de organizaciones campesinas que exigían la realización de una reforma agraria en Colombia (Peñaranda, 2012) con 7 puntos en su plataforma de lucha:

- 1) Recuperar la tierra de los resguardos.
- 2) Ampliar los resguardos.

²³ Ley 104 de 1919, complementada a través del Decreto 435 de 1926 y de la Ley 19 de 1927 y finalmente con la expedición de la Ley 200 de 1936.

- 3). Fortalecer los cabildos indígenas.
- 4) No pagar el terraje.
- 5) Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
- 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
- 7) Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas. (PEBI-CRIC, 2004: 28).

Posteriormente de acuerdo a las nuevas dinámicas organizativas agregaron 3 puntos más:

- 8) Impulsar las organizaciones económicas comunitarias
- 9) Defender los recursos naturales y proteger el medio ambiente (PEBI-CRIC, 2004: 28),
- 10) Fortalecer la familia como núcleo central de la organización, incluyendo a mayores, mujeres, jóvenes y niños (CRIC, 2009: 81).

Según Peñaranda (2012), en la formación del CRIC confluyeron dos vertientes: la primera, resultado de la movilización institucional a favor de la reforma agraria, particularmente a través del INCORA, y la segunda resultado del desarrollo de experiencias locales de organización comunitaria, lideradas por indígenas sin tierra que habían sido objeto de despojo en décadas anteriores. La organización indígena empieza a reorganizarse políticamente y a resignificar la figura del cabildo tras ser desvirtuada por los sectores poderosos que la habían cooptado: terratenientes, párrocos y políticos de la región (Tattay, 2012). Para Gros (1991), no se trataba de innovar con una nueva organización al interior de los resguardos, sino aprovechar la que la misma colonia les había impuesto. La consigna era “reconstruir los cabildos (si habían desaparecido), reconquistarlos (si aún existen, pero están bajo la tutela de los blancos, o de intereses minoritarios y hostiles al movimiento), otorgarles en todos los casos nuevas atribuciones, y ponerlos al servicio de la organización y de la lucha por la tierra” (Gros, 1991: 216). La reorganización de los cabildos permitió a comuneros y comuneras juntarse a partir del reconocimiento de una figura “apropiada” de la Colonia, pero con la cual sentían su identificación. Por su parte, el punto de las recuperaciones de tierras fue la respuesta que las comunidades encontraron ante el despojo territorial ocurrido entre otras cosas por “La Violencia”, la extensión de las haciendas, el asentamiento de colonos, la expulsión de terrajeros de las haciendas, la presencia de grupos armados en la zona y la expansión de la industria azucarera en el valle geográfico del río Cauca que los confinó a las partes altas de la cordillera central (Peñaranda, 2012) y las leyes que declararon baldíos sus territorios.

En esta primera parte mostré la forma como el pueblo indígena nasa, a partir de los títulos coloniales otorgados a los caciques de la época, logró frente al despojo, defender parte de las tierras colectivas anteriormente ocupadas, reapropiándose de figuras coloniales como el cabildo y el resguardo durante la época republicana, haciendo uso también de la Ley 89 de 1890. Caciques como Juan Tama reaparecieron en las narraciones del pueblo nasa, tras la recuperación de su memoria y sus títulos a inicios del siglo XX por figuras como Manuel Quintín Lame, que posteriormente sirvieron, entrados los años sesenta y setenta, segunda mitad del siglo XX, para las acciones de recuperaciones de tierras y el fortalecimiento (reapropiación) del Cabildo, defendiendo las tierras que desde la colonia habían poseído y

recuperando parte de la que había sido despojada a través del Estado, la legislación y la violencia en la era republicana; sirviendo como plataforma para la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC.

1.6 Acceso a la tierra: más allá del derecho

Cuando me acerqué a estudiar el asunto del acceso a la tierra en las mujeres indígenas siempre terminaba leyendo literatura en torno al derecho a la tierra. Desde una perspectiva formalista, el acceso a la tierra se considera a partir de la posesión del título (documento legal), sin embargo, en aras de responder a la pregunta de investigación acerca de cómo las mujeres indígenas del resguardo de Canoas acceden, usan y controlan la tierra, necesité ampliar la definición más allá del derecho, ya que la perspectiva formalista no tiene en cuenta cómo las diferencias de los sujetos (indígenas, mujeres, afrodescendientes, campesinos/as, terratenientes, empresarios) inciden en las formas de acceso, uso y control de la tierra. Partiendo de la noción existente en la legislación nacional e internacional acerca del derecho a la tierra, Fuentes (2010) sostiene que está enmarcado en lo que se conoce como un “*haz de derechos*”: derechos de uso, de control y de transferencia (FAO, 2003: 7). El derecho de uso, refiere al derecho a utilizar la tierra para actividades productivas (o no), así como para vivir en ella y desarrollar actividades cotidianas. Por su parte el derecho de control garantiza el poder tomar decisiones sobre la destinación de la tierra, a obtener beneficios económicos y a tomar decisiones sobre estos beneficios. Finalmente, el derecho de transferencia es entendido como el derecho a transferir la tierra y a reasignar los derechos de uso y control (FAO, 2003: 7). Desde otra perspectiva, Coronado (2009: 24-33) sostiene que el derecho a la tierra tiene como componentes el acceso a la tierra, la seguridad jurídica de la tenencia y el acceso a recursos para desarrollar proyectos de vida de los titulares del derecho sin limitarlo a la propiedad ni al título.

Silvia Rivera Cusicanqui (1997) al referirse a la noción del “derecho” reconoce que es una figura impuesta durante la colonia y que con el Estado moderno “*nació ya teñida de la subsunción (formal y real) de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familia**” (pág. 27), siendo el hombre, propietario, representante de la familia, sujeto principal de los derechos, pero eso sí, el hombre blanco y heterosexual. Señalé anteriormente que en Colombia la Ley 89 de 1890 consideró a los hombres y mujeres indígenas como menores de edad, y por lo tanto tutelados ante el Estado y en vía de “civilización” por la iglesia católica. El derecho occidental reproduce “el sistema de status que ordena el mundo en géneros desiguales, así como en razas, minorías étnicas y naciones desiguales” (Segato, 2003: 7), por lo que realizar un abordaje al acceso a la tierra desde una perspectiva del derecho limitaría el enfoque de la investigación, lo pondría en un plano exclusivamente respecto de la propiedad y de la titularidad, desconociendo los usos y costumbres o “derecho consuetudinario” de los pueblos indígenas, y lo definiría desde una noción moderna del derecho con la cual los pueblos indígenas han sostenido una permanente disputa, pues la legislación de los Estados-nación, incluso antes de éstos, ha sido usada para no reconocer y despojarlos de las tierras que históricamente han poseído y ocupado.

Ribot y Peluso (2003) introdujeron en la sociología rural la categoría de “acceso” como la “*habilidad de beneficiarse de cosas, objetos materiales, personas, instituciones, símbolos*”²⁴

²⁴ Traducción propia.

(p. 153-154) definiéndola como una relación social y por lo tanto una relación de poder. Así pues, cuando se habla de acceso a la tierra se habla al menos de dos asuntos: en primer lugar, del control del acceso, porque independientemente de quién sea la propiedad, que puede ser legal o ilegal, quien se beneficia es quien define el acceso de otros a la tierra. En segundo lugar, se entiende como las formas como se mantiene este acceso, que es, a través de “mecanismos” entendidos como “medios, procesos y relaciones” (p. 160). Los mecanismos se constituyen de dos formas, primero, como mecanismos basados en derechos: “derivan de la ley, las costumbres o las convenciones y requiere de la existencia de instituciones” (RIMISP- 2008: 19) pueden estar “basados o no en la ley estatal” (Merlet et al., 2015) y segundo, los mecanismos existen a través del acceso estructural y relacional, es decir “mediatizados por instituciones derivadas del contexto político, económico y cultural” (RIMISP, 2008: 19). Así pues, los mecanismos no son homogéneos ni se comportan de la misma manera en todas las situaciones de acceso a la tierra. Por el contrario, de acuerdo al contexto, se analizan las formas como se da el acceso y cuáles mecanismos se configuran para su uso y control, analizando también las instituciones que se crean para garantizar el mantenimiento de la tierra. Así pues, los mecanismos de acceso no se limitan exclusivamente a lo jurídico, a la norma y al derecho, sino que también involucran otras dimensiones contextuales que amplían las formas de acceso, control y el mantenimiento de la tierra; por lo que “sólo es posible acercarse a dichos mecanismos y a sus interrelaciones desde la realidad concreta que se quiere analizar” (Merlet et al., 2015: 198).

En el caso del resguardo indígena de Canoas, el control del acceso a la tierra lo realiza la autoridad indígena del Cabildo de dos maneras. En primer lugar, hacia afuera, a partir de las formas como se ha accedido a la tierra colectiva: recuperaciones de tierra, compra por parte del Estado a través de las instituciones creadas para la Reforma Agraria, como medida de reparación al pueblo indígena nasa como víctima de la violencia, por el cumplimiento de acuerdos suscritos con el Estado, o a través de procesos de ampliación del resguardo, siguiendo la legislación agraria del país o por la cesión de la propiedad de comuneros y comuneras. En segundo lugar, hacia adentro del resguardo, por las facultades otorgadas por la Ley 89 de 1890, la asamblea o la comunidad. El cabildo se encarga de permitir o no el acceso a la tierra de comuneros y comuneras a través de los criterios que a bien consideren, como lo mostraré en el siguiente capítulo.

La defensa histórica de la tierra que ha hecho el pueblo nasa desde antes de la fundación del Estado colombiano al otorgársele los títulos coloniales, y posteriormente, al enfrentarse a las formas de despojo territorial -violencia, legislación-, vio en las recuperaciones de tierras, una posibilidad de “acceso” a la tierra más expedita mediante una “reforma agraria de hecho” que constituyó, entre otros, al hoy resguardo indígena de Canoas y que mandató, siguiendo los mecanismos de control y mantenimiento estructural y relacional de Ribot y Peluso (2003), mecanismos comunitarios de uso y control del territorio ejercidos a través de asambleas comunitarias, la autoridad indígena del Cabildo, la guardia indígena, la familia, el reglamento ambiental y las mingas de trabajo colectivo, entre otros. A continuación, señalaré la forma como se ha constituido el territorio colectivo del resguardo indígena de Canoas hasta el día de hoy, ya que no hubo una única forma de acceso a la tierra, si no que las recuperaciones de tierras permitieron configurar un espacio común que luego ha experimentado modificaciones al surgir otras formas de acceso a la tierra, que fueron mencionadas anteriormente y que necesitan mayor desarrollo.

1.7 Origen del Cabildo Indígena de Canoas



Ilustración 4. Autoridades Indígenas del Resguardo de Canoas. Conmemoración de los 50 Años. 24 de Julio de 2021. Archivo personal.

Para entender cómo se constituyó el resguardo indígena de Canoas señalaré dos momentos que me parecen fundamentales: la organización del Cabildo y las recuperaciones de tierras. El cabildo, organización de gobierno de las comunidades indígenas, se fue reconstruyendo a medida que avanzaban las recuperaciones de tierras en el departamento del Cauca. Como lo mencioné anteriormente, tras la disolución de los resguardos al inicio de la República y la cooptación de los cabildos por actores externos (iglesia, terratenientes, políticos), los comuneros y comuneras indígenas de la zona empezaron a reorganizarse a mediados del siglo XX. Don Juan Pérez, quien fue uno de los fundadores del cabildo de Canoas y recuperador de tierra, recuerda así estos momentos:

“Nosotros los de la capilla ya lo tenemos ganado ese terreno, entonces ahorita, digamos la organización y ahí mismo ellos llegaron y formaron, ahorita lo que toca es nombrar un cabildo entonces nosotros dijimos, ¿cómo hacemos? Nosotros estábamos trabajando, trabajando y ya. Uno de los mayores le consultábamos, le preguntábamos y, verdad, cuando uno de los mayores dijo: no, lo que pasa es que ya hubo, pero los ricos mismos fueron lo que acabaron el cabildo, porque no les convenía” (Pérez Juan, Taller sobre Recuperaciones de Tierras, 2012).

Frente a la constitución del Cabildo de Canoas, las versiones refieren a la existencia del cabildo de La Aurora, en el resguardo de Munchique-Los Tigres, como parte del título colonial de Juan Tama que cubría parte del territorio del cerro Munchique que conforma parte del territorio de Canoas. En el cabildo de La Aurora se trataban los asuntos de interés para indígenas que habitaban las veredas de Loma Alta, Nacedero, Páez y Vilachí -que hoy hacen

parte del resguardo de Canoas- ocupando también sus habitantes cargos directivos en la junta del Cabildo (Collazos, 2011: 57).

Debido al crecimiento de la población y para atender los problemas y conflictos que se presentaban en la comunidad, se creó una subsede en la vereda de Páez en el año de 1971, posteriormente la sede fue trasladada a la vereda La Vetica, (Collazos, 2011). Don Juan Pérez relata cómo en la capilla de la iglesia católica de la vereda La Vetica, era la sede del cabildo:

“Además el cabildo no era el nombre de Canoas, sino el nombre de la Vetica, y entonces ya dijeron, ellos no eran los dueños, ellos lo acabaron. Ellos dijeron que aquí ya existía cabildo, pero ellos fueron los que lo acabaron a punto de engaños, amenazas y todo. Nosotros preguntábamos, inclusive nosotros ni sabíamos escribir, llevábamos una grabadora con cassette para grabar lo que decían los mayores. Ya los mayores decían: en 1930 ya existía el cabildo aquí, pero eso se acabó porque esos ricos no lo dejaron, inclusive si ustedes se organizan y no lo dejaran caer, ustedes se darán cuenta. Esa capilla es del cabildo, el cabildo ahí fue que existió, y entonces nosotros dijimos, pues continuemos con el cabildo. (Pérez Juan, Taller sobre Recuperaciones de Tierras, 2012).

Seguidamente don Juan Pérez cuenta cómo fue la conformación del Cabildo y la elección de los primeros cargos:

“Entonces ya fuimos nombrando lo que era el cabildo, fuimos nombrando lo que era capitán, el síndico era un mayor de ahí, ya tenía años de estar ahí pues era abandonado por los ricos. Ya tantos años de capitán y el pobre ya no tenía ni cómo sostenerse. Cuando nosotros organizamos ya él tenía familiares y en eso don Octavio dijo, yo soy sobrino de él, pues yo voy a coger el cargo como Capitán y ahí fue como avanzamos y organizamos el cabildo. Y ahí tuvimos problemas fue con el padre. Imagínese que todas fincas cafeteras lo que hacían era ir a entregar esos productos al padre, lo que era la plata de la cosecha, y el también acostumbrado no le gustó que el cabildo entrara a manejar esas fincas”. (Pérez Juan, Taller sobre Recuperaciones de Tierras, 2012).

Desde el 14 de junio de 1971 el hoy Cabildo de Canoas se formó de hecho, sin reconocimiento por parte de ninguna autoridad estatal, hasta el año de 1988 que fue reconocido por la Alcaldía Municipal de Santander de Quilichao, sin embargo, desde su fundación ejerció la autoridad en los predios recuperados por la comunidad.

1.8 Las recuperaciones de tierra en Canoas

La constitución de los resguardos indígenas pasa por el reconocimiento previamente del Estado de la figura del Cabildo como autoridad política y social de las comunidades indígenas. Sin embargo, tener un territorio colectivo se convierte para las organizaciones políticas de los pueblos indígenas en una necesidad imperante, no sólo para garantizar el acceso a la tierra de sus comuneros y comuneras si no para el ejercicio de la autoridad indígena.

Las recuperaciones de tierras fueron el primer mecanismo comunitario por el cual los indígenas del Cauca y en particular los y las nasas que habitaban y trabajaban las haciendas de Santander de Quilichao como terrajeros, empezaron a reapropiar su territorio. El hoy conocido resguardo indígena de Canoas experimentó desde la constitución de la República en el siglo XIX el despojo, la instauración de la hacienda, el terraje y la disolución de las tierras comunales.

En 1864 el Concejo Municipal de Santander de Quilichao dio cumplimiento a la Ley de octubre 11 de 1821, que se refirió al repartimiento de tierras de las comunidades indígenas, ley que permitió la inserción de colonos hacia las tierras de resguardo. (...) Se autorizó al municipio para expropiar a los resguardos de un pedazo de tierra de 10 a 70 hectáreas con el fin de crear poblaciones en los caseríos de las parcialidades, obligando a los paéces a emigrar a otros lugares. Es así como el municipio

intervino en contra del resguardo fomentando la colonización, el arrendamiento de las tierras y venta de las mismas lo que fue determinante para la consolidación de la hacienda en las tierras de las comunidades indígenas. Principalmente a finales del siglo XIX, llegaron gentes del Tolima, Huila, Norte del Valle, Antioquia y pueblos caucanos como colonos a la parte alta de la cordillera, las cuales eran áreas habitadas por indígenas paéces, quienes en la mayoría de los casos fueron manipulados con métodos de vínculo familiar como el padrinazgo tomando posesión de territorios y convirtiendo al indígena en terrajero (Molina, 2007: 51, citado por Collazos, 2011).

Esta situación se fue consolidando durante el siglo XIX y mitad del siglo XX, tiempo en el cual las políticas de disolución de resguardos, la colonización y la práctica del terraje se fueron profundizando contra los pueblos indígenas de Colombia y en especial de los pueblos del departamento del Cauca. Diferentes estudios acerca de las comunidades indígenas que habitan esta zona del país han evidenciado cómo las economías extractivistas a través del latifundio ocurridas en estos dos siglos, se convirtieron en una amenaza para la autonomía territorial indígena y sirvió también para generar diferentes momentos de migración de sus habitantes (Findji y Rojas, 1985; Granados, 2016; Rappaport, 2000). Fue así como los comuneros y comuneras indígenas estuvieron recorriendo las haciendas y los enclaves mineros y agrícolas (con el monocultivo del café) para sobrevivir al tiempo que perdían sus territorios.

Previo al origen del CRIC, las comunidades indígenas empezaron a organizarse de manera local y planear las acciones de recuperaciones de tierras, agrupándose en familias y con el temor existente por las consecuencias que estas acciones de hecho desencadenarían, en un contexto de violencia y represión como el que históricamente ha sucedido en Colombia. Don Juan Pérez, mayor recuperador de tierra y ex autoridad del cabildo de Canoas durante los años de 1972, 1973, 1974, 1975 y 1976, en el marco de la sistematización de experiencias de las recuperaciones de tierras en el norte del Cauca, en un taller que realicé con jóvenes del resguardo indígena de Canoas en el año 2012, contó cómo fue esa época:

“Nosotros antes del 71 teníamos ya un trabajo que se llamaba la minga o grupos de trabajo “la amistad²⁵”. Teníamos conformado un grupo de ayudarnos uno al otro, y pues, así como estamos ahora, nos uníamos. Íbamos a trabajar a donde una persona, luego íbamos hasta donde otro hasta terminar, íbamos rotando. El grupo era de hasta 30 personas. Trabajamos hasta que no quedara nadie debiendo el jornal, así era el trabajo. Eso fue en 1969. Teníamos conformado ese grupo de trabajo. Ya finalizando el año de 1969, se oye el comentario de las recuperaciones de tierra, y nosotros decíamos ¿qué será eso? ¿Qué animal será eso? y ¿con qué se come? Nosotros estábamos así unidos. (Pérez Juan, Taller sobre Recuperaciones de Tierras, 2012).

Los funcionarios del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria-INCORA, entidad del Estado para la reforma agraria en Colombia, que simpatizaban con las organizaciones campesinas y agrarias de aquel entonces, brindaron la ayuda para la formación y capacitación que necesitaban las comunidades. “El INCORA fue el vehículo a través del cual se divulgaron, a mediados de los años sesenta, los debates en torno a la reforma agraria (...), varios de los “colaboradores” que acompañaron al surgimiento del movimiento indígena estuvieron vinculados al INCORA en calidad de promotores” (Peñaranda, 2012: 33).

“En el año de 1970 ya llega la reforma agraria, le decíamos el INCORA. En ese tiempo nos apoyaron mucho los compañeros de la Reforma Agraria que en ese tiempo era el INCORA. Cuando en ese

²⁵ En un estudio realizado en el sur del Cauca con campesinos y campesinas, sostiene que esta forma de trabajo impartida inicialmente por la Federación Nacional de Cafeteros fue apropiada por las comunidades y la resignificaron a partir de la renuncia de las políticas de dependencia con los patrones y los políticos y en el trabajo cotidiano del campesinado basado en la compañía, la solidaridad y la reciprocidad (Anzola, 2017).

tiempo la finca San Rafael, que ahora es Nuevo San Rafael, eso era de un terrateniente, eso era de una sola persona desde ahí de San Rafael al otro lado de Munchique. Donde se denomina esa quebrada, no sé el nombre de esa quebrada, hasta allá era el dueño propietario de eso. Él se llamaba Jesús Herrera. Entonces hablando después del trabajo, nos reunimos y ellos decían: no, pero compañeros, ahorita los cabildos están volviendo a revivir y por qué no compañero y usted por qué no también organiza el cabildo aquí en Canoas. Entonces yo preguntaba, pero ¿cómo? si aquí esto es difícil, porque estamos en manos de todos esos terratenientes y nosotros poquitos qué hacemos y entonces ¿cuál? compañeros dijeron: nosotros tenemos algo claro eso y si ustedes nos colaboran. Así como nos están colaborando, nosotros también les colaboramos” (Pérez Juan, Taller sobre Recuperaciones de Tierras, 2012).

Las recuperaciones de tierras comprendieron distintas estrategias. Por un lado, iban rozando rastrojo para sembrar comida: yuca, maíz, frijol (Collazos, 2011). En algunas ocasiones, según narraciones que circulan en la historia del movimiento indígena caucano, las mujeres se encargaban de lo logístico: alimentación y se dirigían al frente de los recuperadores y recuperadoras al ingresar a las haciendas como forma de protección ante una posible arremetida violenta que pudieran darse por parte de los hacendados hacia los recuperadores y recuperadoras (Tattay, 2012), acudiendo también como estrategia de protección a las prácticas espirituales y culturales propias del pueblo nasa. Así lo cuenta la mayora Gabriela Casso, primera mujer coordinadora del Programa Mujer de la ACIN cuando manifiesta las arremetidas que sufrieron por parte de la fuerza pública, destruidos sus cultivos, sus animales robados, situación que los ponía en algunas ocasiones en situación de mendicidad al tener que recurrir a las cabeceras municipales de los pueblos cercanos como Miranda, Florida, Corinto, Santander de Quilichao y Caloto (Llano et al., 2013).

A medida que los colonos fueron ocupando los territorios indígenas y el terraje fue convirtiéndose en la forma como los hacendados controlaban la mano de obra indígena en las haciendas del Cauca y los municipios del norte del departamento, los comuneros y comuneras fueron organizándose en torno a las demandas por la tierra, al ver que las relaciones laborales con el patrón eran explotadoras e indignas y las condiciones desfavorables, la organización comunitaria fue la salida.

“Ellos les separaban un espacio para que estos comuneros sembraran la huerta, pero tenían que tributar, eso se llamaba “terraje”. Tenían que tributar a ese patrón digámoslo así y jornales. Entonces el dueño de la tierra que había tomado, le decía a una familia: – Bueno, yo le dejo este cuarto de hectárea de tierra o este espacio aquí para que siembre pan coger, siembre maicito, siembre yuquita, toda esa cuestión. Pero me tiene que cada mes descontar, pagar eso en jornales”. (Pedro Chocué²⁶, entrevista N 1, 2019).

Sin embargo, no acudieron sólo a través de las recuperaciones de tierras como forma de acceso a la tierra, algunas familias indígenas –terrajeras o no- lograron en algunas haciendas negociar con los dueños/as o sus herederos/as, la compra de predios ocupados (Granados, 2016: 36).

La vereda Vilachí es un ejemplo de esta situación. Allí, según los relatos de hombres indígenas que fueron recuperadores de tierras, la Hacienda Vilachí era de propiedad de Samuel Fernández quien, a su muerte, tenía terrajeros. Su hermana quedó como la propietaria de la hacienda, quien dejó de cobrar terraje y lo sustituyó por un canon de arriendo. Cuando la hermana de Samuel Fernández muere, otros familiares quisieron apropiarse de las tierras y buscaron que las parcelaran y vendieran. A los terrajeros les exigieron primero pagar las propias parcelas que ocupaban y luego sí comprar otras tierras. Algunos

²⁶ Líder de la comunidad de Canoas, ha ocupado distintos cargos dentro del Cabildo (Gobernador, coordinador de planeación, entre otros) y también ha hecho parte del equipo del Tejido Económico Ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN.

terrajeros al no tener cómo pagar, se quedaron sin tierra y empezaron a contactarse con grupos de resguardos vecinos y del CRIC para iniciar los procesos de recuperación (ACIN, 2001).

La resistencia de algunos/as a ocupar haciendas se debía en primer lugar a la represión que desde el Estado y los terratenientes se ejercía a recuperadores y recuperadoras, segundo, porque era mal visto por un sector de los y las indígenas realizar estas acciones de hecho (Granados, 2016), y también porque algunos de los mayordomos de las haciendas eran indígenas y se aferraban a la defensa de la propiedad privada en contra de las reivindicaciones que los comuneros y comuneras indígenas tenían en aquel momento. Cuenta al respecto don Juan Pérez:

“Nos tocó enfrentar bastante porque por todas partes la represalia era tremenda, ahí en esa finca tenía un mayordomo que era indígena y como era indígena nos tocó luchar duro, porque usted sabe que ese indígena estaba trabajándole a un rico, pues siempre se vuelve en contra de la organización y así nos pasó y nosotros entramos a trabajar. La policía estaba ahí, pero entonces nosotros dijimos ¿qué está pasando, es alguien que nos está traicionando? Estuvimos trabajando como dos años ahí, cuando nos dimos cuenta que el mismo mayordomo era que informaba y que avisaba qué día entrábamos a trabajar. Entonces dijimos: esto lo que toca que hacer, es volarlo de ahí, así sea de nuestra raza. De ahí tuvimos muchos problemas para trabajar, sacamos el mayordomo, y no quería salir, y le dijimos, no es que no quiera salir si no que usted sale porque sale y ahí mismo la comunidad lo sacó. Sacaron lo que él tenía y lo dejaron acá al otro lado. Tocó que proceder de esa manera pues él puso demanda y llevó unos compañeros a la cárcel, él ya sabía cuáles eran, y entonces nosotros le dijimos: ¡cálmense! que de ahí donde está también lo llevamos y lo tiramos más, y entonces, ya a lo último, unos compañeros que estaban en la cárcel y él, para no irse lejos de aquí dijo: yo retiro la demanda, yo no tengo dónde ir porque yo soy pobre. Entonces dijo: que en Pioyá tenía tierra, pero estaba amañado por acá y para qué sacar los compañeros, tocó mediar unas hectáreas de tierra para lograr sacarlo y así fue que ganamos esa territa, eso ha sido esfuerzo de las comunidades”. (Pérez Juan, Taller sobre Recuperaciones de Tierras, 2012).

De esta manera, a finales de los años sesenta y las décadas del setenta y ochenta lograron recuperar parte de las haciendas que habían sido instaladas en el territorio de Canoas. Posteriormente algunas de estas haciendas fueron pagadas por el Estado a sus anteriores poseedores (hacendados) por el Fondo Nacional Agrario y saneadas a través del INCORA (Collazos, 2011) y así estar legalmente a paz y salvo para la posterior constitución del resguardo.

1.9 Delimitando el territorio

El acceso a la tierra no se limita única y exclusivamente a la propiedad jurídica de la tierra (formalidad), sino que por el contrario es una relación de poder que se disputa a través de la existencia de mecanismos que permiten el mantenimiento, uso y control de la tierra más allá de la existencia de un mero título, y de la visión liberal de “igualdad” ante la ley, pues ésta no reconoce las diferencias (étnicas, económicas, culturales, sociales, género) existentes al interior de las sociedades. En los apartados anteriores, hice un recorrido por distintas acciones realizadas por el pueblo indígena nasa, desde la colonia hasta la República, en defensa de sus territorios que permitieron en la segunda mitad del siglo XX, apropiarse de figuras coloniales como el cabildo y el resguardo, contribuyendo a la constitución del resguardo indígena de Canoas. Lo anterior me permite abordar en el siguiente capítulo las formas como las mujeres indígenas de este resguardo acceden o no a la tierra, y cuáles han sido los mecanismos creados al interior del cabildo, teniendo de fondo la discusión en torno a las relaciones sociales de género entre hombres y mujeres.

Capítulo II. ♪Venga pa'cá coma'e, miremos la situación²⁷...♪



Ilustración 5. Mural en la sede del Cabildo con fotos de las primeras Autoridades Indígenas del Resguardo de Canoas (hombre y mujer). Conmemoración de los 50 Años. 24 de Julio de 2021. Archivo personal.

Luego de realizar una aproximación a las entradas analíticas y categorías que rigen esta investigación, en este capítulo presentaré las formas como estas dinámicas se han configurado al interior del pueblo nasa y en particular en el resguardo indígena de Canoas y cómo operan en el acceso o no a la tierra de las mujeres indígenas. Así pues, argumento cómo estas relaciones, producto de múltiples factores políticos, económicos, históricos y sociales reproducidos culturalmente, no han posibilitado el reconocimiento pleno de las mujeres al acceso de la tierra en la organización y en la comunidad, al garantizarse su acceso a través de formas hegemónicas de conformación de familia (heterosexual): mujeres “esposas” y “madres”, así como desde roles asignados culturalmente a partir de una división sexual del trabajo: mujeres “cuidadoras” del hogar y “ayudantes” en las labores del campo, que invisibilizan las acciones que han realizado históricamente las mujeres en las parcelas y su relación con la tierra.

En primer lugar, abordaré cómo en el pueblo indígena nasa se ha profundizado discursivamente lo que desde algunas perspectivas feministas se considera como *familismo*, esto es, “la idealización de la familia nuclear como modelo socialmente deseable que choca y se contrapone con la realidad que viven las personas en su cotidianidad” (Barret y

²⁷ Adaptación de la letra de la canción Venga pa'ca del grupo de música *Kwe's Kiwe* (Nuestra tierra) que rememora de manera artística las recuperaciones de tierras de los pueblos indígenas del Cauca.

McIntosh, 1995, citado por León, 2006: 46) y se caracteriza por sobrecargar a la familia de funciones, afectando principalmente a las mujeres quienes son vistas como el pilar (Puyana et al., 2007: 264), en el mantenimiento y sostenimiento de la institución a partir de las labores de cuidado y domésticas que realizan. En este sentido, abordaré cómo se ha construido en un periodo reciente (luego de las recuperaciones de tierras) un discurso hegemónico de la “familia nasa”, que coincide con el fortalecimiento organizativo y que, a mi modo de ver, legitima las relaciones de género en el pueblo indígena nasa, profundizando las desigualdades de acceso a la tierra de las mujeres indígenas en el resguardo de Canoas. En segundo lugar, señalaré las formas como el pueblo indígena nasa ha experimentado lo que se ha denominado la “percepción dicotomizada de la división sexual del trabajo y de los papeles de género” (Córdova, 2003), es decir hombres productores-mujeres reproductoras, en el acceso a la tierra, situándolo en el resguardo indígena de Canoas, aproximándome a cómo se realiza una asignación de roles a las mujeres a partir de labores de cuidado: alimentación, educación y crianza de los/a hijos/as, vestido, mantenimiento de la vivienda, salud, y atención de las personas mayores, existiendo una aparente dicotomía entre las “labores de producción y reproducción”, reforzando el estereotipo de familia rural donde “la cabeza masculina del hogar es el principal agricultor, y la esposa o compañera es la “ayudante”” (León y Deere, 1997: 8). Haré énfasis en cómo esta división sexual del trabajo en el pueblo nasa de Canoas (hombre trabajador de la tierra- mujer labores en el hogar y de cuidado), se reproduce en la época de las recuperaciones y la formación de los cabildos, reduciendo las posibilidades de acceso a la tierra de las mujeres en los años setenta, ochenta y principios de los noventa tras una migración de mujeres indígenas del Cauca (adolescentes en su mayoría), para realizar labores domésticas en casas de familias en contextos urbanos principalmente en las ciudades de Cali, Bogotá, Popayán y Santander de Quilichao, entre otras (Urrea & Reyes, 2009; Arias, 2011; Granados, 2016; Amador, 2016). Esto implica un reinicio de proyectos de vida en contextos de ciudad, suspendiendo los proyectos de vida en sus comunidades de manera indefinida y experimentando algunas rupturas de vínculos familiares, organizativos y territoriales (Granados, 2016). A su vez, esto disminuye las posibilidades de regreso toda vez que no tienen garantías de acceso a la tierra al ser asignada a los hombres (hijos varones-hermanos), quedando el acceso a la tierra para la mayoría de mujeres que se quedan en el resguardo condicionado a los “sistemas de parentesco” a través de “patrones de residencia, conyugalidad y herencia” (Córdova, 2004: 180-181). Todo esto incide en las formas como se permite o no el acceso a la tierra por parte de las mujeres indígenas nasas, pues se realiza a través de una suerte de mediación de un tercero (principalmente hombre): padre, esposo o hijos/as, en algunos casos madres, y a partir de los roles asignados cultural y socialmente.

2.1 Familia en el pueblo nasa: “el núcleo de la organización”

A continuación, realizaré una aproximación a las formas cómo se ha construido un relato hegemónico en el pueblo indígena nasa de un tipo de “familia” que sirvió para dos cosas. En primer lugar, para la construcción de las relaciones de género y de los roles asignados a hombres y mujeres indígenas nasas en el momento inicial de la construcción de la organización indígena. En segundo lugar, sirvió para incidir en las formas como se accede a la tierra en los pueblos indígenas y en especial en el resguardo indígena de Canoas.

Durante el tiempo de las recuperaciones de tierras, la organización del Cabildo era muy débil pues apenas se estaba reconstituyendo y en el caso de Canoas se estaba fundando, como lo señalé en el capítulo anterior. Por lo que fue a través de las familias organizadas, migrantes

en su mayoría de territorios como Caldone, Toribío, Jambaló y Tierradentro (Granados, 2016), como se adelantaron los procesos de recuperaciones de tierras, constituyéndose en aquel momento “agrupaciones de familia” organizadas, que al ser numerosas, participaban ampliamente de estos procesos, garantizando la cohesión del grupo de recuperadores/as, la preparación de las acciones y la distribución y asignación de la tierra recuperada, instalándose “la familia” como parte fundamental de la organización del pueblo nasa. La familia nasa está entonces conformada por padres, madres, hijos/as, el sujeto al cual se le asigna tierra, quedando las mujeres (esposas, madres e hijas) “incluidas” en la adjudicación de la tierra familiar, instalándose posteriormente, luego de la constitución del Cabildo, como un criterio para la asignación de tierra por parte de la autoridad indígena, puesto que “para hombres y mujeres nasa la soltería sin hijos no es bien vista en el orden tradicional patriarcal” (Urrea y Reyes, 2009: 12). Esto desconoce la relación que las mujeres indígenas han construido con la tierra, al ser involucradas en discursos y prácticas que las invisibilizan como sujetas del acceso a la tierra y que refuerzan lo que desde algunas teorías feministas se ha conceptualizado como *familismo*:

“...Considerar a la familia nuclear, patriarcal, heterosexual y monogámica como si esta fuera la única manera de responder a todas las necesidades de la progenie y el único modelo para la vida en pareja...” (Puyana et al., 2007: 266).

En atención a esta investigación, tomaré la definición de *familismo*, pues considero que sintetiza y recoge lo encontrado durante el trabajo de campo en entrevistas y discursos hegemónicos de algunos/as líderes/as políticos/as y espirituales, y en intervenciones de autoridades y comuneros/as en espacios de asambleas comunitarias acerca de “la familia nasa”. Esto me permite un mayor acercamiento a las formas como a través de estos discursos operan y se reproducen las relaciones de género, profundizándose las desigualdades y la subordinación existente entre hombres y mujeres, invisibilizando situaciones particulares como el acceso a la tierra.

Tomando como punto de partida uno de los relatos de cómo se considera a la familia en la cosmovisión nasa compartida por los mayores Marco Yule y Carmen Vitonás (2019), la familia se entiende como el “conjunto de seres que portamos semillas en un cuerpo, que generamos vida, se multiplica en la relación hembra-macho, como complemento por generaciones, porque la mujer y el hombre depositan esta semilla para pervivir como persona en un colectivo conjunto- *we`sx*. Por eso los ovarios se expresan como *kwekwe nxinx* “pepas de cuerpo” y están depositadas en una mochila” (p. 143) representado en el útero. El pueblo nasa es principalmente un pueblo de tradición oral, lo que le ha permitido construir varias narraciones de la forma como se han construido histórica y culturalmente las relaciones entre hombres y mujeres. Sin embargo, tal como lo señalé en el capítulo anterior, los discursos de la “complementariedad” en las relaciones de hombres y mujeres, que son los que más circulan en los espacios comunitarios y asamblearios de la organización, han servido para privilegiar a la familia como una institución fundamental para la reproducción social y comunitaria. Sin embargo, las narrativas familistas existentes en los discursos oficiales de la organización indígena, hacen énfasis en un único modelo de familia: heterosexual, reforzando los roles de género culturalmente asignados a hombres y mujeres, en detrimento de los derechos de las mujeres y del acceso, control y uso de la tierra por parte de ellas.

Según María Juana Tutinas, mayora comunera del resguardo de Canoas:

“La conformación de la pareja se hacía a muy temprana edad, los hombres a los 15 y 17 años y las mujeres a los 14 y 15 años en adelante. En esta edad el joven ya debía conocer sobre la producción de la tierra, su parcela y algunos cultivos, tejer el sombrero y el canasto, mientras que la niña ya debía saber hilar la lana de oveja y tejer la ruana, el anaco, y si no al menos los morrales y las jigras, pues era costumbre que los hombres se terciaran hasta 4 mochilas, y las mujeres 3 o 2 jigras²⁸” (Collazos, 2011: 15).

Así pues desde niños y niñas, al interior de las familias se han asignado roles a los hombres y mujeres, relacionando a los hombres con las labores agropecuarias, trabajo de la tierra, manejo de la parcela, cría de animales, entre otras, y a las mujeres con labores relacionadas con la elaboración de utensilios que sirvan al cuidado y la protección del hogar, estableciendo prácticas que sirven como marcadores entre los quehaceres futuros de hombres y mujeres, aunque en la práctica las mujeres asuman en varios casos labores de campo.

Para Findji y Rojas (1985), quienes estudiaron la estructura social y económica existente en el resguardo indígena de Jambaló, al norte del Cauca en medio de las recuperaciones de tierras, existen cuatro tipos de familia en el pueblo Páez (nasa):

1. Familia nuclear restringida: compuesta por padres e hijos; o puede ser la pareja sin hijos;
2. Familia nuclear ampliada: corresponde a las unidades domésticas en cuya reproducción se agrega la participación de una o más personas que mantienen lazos de consanguinidad con el padre o con la madre.
3. Familia fraterna: donde no hay padres, ni madres ni otros parientes, sólo hermanos; y
4. Familia extensa: presencia de abuelos maternos y/o paternos en la composición del parentesco de las personas que constituyen la unidad doméstica. (Findji y Rojas, 1985: 217).

Para los años de las recuperaciones de tierras, años sesenta, setenta y ochenta, las familias indígenas en el pueblo nasa se organizaban de manera extensa: padres/madres, hijos/as, abuelos/as, tíos/as, yernos-nueras, y cuñados/as, conformando parejas de padres y madres con más de 10 hijos/as en promedio (Collazos, 2011: 13), respondiendo al tipo denominado nuclear ampliada, que se compone de la pareja con sus hijos/as, y otros/as miembros de la familia con quienes se comparten lazos de consanguinidad (abuelos/as, tíos/as, primos/as) y se comparten labores de cuidado y crianza de niños y niñas, en ausencia del padre (principalmente) o de la madre. La mayoría de familias nasa se caracterizan por la patrilocalidad sobre la matrilocidad (Findji y Rojas, 1985: 214; Urrea y Reyes, 2009) o son de tipo viri-neolocal (Bernal, 1955; Pachón, 1996) al ser la mayoría de mujeres las que migran a los hogares, tierras y familias de sus parejas. El padre-hombre “no migra” (Findji y Rojas, 1985: 220) pues se concibe al hombre agricultor y proveedor propietario de la tierra. Por eso, al momento de las recuperaciones de tierras, las parcelas y asignaciones de predios se hacían a las familias recuperadoras y “ahí no había particularidad ni como hombre, ni como mujer sino familia (sic)”, como me dijo Andrés - exgobernador del Cabildo Indígena de Canoas y encargado durante varios años de los asuntos ambientales en la organización-. “En esa época se conformó como con 70 familias nada más, o sea por eso la política era el que fuera [a las recuperaciones] tenía derecho a poseionar (sic) 5 hectáreas, 4 hectáreas de

²⁸ Las Jigras (mochilas) expresan la cultura del pueblo nasa, tanto hombres y mujeres aprenden a realizarlas en los primeros años de edad como parte de los inicios en las tradiciones y la cultura del pueblo, sin embargo, cuando se explica el significado de éstas se hace mención a la relación que tienen con el útero femenino, donde se concibe la vida (Conversación informal con Claudio, apoyo pedagógico del tejido de educación de la ACIN).

tierra por familia”, al explicar cómo fue la distribución de la tierra en el tiempo de las recuperaciones, por esto es frecuente encontrar apellidos comunes en una misma vereda²⁹ del resguardo de Canoas: Menza, Muñoz, Ulcué, Viscué, Ramos, Calambás, Collazos, Güeja y Corpus (Collazos, 2011: 53) entre otros.

Por su parte Adolfo -coordinador jurídico del Cabildo durante más de una década- recuerda que la distribución de la tierra recuperada se hizo a discreción de las familias recuperadoras en ese momento:

“En el tema de la distribución de esas tierras pues prácticamente se lo distribuyen es entre ellos (sic). Es decir, definen una cantidad de áreas sobre las cuales consideran que pueden trabajar y así de manera muy equitativa dicen, por ejemplo: Vamos a repartirnos las tierras que recuperamos de a 3, 4 hectáreas. Eso lo plantean ellos, y, de hecho, por lo menos las primeras tierras recuperadas como la Fortaleza, la Andrea, el Águila y Páez, pues las personas que participaron en esas recuperaciones, tuvieron mayor acceso en términos de cantidad a la tierra. (Adolfo Taquinás, entrevista N° 1, 2019).

Esta forma de asignación de tierras por familias, debido a la cantidad de tierras existentes en aquel momento, permitió que las mujeres fueran a vivir a las tierras de sus compañeros pues se garantizó en su momento tierra suficiente. Sin embargo, esta situación no significó que en momentos donde hubo más hectáreas de tierra para repartir en la comunidad y en la familia, se tuviera en cuenta a las mujeres como poseedoras individuales, a pesar que había menos población en la comunidad. Por el contrario, las asignaciones de tierra se dejaron a consideración de las familias en donde se valora a los hijos varones como los trabajadores de la tierra pues “la mujer no hereda ni tierra ni ganado” (Urrea y Reyes, 2009: 10). En los trabajos realizados a mediados del siglo XX sobre los y las indígenas nasas, se mostró la tendencia existente de conformar familias nucleares para asegurar la reproducción, asociando el tener hijos/as a la economía (Bernal, 1955: 179), existiendo un régimen heteronormativo asociado a un modelo económico capitalista que asigna roles tradicionales de género en el pueblo nasa (Granados, 2016: 101). La concepción de la familia nasa se pensó para la procreación y la reproducción, basándose en “una historia de heterosexualidad obligatoria” (Amador, 2016: 47) que valora a la mujer social y biológicamente por su condición de madre (Amador et al., 2014; Urrea y Reyes 2009: 12) y en el caso de los hombres, se asocia la virilidad con la paternidad biológica (Urrea y Reyes 2009: 10). Más que la conformación de “familia monogámica” lo que se da en el pueblo nasa es una suerte de sueño comunitario de parejas entre hombres y mujeres, para que, en conjunto, se encarguen del trabajo de la tierra, la producción de alimentos, el cuidado y la alimentación de los hijos/as, favoreciendo la existencia de hogares nucleares a pesar de la existencia de una poliginia con presencia de madresolterismo en varios hogares (Urrea y Reyes 2009). Por lo cual, la presencia de la figura del padrastro es común en los hogares del pueblo nasa y las mujeres no necesariamente se encuentran permanentemente en estado de madresolterismo (Urrea y Reyes, 2009: 11). Debido a que la conformación de “familia” está asociada a la reproducción de la cultura, la vida social y económica del pueblo nasa.

Ya desde los años cincuenta, algunos autores sostenían que la familia es central en la cultura del pueblo nasa (páez), pues es la unidad social y económica básica (Bernal, 1955; Pachón, 1996), razón por la cual en la organización indígena se tradujo en la construcción y

²⁹ En Colombia se denomina veredas a una división del territorio en las áreas rurales de los municipios.

aprobación de un mandato comunitario. En el XII Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC realizado en el resguardo de Caldon en el año 2005, se incorporó la familia como un punto de la plataforma de lucha ratificándose posteriormente en el Congreso XIV del año 2013 como el “núcleo de la organización”.

Aunque el discurso oficial de la organización indígena privilegió en sus inicios y durante el fortalecimiento organizativo la familia heterosexual: padre, madre, hijos/as; existen hoy disputas internas, provenientes de mujeres que hacen parte de la organización y de jóvenes indígenas que llaman la atención sobre la existencia de otras formas de ser familia y principalmente sobre la “crisis” de la familia al interior del pueblo nasa:

“...también a veces cuando las mujeres al interior de la organización empiezan o empezamos hablar de estos temas, de temas como la violencia intrafamiliar, la violencia sexual, el tema de los abandonos, el tema de las madres cabeza de hogar pues a muchos les causa como “roncha”, como que no les gusta de esa situaciones que tenemos, porque hacia fuera se mira como que el movimiento indígena es muy fuerte, muy organizado, pero que al interior están pasando esas situaciones, y a muchos no les gusta cuando uno empieza a hablar como de esas cosas internas, que nos están haciendo daño. Se siente de parte de unos, la fuerza, el empuje que nos dan para avanzar, pero de otra parte, se siente la molestia en algunos y a veces hasta en las mismas mujeres que no les gusta que nos organicemos, que no les gusta que uno empiece a hablar de esto y nos dicen: no, la ropa sucia se lava en casa. Hay que quedarse callado. ¡No, hay que decir! pero bueno, esa es la decisión que algunas también hemos tomado por estar en estos espacios y por poder querer hablar de esos problemas, para que en algún momento esas situaciones que están allí, que hacen daño a las mujeres pues ya no estén, ¿no?” (Ana Pilcue³⁰, entrevista N° 1, 2020)

Desde algunas perspectivas feministas decoloniales se critica a la institución de la familia hegemónica, pues consideran que “surge con la disolución de la comunidad primitiva” (Larguía y Domoulin en Korol, 2016: 89), que junto con la imposición del sistema de género moderno, alteró la dinámica de relaciones al interior de las comunidades indígenas y entre hombres y mujeres, pues al ser una institución patriarcal contribuye “al mantenimiento del sistema de género y a la reproducción de los mecanismos de dominación masculina que oprimen a las mujeres” (Facio y Fries, 2005: 282).

2.1.1 “El criterio es uno, que tenga familia”

Cuando comencé a indagar por los criterios existentes acerca del acceso a la tierra en el resguardo de Canoas, las respuestas de los entrevistados/as me llevaban a las recuperaciones de tierras. Durante estas acciones, en momentos que el cabildo indígena se estaba formando en el año de 1971, “la familia” jugó un papel protagónico como ya lo mencioné anteriormente, primero por ser el actor principal de la organización comunitaria pues el Cabildo todavía era muy débil organizativamente, y segundo, por ser quien se encargaba de asignar y distribuir la tierra. Este hecho privilegió en su mayoría a los hijos hombres como beneficiarios de la tierra recuperada, al considerarles como representantes de la familia en su conjunto: hombres, mujeres e hijos/as. Sin embargo, esta forma de asignar la tierra de manera “familiar” no ocurrió exclusivamente en la época de las recuperaciones de tierras ni únicamente en el norte del Cauca. Posterior a la constitución del resguardo indígena de Canoas y de fundar legalmente el cabildo en los años noventa y en consonancia con discursos

³⁰ Lideresa indígena, ha ocupado cargos en el Cabildo Indígena de Munchique los tigres donde se encuentra censada, aunque reside en el resguardo indígena de Canoas por su relación de pareja, y ha ocupado cargos en la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca en espacios de representación e incidencia política.

acerca de la familia como “núcleo” del pueblo nasa, la conformación de familia se planteó como un criterio para la asignación y distribución de la tierra.

Al preguntarle a Adolfo por los criterios para la asignación de tierra comunitaria en el cabildo me dijo: “el criterio es uno: que tenga familia constituida, un núcleo familiar”, condensando en esa frase el criterio en el cual coincidieron todas las personas entrevistadas acerca de los requisitos que el cabildo ha establecido para la asignación de tierras en el resguardo indígena de Canoas. Es importante mencionar que no existen los requisitos o criterios escritos ni estandarizados para la asignación de tierra por parte del Cabildo, pues cambian de acuerdo a las autoridades del momento y ante la reducción de tierra comunitaria para asignar, se estudia la solicitud de adjudicación dependiendo de cada situación particular. Sin embargo, todas las personas entrevistadas me señalaron el criterio de conformación de familia como el determinante a la hora de presentar por parte de comuneros y comuneras una solicitud de adjudicación de tierra al Cabildo, resaltando así el lugar que ha tenido la familia en la organización del pueblo nasa pero también otorgando una aparente “neutralidad de género” (León, 2006), al asociar la familia como un espacio colectivo donde todos sus miembros participan en igualdad de condiciones, invisibilizando las desigualdades y asimetrías existentes históricamente al interior entre hombres y mujeres, y desconociendo cómo se ha configurado un tipo de familia que sitúa a hombres y mujeres en posiciones y lugares distintos en su interior.

Además de la conformación de familia, Pedro, quien estuvo encargado durante muchos años del área de planeación del Cabildo, añadió como criterio para el acceso a la tierra la antigüedad en el censo³¹ del cabildo:

“Primero: tiene que estar censado en el cabildo, ser comunero. Es un criterio fundamental que tiene que tener, o sea tiene que ser censado y tener una trayectoria más o menos de 5 a 10 años...mínimo 5 a 10 años. No porque yo llegué y me censé en el cabildo y al otro día hago la solicitud de tierra. No. Mínimo ese criterio. Segundo: que debe tener pareja, debe tener familia. Porque una persona sola, pues todavía no... Es un criterio que se colocó, debe tener familia” (Pedro Chocué, entrevista N° 1, 2019).

La antigüedad de encontrarse registrado en el censo del Cabildo permite realizar un filtro a quienes aspiren a adjudicaciones de tierras dadas por el cabildo, ya que les compromete a participar de las distintas actividades comunitarias que invita el Cabildo: mingas, movilizaciones, trabajo comunitario, asambleas, préstamo de servicio social en el cabildo, ejercer algún cargo de autoridad, entre otros, de tal manera que exista una reciprocidad entre el posible adjudicatario y el Cabildo. Sin embargo, la pareja y la “familia” pensada social y culturalmente para la procreación sigue siendo determinante para la asignación de la tierra. Al hablar con Carmen, comunera y autoridad (Capitana) que ha participado en el programa mujer del resguardo de Canoas y en el tejido mujer de la ACIN, cuando le hice la pregunta acerca de los criterios que el cabildo ha diseñado para la asignación de tierras, además de estar censada señaló también la antigüedad de residir en la comunidad y una vez más la conformación de familia:

“Debe estar censado; debe tener un tiempo largo viviendo dentro del resguardo; haber acompañado a diferentes espacios que tiene el cabildo: asambleas, trabajos comunitarios” Y continuó más adelante

³¹ El censo es el registro que llevan los cabildos de la población indígena que se encuentra adscrita a su jurisdicción y por lo tanto accede a los derechos indígenas. Se actualiza anualmente y de manera per cápita el Estado gira recursos para la administración de los cabildos.

“...una de las políticas que tiene es que debe tener un hogar, así no tenga hijos debe tener un hogar” (Carmen Pacue, entrevista N° 2019).

Llama la atención también cómo operan también los mismos los criterios para las personas jóvenes que solicitan tierra al cabildo y que se tardan en realizar el “amañe³²” -como viene sucediendo actualmente- al no querer formalizar sus relaciones de pareja tan prematuramente, en momentos que la tierra es cada vez más escasa y su acceso limitado. Contrario a la época de los años cincuenta donde se comenta que la convivencia en pareja empezaba en plena adolescencia, como se dijo anteriormente. Así me lo hizo saber Adolfo:

“Así no tengan hijos, pero bueno hoy se juntaron (sic) dos parejitas dos jóvenes de 16, 17 años, bueno lo que sea. Entonces ellos pueden pedir tierra, entonces automáticamente se les entrega. Con la dificultad que (sic) esas parejitas muy jóvenes, pasado mañana se separan. Entonces cuando se separan ahí toca definir para quién queda la tierra y eso es un problema que tenemos. Eso genera una dificultad”. (Adolfo Taquinás, entrevista N° 1, 2019).

Se convierte así el acceso a la tierra en una forma de promover en las parejas jóvenes, que en algunos casos se encuentran sin acceso a educación o a un trabajo formal, a que conformen familia, convivan y de ser posible procreen, teniendo de fondo, posibles situaciones de inmadurez afectiva, conflictos de pareja e inestabilidad emocional dejando como consecuencia una pronta separación y una “dificultad” respecto de quien se queda con la adjudicación de la tierra, que por lo general puede quedar en el hombre en caso que no tengan hijos/as. En caso contrario, si en la pareja que considera separarse existen hijos/as, se convierte esta situación en una posibilidad para que las mujeres accedan a la tierra, pues se reconoce el acceso a la tierra en función de su rol de madre de familia (Almeida, 2012) ya que al convertirse en adjudicataria puede garantizar el sostenimiento del hogar y el cuidado y crianza de sus hijos/as.

Finalmente, otro de los criterios que aparece posterior a la adjudicación de la tierra es que ésta se trabaje y se produzca, y no se solicite para el “ocio”, tal como me comentó Juanita:

“...que te dan, bueno, entonces, la trabajas también, porque si la dejaste en monte o no la trabajas, pues, también, da pie de que te la quiten. Entonces, esta es una condición, que ese pedazo de tierra que te dan, si la solicitas, es porque la necesitas y la vas a poner a hacer algo o ya te da para hacer su casa, eh o bueno, como ese tipo de cosas”. (Juanita Dizu, entrevista N° 1, 2020).

De tal manera que el descanso de la tierra, contemplado durante un periodo de tiempo luego de varias cosechas y como método de protección y de conservación de espacios de vida: nacimientos de agua, orillas de las quebradas; no se vuelva permanente, dejando la tierra “improductiva”, por lo que el cabildo en su autoridad puede retirar la adjudicación a la familia y cederla a otra persona/familia que haya presentado solicitud. Situación similar se puede presentar con adjudicatarios que arriendan la tierra asignada por el cabildo a foráneos para siembra y producción de cultivos de uso ilícito.

2.2 ¿Así como el hombre “ayuda” en la casa, la mujer “ayuda” en la tierra?

Continuando con las preguntas acerca de las formas como acceden las mujeres indígenas a la tierra en el norte del Cauca y al pretender analizar cómo operan las relaciones de género en el resguardo indígena de Canoas, hubo un hecho que me llamó la atención: la mayoría de

³² Es la forma como se le dice en el pueblo indígena nasa al momento cuando las parejas se van a convivir oficialmente sin mediar ningún rito cultural o religioso que formalice la unión.

mujeres mayores de cuarenta años de edad, nacidas a principios de la segunda mitad del siglo XX y en medio de las recuperaciones de tierras, habían migrado (en su mayoría adolescentes) a ejercer trabajos de servicio doméstico, en algún momento de su vida, a ciudades, incidiendo en la forma como se han relacionado con la tierra, en los mecanismos como han podido acceder o no a ésta y en la forma como se han vinculado o no al proceso organizativo indígena. En este apartado, muestro cómo la migración femenina en las mujeres indígenas del pueblo nasa del norte del Cauca y en especial del resguardo de Canoas, reforzó el discurso de la “familia” y la división sexual del trabajo existente entre hombres y mujeres, en la cual se plantea una aparente dicotomía entre las labores masculinas y femeninas, donde los hombres se encargan del trabajo productivo (agrícola y pecuario) y las mujeres se encargan del trabajo reproductivo, aunque sea remunerado (crianza y labores de cuidado y el hogar) (Almeida, 2012; Córdova, 2003; Deere y León, 2000; León y Deere, 1997; Osorio, 1994; Restrepo, 2004) desconociendo las labores que realizan las mujeres indígenas más allá del cuidado de la familia o remunerado y con la tierra, profundizando los roles de género en las comunidades indígenas y limitando el acceso (herencia) por parte de las mujeres a la tierra que padres y madres recuperaron de sus antepasados.

La migración de las mujeres nasas no puede entenderse sin las formas como las mismas familias indígenas han moldeado culturalmente los roles de género entre hombres y mujeres, al asociar el acceso a la tierra a la masculinidad y el trabajo doméstico como actividad femenina, reduciendo así a las mujeres la posibilidad de acceder a la tierra al salir de los territorios y comunidades, ante las escasas posibilidades de trabajo en sus comunidades al no poseer tierras propias ni conformar familia. Esta característica debe situarse temporalmente y profundizar en cambios y permanencias. Una situación similar se evidencia en otros aspectos de la vida de las mujeres indígenas como sucede con el acceso al estudio, pues “la naturalización de los roles de género marginó las mujeres al ámbito doméstico” (Amador, 2016). Fueron varias las mujeres indígenas nasas que migraron a ciudades cercanas o distantes a realizar labores en el servicio doméstico: Bogotá, Cali, Popayán o Santander de Quilichao, entre otras (Urrea y Reyes, 2009, p. 16), pues en algunos casos, los padres establecieron relaciones de compadrazgos con personas de las ciudades o hacendados, para que “pudieran brindarles a las hijas educación” a cambio de realizar algún tipo de trabajo/labor/ocupación en sus casas. Estos trabajos rayan con la servidumbre y la explotación laboral, ya que, en algunos casos, siendo menores de edad, ejercían labores de tiempo completo como internas, sin la posibilidad de volver a sus hogares durante largas temporadas, regresando sólo en épocas de fin de año por un corto tiempo, asumiendo durante este tiempo en casa labores de cuidado en el hogar en algunos casos. Al ausentarse por largos periodos de la casa, las mujeres migrantes “renunciaban” a la tierra tanto familiar como comunitaria, pues sus proyectos de vida suspendidos en la comunidad, debían reiniciarse en las ciudades. Algunas partieron muy jóvenes, otras siendo madres prematuras, reduciéndose así las expectativas de acceso a la tierra, a menos que posteriormente a través de la herencia, como ocurrió en la mayoría de los casos, o a través de la compra o de la conformación de “uniones consensuales” con hombres de los resguardos (Urrea y Reyes 2009:17), regresaran a las comunidades o decidieran volver al territorio.

De esta forma me lo narró Pedro al contarme acerca de esta situación común en el resguardo:

“Y qué hacían los, digámoslo así entre comillas los “blancos”, ellos llegaban y se hacían compadres de un indígena y entonces le decían a la familia: – Bueno yo le voy a dar la primaria o le voy a meter

en la escuela a su hija, pero me la voy a llevar pa' que me ayude en la casa. Y la constituían en empleadas de servicio". (Pedro Chocué, entrevista N° 1, 2019)

Esa forma de establecer relaciones en las comunidades indígenas, aunque no exclusiva de éstas -también evidentes en otras regiones, pueblos y culturas del país- se convirtió en la forma como las mujeres del campo reproducían en la ciudad las labores de cuidado y de hogar que les fueron asignadas en sus casas, y en contraprestación de ejercerlas, accedían a "educación", a aprender el castellano, y a un "trabajo" mal remunerado que les permitía su manutención al menos mientras terminaban sus estudios o buscaban otra alternativa que les permitiera cambiar su situación. Así me lo explicó Rosaura, cuando la enviaron a vivir donde su supuesto padrino a Bogotá:

"Uno o en esas épocas cuando a los padres les caía bien un terrateniente, eh, siempre querían ser padrinos, aunque nunca me empadriaron (sic), siempre me decían que era mi padrino y pues yo no sabía hablar mucho español me mandaron con un tal Agustín Ortegón que yo iba como acompañar a una niña "especial" (sic) que tenían allí y allí comenzó toda mi odisea..." (Rosaura Chilo, entrevista N° 1, 2020).

Y continúa más adelante:

"...Más o menos como a los diez, once años ya me sacaron de mi territorio me fui a vivir a Bogotá allí estuve prácticamente estuve hasta los dieciocho, hasta los diecinueve años allí afortunadamente pude estudiar en un colegio de monjas que se llamaba San José en Bogotá". (Rosaura Chilo, entrevista N° 1, 2020).

No sólo salían de sus territorios, como un castigo según lo contó Rosaura, si no que se encontraban con experiencias dolorosas para ellas, dejar sus familias y comunidades, aprender el castellano, olvidando la lengua propia, estudiar en colegios católicos y en algunos casos experimentar el maltrato, la violencia sexual de sus "patrones", "padrinos" (Amador, 2016), desarraigándose de su cultura y territorio, hasta que, en otro momento de su vida, pudieran establecer otro tipo de relación laboral, o se vincularan afectivamente con un "varón", o regresaran al resguardo a casa de los padres a dedicarse a su cuidado o al de sus hijos/as (Urrea y Reyes, 2009: 10).

En otros casos, algunas mujeres indígenas llegaron a las ciudades siendo adolescentes con sus madres, acompañando a las madres quienes ejercían las labores de servicio doméstico en casas de familias, y debían dejar en la ciudad a sus hijos/as al cuidado de familiares o personas cercanas (Amador 2016; Urrea y Reyes 2009: 17), ya que independientemente de la situación en la cual se encontraran, a las mujeres, en consonancia con el sistema patriarcal, se les asigna la responsabilidad del cuidado de sus hijos/as, sin cuestionar la ausencia/irresponsabilidad del padre. Ana nos relata la experiencia de su llegada a Cali acompañando a su madre así:

"Llegué a Cali porque mi mamá era trabajadora doméstica de una familia por decirlo así hacendada de la vereda La Palomera, que eran los Penagos, mi mamá trabajaba allí, era la cocinera y ellos habían adquirido una casa en Cali, tenían su vivienda también en Cali, y ya los hijos de la señora Teresa, que se llamaba ella, se hicieron jóvenes y se fueron a estudiar a Cali, y entiendo yo que le ofrecieron a mi mamá que se fuera a trabajar allá y mi mamá me llevó y allá fue donde yo logré estudiar" (Ana Pilcuc, entrevista N 1, 2020)

En otros casos se fueron porque las tierras del padre quedaron bajo la administración de los hermanos mayores (varones), y al no ser las mujeres consideradas como trabajadoras de la

tierra, migraron a las ciudades, al menos hasta que se hiciera la repartición de bienes o cambiara la situación en el hogar. Cuenta Delia³³:

“...porque la situación en ese tiempo mi papá ya no estaba y administraban la finca eran mis hermanos, los mayores, entonces yo, eso había muchas dificultades y todas esas cosas y... me tocó (...) y ahí empecé a trabajar a cuidar a una señora. (...) y me devolví acá a la casa porque mi mamá se enfermó entonces yo me vine otra vez acá hasta que mi mamá se murió. (...) me estuve como dos años acá (...) y después me fui pa' Cali (...) me devolví para acá, más eso en ese tiempo, todavía no habían repartido nada, entonces yo me fui pa' Cali a trabajar otra vez y ahí, yo trabajé fue en un... en un hotel de aseadora (...) y ahí estuve como dos años también (...) yo venía acá cada 8 días o cada 15 días, hasta que me dieron esta tierrita y de ahí es que ya empecé a... como a meterle, pero con trabajadores... pues hicieron repartición de bienes, entonces me dieron eso...” (Delia Musicué, entrevista N° 1, 2020)

Los/as hermanos/as menores en familias numerosas tienen menos posibilidades de acceder a la tierra y más las mujeres debido a que sus posibilidades de negociación se reducen, por condiciones de género y generación, quedando los/as hermanos/as mayores con tierras mejor ubicadas y de mayor tamaño, profundizándose las desigualdades en la distribución de la tierra (De La Cadena, 1992). Llama la atención que, si bien las mujeres entrevistadas en su mayoría migraron, retornaron en algún momento de sus vidas a la comunidad y al territorio, ya sea por pérdida de trabajo en la ciudad, aburrimiento, separación o porque consiguieron pareja en la comunidad, embarazo, enfermedad de papá o mamá, o porque luego de la muerte de su padre o madre realizaron la repartición de bienes, la cual les permitió acceder a una porción de tierra.

Esta herencia les permitió, en algunos casos, seguir trabajando en casas de familia durante un tiempo y que sus hijos/as se dedicaran a la administración de las parcelas construyendo un vínculo distinto de relación con la tierra y complementando los ingresos del hogar. Las nuevas generaciones de mujeres, actualmente entre los 20 y los 30 años, trabajan la tierra heredada de sus madres, realizando labores diarias en el hogar y participando de las actividades agropecuarias “sin discriminar las actividades entre reproductivas o productivas” (Candelo et al., 1994: 55) si no haciéndolas como un continuo complementario para brindar mejores condiciones a sus familias, permaneciendo en el territorio y participando de las acciones y actividades de la organización lo cual les permite también asumir roles distintos, en la casa, con la tierra y en la organización comunitaria.

2.3 “La mujer tenía que conseguir su compañero o su esposo que tuviera tierra”

La frase con la que título este apartado me la dijo Rosaura cuando le pregunté si tenía tierra. Me llamó la atención porque fue tajante al decir que la tierra de su papá y su mamá había sido distribuida entre sus hermanos varones y a ella y a sus hermanas les tocó migrar. Siguiendo la propuesta de Córdova (2003) de los “sistemas de parentesco”- que se puede entender como otra expresión más amplia y complementaria del familismo- para el acceso a la tierra de las mujeres a partir de la residencia, la conyugalidad y la herencia, en función de los roles asignados derivados de las relaciones familiares o filiales con los hombres (esposa, madre, viuda o hija) (Almeida, 2012; Parada, Uribe y Zorio, 2016) me aproximaré a continuación a cómo estas formas también se presentan en el pueblo indígena nasa. Este tipo de relación permite el acceso a la tierra de las mujeres a partir de la mediación de un tercero,

³³ Mujer indígena comunera del resguardo de Canoas que laboró casi 25 años de su vida en casas de familia en la ciudad de Cali y Pereira, recientemente ha regresado a su territorio y está realizando actividades productivas en el predio que heredó de su padre y de su madre.

su esposo (como esposa o heredera en caso de viudez) o de los hijos/as (separación de bienes) en el caso de las madres “jefes de hogar”, o de su padre o madre (como heredera), pero en ningún caso accediendo de manera directa, lo cual evidencia cómo las mujeres son consideradas adjudicatarias a partir de roles culturalmente asignados y reproducidos en sus labores como madres, esposas o hijas cuidadoras; evidenciando la desigualdad frente a los varones en la forma como acceden a la tierra.

En primer lugar, el pueblo nasa se ha configurado históricamente conservando “la tradición patrilocal, ya que la mujer casi siempre va a vivir a la casa del hombre, ya sea en una nueva residencia o transitoriamente en la casa de los padres del marido” (Urrea y Reyes, 2009: 10). La mayoría de las mujeres que entrevisté y encuesté manifestaron que, al formalizar la relación con su pareja, dejaron la casa de su papá y de su mamá y se instalaron en el hogar o tierra de su compañero, reforzando los patrones basados en la patrilinealidad: vivienda en la casa de la pareja masculina, la virilocalidad: tierra en la familia del varón y la endogamia: ingreso al núcleo familiar de la pareja (León, en Coronado, 2010).

En las formas como el pueblo indígena nasa construyó las relaciones entre hombres y mujeres, las mujeres debían conseguir pareja masculina y a través de él acceder a la tierra – suponiendo que el hombre tenía tierra- disminuyendo considerablemente la posibilidad de acceder a la tierra del padre y la madre. Al salir las mujeres de la casa paterna y materna y trasladarse a vivir con su “familia política”, se asume que la pareja masculina le va a proveer lo necesario para que se dedique a las labores de cuidado y crianza de los hijos/as, además de garantizar el trabajo en el campo al realizar labores en la tierra de la pareja, situando a las mujeres en un lugar de subordinación y dependencia frente a los hombres. Así me relató Rosaura su experiencia a mediados de los años ochenta en su familia:

“...Pues la mirada de los padres y de las madres era que la mujer tenía que conseguir su compañero o a su esposo (sic) que tuviera tierra, entonces por eso era prioridad dejarle la tierra a los hombres, para que cuando los hombres consiguieran sus mujeres, ellos pudieran tener tierra. Nosotras pues como cuando consiguiéramos esposo, ese hombre tener tierra entonces por eso no nos dieron tierra, esa era la visión de nuestros mayores en esas épocas de nuestros padres.” (Rosaura Chilo, entrevista N 6, 2020).

En un pueblo que se ha caracterizado por la patrilocalidad y la virilocalidad, las mujeres tras formalizar las relaciones con sus parejas residían con la familia política, “renunciando” a futuro, a un posible acceso a la tierra, pues se reservaba a los hijos varones, o en algunos casos hasta los nietos, como me lo contó Rosaura sobre el caso de una de sus hermanas quien luego de vivir con su esposo y separarse, regresó a la casa con sus hijos/as. El abuelo y la abuela adoptaron a sus nietos varones a quienes les heredaron tierra sin dársela en ningún momento a su hija: “...una de mis hermanas fueron madres solteras, entonces ellos tuvieron que adoptar a los nietos para que fueran como sus hijos, entonces a esos nietos sí les dieron tierra”. La madre de los sobrinos de Rosaura, quien se presume debiera ser la beneficiaria directa quedó excluida del acceso a la tierra -así como sus hermanas-, no sólo por su esposo, de quien no le quedó nada en la separación, sino por sus hijos varones, vistos como potenciales trabajadores de la tierra, independientemente si lo vayan a ser o no, negando cualquier posibilidad de acceso a la tierra a sus madres, tías o hermanas.

En segundo lugar, la conyugalidad, se convierte a la misma vez en posibilidad y obstáculo para el acceso a la tierra de las mujeres, pues si bien al formalizar la relación gozan de los bienes de sus parejas masculinas, no significa que al momento de una separación ellas tengan

inmediatamente derecho sobre los bienes por el tiempo convivido. En el cabildo indígena de Canoas, por ejemplo, casos así se resuelven uno a uno, con criterios que son poco claros. Por ejemplo, las mujeres en su mayoría acceden a la tierra en caso de viudez, o en caso de separación en función de su rol de madre, al convertirse en “jefe de familia” quedando al cuidado y crianza de los/as hijos/as. En cuanto al acceso a la tierra debido a la conyugalidad, las mujeres acceden por ser madres en primer lugar y en segundo lugar por ser esposas. “Una mujer nasa es primero ante todo madre en términos biológicos y sociales (esposa y madre de sus hijos)” (Urrea y Reyes, 2009: 12). Según Adolfo, en los diálogos que sostuvimos, manifestó que en casos de separación en tierras adjudicadas por el cabildo:

“Lo que tiene que hacer la pareja es llevar el caso al cabildo y el cabildo a través de la oficina jurídica hacen el traslado a los hijos” es decir, ni siquiera se lo entregan a la madre si no que pasa la adjudicación a los/as hijos/as y la madre en esos casos, lo usufructúa si son menores de edad, dejando abierta la posibilidad a futuro, que los hijos/as soliciten la adjudicación pudiendo dejar a las madres sin tierra. Más adelante fue más explícito y señaló: “Si hay hijos, dependiendo de con quien se queden los hijos, si es con el papá o la mamá, cualquiera de ellos, esas tierras se quedan para el padre o la madre que quede con los hijos... Ese es un criterio”. (Adolfo Taquinás, entrevista N 2, 2019).

Culturalmente el padre es el “proveedor del hogar” y la madre “la cuidadora de los/as hijos/as”, por lo que accede a la tierra en función de ese rol y de ser “cabeza de hogar” convirtiéndose en posible adjudicataria de tierras en el resguardo de Canoas. Así me lo hizo saber Carmen, al preguntarle acerca de si conocía experiencias de mujeres que accedieron a la tierra, y si existía una política diferencial para el acceso a la tierra de las mujeres indígenas en el resguardo:

“De un tiempo para acá se ha ganado ese espacio de algunas mujeres, de que se ha luchado. Pues las mujeres también tienen el derecho a tener la tierra, el título, bueno la adjudicación. Y eso se ha venido ganando en Canoas. Y en Canoas se ha entregado a mujeres cabeza de hogar. Esa es una de las prioridades que tiene Canoas en este momento: que sea cabeza de hogar; que tenga un hogar constituido. Entonces creo que ese es uno de los espacios que Canoas hoy ha venido revisando”. (Carmen Pacue, entrevista N° 1, 2019).

Carmen considera un avance en el resguardo que las mujeres “cabezas de hogar” accedan a la tierra -aunque esto signifique y represente que siguen reproduciéndose las relaciones sociales de género culturalmente establecidas- a partir de roles históricamente asignados. En otras investigaciones realizadas con mujeres rurales se evidencia que al ser madres, responsables del cuidado y la crianza de los hijos/as y también encargarse del control y la administración de la tierra, ocurre al interior de las familias que las labores de cuidado se distribuyen entre los hermanos/as mayores asignándoles la crianza de los/as menores, logrando distribuir las responsabilidades de la madre (Osorio Pérez, 1994: 47), que deberá a su vez ejercer otras funciones dentro o fuera del hogar. Así mismo, si bien el uso de identidad “madres cabeza de hogar” puede ser estratégico para el acceso a la tierra de las mujeres también implica que otras identidades de mujeres queden al margen del reconocimiento (mujeres sin hijos, solteras) (León y Deere, 2000), logrando acceder a la tierra quienes cumplen con unos requisitos identitarios fijos y limitados (Sañudo, 2015b: 175) además de funcionales al sistema económico dejando a mujeres que no han asumidos esas identidades sin la posibilidad de adjudicación de tierra.

En el caso de la separación de bienes, según el caso que me comentó Carmen, en el cual no hay hijos/as de la pareja, pues tanto el hombre como la mujer tenían hijos/as con anteriores parejas, y la adjudicación de la tierra había sido realizada por el Cabildo posterior a la unión, se asignó a cada uno/a el mismo tamaño, sin embargo, debido a deudas que tenían al interior

de la pareja -el hombre a la mujer-, la tierra fue dada en su totalidad a ella. Según Carmen: “después ya nos separamos y la mitad era de él y la otra mitad era mía. Y llegamos a acuerdos y se quedó en que la tierra pasaba a mi nombre por algunos bienes que habíamos tenido y él los había gastado”.

En tercer lugar, la herencia se ha convertido en el mecanismo más común para que las mujeres rurales y en particular las mujeres indígenas accedan a la tierra, sin embargo las “preferencias masculinas” (León en Coronado, 2010: 21) existentes en las comunidades y pueblos rurales de Colombia, entre éstos los pueblos indígenas, desconocen la relación de las mujeres con la tierra, presentando sesgos en la repartición de la tierra a favor de los hombres y en detrimento de las mujeres, a quienes se les otorga tierra en menor cantidad, en lugares de difícil acceso, o con baja productividad (De La Cadena, 1992) como laderas, pendientes o suelos no aptos para actividades agrícolas o pecuarias.

Al preguntarle a las mujeres indígenas del resguardo de Canoas acerca de la forma como accedieron a la tierra, la mayoría respondió que a través de la herencia -como lo evidencian las encuestas realizadas a mujeres del Cabildo de Canoas, cuyos resultados y análisis presentaré en el siguiente capítulo-, siendo éste el principal mecanismo de acceso a la tierra por parte de las mujeres indígenas. Sin embargo, esto no significó mejores condiciones para las mujeres pues siguen apareciendo los sesgos de género y las prácticas desiguales en las familias para la distribución de los bienes heredados. Las mujeres que logran acceder a la tierra vía herencia lo hacen en tierras con menor fertilidad o en menor cantidad del área asignada a los hombres bajo el supuesto que el trabajo de la tierra no es un trabajo de mujeres (De La Cadena, 1992). Así me lo hizo saber Delia cuando me habló de la parte de tierra que le quedó luego de la muerte de su papá y mamá: “como las mujeres en ese tiempo no trabajábamos...entonces nos daban más chiquito.” Similar situación me narró Juanita al preguntarle por la parte de tierra que había heredado su madre del abuelo y la abuela:

“Como fue herencia a veces también, un poco, (...) en este tema de cuál es, (...) digamos como la propiedad de tierra que tienen las mujeres específicamente, pues termina siendo un poco, en condiciones desiguales comparado con los hombres, entonces, mi mamá, son como 8 o 10 hermanos, ya no recuerdo bien, entre todos esos hermanos, yo veía mucho, que sobre todo a las mujeres, la herencia que les dieron, eran más pequeñas que, digamos comparado con sus hermanos, y el pedazo que le dieron a mi mamá es muy pequeño y también como en una, en una ladera, tiene un pedazo que es pendiente, comparado con los pedazos de mis tíos, por ejemplo, donde tienen sembrado el café, el plátano y esto, pues que son pedazos mucho más grandes y mejor, digamos, mejor. (Juanita Dizu, entrevista N° 1, 2020).

Ana, por su parte, una de las hijas de mujeres que migró a realizar trabajos de servicios domésticos a las ciudades, al crecer no quería estar más en la ciudad, si no regresar a la comunidad y a su territorio. Aunque su mamá quería que se quedara con ella, Ana solicitó al abuelo la parte de la tierra que le correspondía a su madre. En su relato cuenta las diferencias existentes con sus tíos en la repartición:

“Siempre la he escuchado decir que los hermanos tienen más, no, y a mi mamá fue a la que realmente le tocó menos no tanto a mi mamá si no a mí porque como mi mamá su anhelo no era regresar acá a la familia si no que quedarse allá haciendo su vida en la ciudad junto conmigo” (Juanita Dizu, entrevista N° 1, 2020)

Lo anterior muestra cómo los hermanos hombres no sólo quieren acaparar más tierra, sino que dejan a sus hermanas con menores tierras y de menor productividad. Aunque la repartición debería realizarse en partes iguales, muchas veces se les deja a las mujeres la casa

paterna y materna, bienes domésticos, dinero, asociado a la creencia de las mujeres y su rol de encargadas de labores domésticas, en cambio a los hombres sí se les asigna como herencia la tierra (De La Cadena, 1992; León en Coronado, 2010).

2.4 Paremos ahí comadre, no nos dejemos joder...

Lo mostrado en este capítulo ilustra muy bien las dificultades experimentadas por las mujeres indígenas para el acceso a la tierra. Los estereotipos que se han reproducido históricamente y culturalmente han limitado, reducido y en otros casos, negado el acceso a la tierra por parte de las mujeres rurales y en particular de las mujeres indígenas. A modo de conclusión inicial podemos señalar algunos obstáculos que experimentan las mujeres indígenas para el acceso a la tierra en el resguardo de Canoas.

En primer lugar, el protagonismo de las familias en el momento de las recuperaciones de tierras que, al estar en ciernes la experiencia organizativa del Cabildo, repercutió en las formas como se distribuyeron y asignaron las tierras entre quienes recuperaron y que, luego de haberse fundado el Cabildo y consolidado la organización, incorporó de manera permanente una forma de organización *familista*, esto es, un discurso que promueve la familia heterosexual y monogámica como modelo del pueblo nasa y que no se corresponde con los tipos de familias que se encuentran al interior de este: poliginia masculina (seriada o múltiple), jefatura femenina en los hogares o “madresolterismo”, hogares extensos completos e incompletos (Urrea y Reyes, 2009: 10), tampoco presente en el interior del resguardo indígena de Canoas salvo contadas excepciones. Este discurso de tipo de familia nasa, se ha profundizado en la organización indígena a partir de la promulgación del mandato de familia y la formación de los programas mujer y familia en el Cabildo de Canoas, al pretender volver los asuntos de familia como un asunto de mujeres, sin cuestionar la responsabilidad que les asiste a los hombres en las labores de crianza y cuidado en las familias y, profundizando las relaciones desiguales existentes al interior de la familia y de la comunidad. Sin embargo, para la adjudicación de tierras la situación cambia, pues al ser la formación de familia un criterio para la adjudicación de la misma, la representación queda en los hombres a quienes se les adjudica la tierra quedando como jefes de familia representantes del patrimonio familiar (Lastarria, 2011) y subsumiendo a mujeres e hijos/as. Esta situación responde a las visiones estereotipadas del género existentes en la organización comunitaria indígena, que al construir programas, políticas y mandatos para el acceso a la tierra -aunque no sólo en este asunto- reproducen las mismas concepciones patriarcales, tal como lo señaló Sañudo al referirse a las políticas elaboradas en materia de tierras por parte del Estado colombiano pues al ser “un sector que ha sido diseñado y mantenido institucional como culturalmente por los hombres y para los hombres” (Sañudo, 2015a: 162) persisten sesgos de género, donde el papel protagónico en el trabajo de la tierra se le asigna a los hombres, mientras que el de la casa y el hogar a las mujeres.

En segundo lugar, la migración de mujeres indígenas nasas proveniente de la división sexual del trabajo, que privilegió a los hombres como los poseedores de la tierra y a las mujeres les asignó los trabajos de cuidado no sólo de sus hogares si no de casas de familias en contextos urbanos, sirvió en su momento como obstáculo para el acceso a la tierra de las mujeres. Como lo vimos anteriormente, al irse de la comunidad y de la familia, la relación con la tierra era muy poca o nula. Esta relación recientemente se ha modificado en el pueblo indígena nasa, entre otras, por el creciente acceso a la educación de hombres y mujeres, a la formación

política y académica de algunas mujeres, a la participación en procesos organizativos femeninos, al apoyo de ONG feministas y a la realización de proyectos con financiamiento de cooperación internacional, que junto al intercambio de experiencias con mujeres de otros pueblos indígenas y de otros sectores sociales les ha permitido asumir papeles de liderazgo en la organización posicionando temas de mujeres, cuestionando las relaciones existentes al interior de las familias, la comunidad y la organización; modificando las relaciones al interior de la unidad doméstica y reconfigurando las estrategias de lucha (Amador, 2016; Hernández, 2001; Ulloa et al., 2007). Sin embargo, lo anterior no ha significado el reconocimiento pleno de las mujeres indígenas como adjudicatarias de tierra. En cambio, hombres y mujeres indígenas nasa del resguardo de Canoas, organizados en el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, aunque partícipes de procesos de transformación y cambio social en Colombia a través de movilizaciones sociales masivas, como las ocurridas en los últimos años en el suroccidente colombiano, siguen considerando como “naturales” los roles de las mujeres asociados a la crianza y al cuidado de los hijos/as resultado “de un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social” (Sañudo, 2015a: 151). Como lo reseñaba Carmen al considerar como un “logro” que las mujeres cabeza de hogar sean reconocidas como posibles adjudicatarias de tierras, aunque eso sea en función de su rol de madre y no porque como mujer indígena deba tener todas las garantías para el acceso a la tierra.

En cuanto a los “sistemas de parentesco” y los roles asociados a las mujeres como esposas (viudas herederas o separación de bienes), madres (jefes de hogar) e hijas (herederas), se expresa en el pueblo nasa de manera particular, distinta si se quiere, de otras experiencias. Para otros países de Latinoamérica, en particular México según Córdova (2003), ha servido para el acceso de la tierra de las mujeres rurales la migración masculina derivada de la crisis agraria, producida por las políticas de apertura económica, tratados de libre comercio, desprotección del campo, que ha derivado en la “feminización de la agricultura”, y que en el caso de los territorios indígenas del norte del Cauca podría relacionarse también con el cultivo de hoja de coca en Colombia, que en las actuales condiciones del agro colombiano lleva a los hombres (adultos y jóvenes) a migrar a otras regiones del país para complementar los ingresos familiares yéndose como “raspachines³⁴” a lugares como el Naya (en el pacífico caucano) o a otros departamentos del suroccidente colombiano (Putumayo o Nariño) quedando las mujeres indígenas como responsables de las parcelas familiares en ausencia de sus compañeros, aunque, como en otros casos analizados de comunidades rurales en Colombia, la propiedad jurídica y el modelo patrilineal de la tierra se conserve (Meertens, 2000; Almeida, 2012).

Finalmente, el acceso a la tierra ha encontrado en la herencia la forma mayoritaria de acceso a la tierra en las mujeres rurales (Deere & León, 2000), situación que sucede en el caso de las mujeres indígenas del resguardo de Canoas, donde como en otras experiencias de acceso a la tierra por parte de mujeres se da en lugares donde el valor de la tierra ha disminuido, o en tierras menos fértiles que las heredadas por los hombres (De La Cadena, 1992). Ocurre también al abordar las herencias en las mujeres rurales (incluyendo las indígenas), que se les hereda en su mayoría la casa, correspondiéndose con el imaginario existente acerca de las

³⁴ Forma como popularmente se les dice a las personas que realizan la recolección de hoja de coca en Colombia y a quienes se les paga de acuerdo al peso de hoja de coca que logren obtener durante un día.

mujeres y su rol de reproductoras de roles domésticos, contrario a los hombres a quienes sí se les asigna como herencia tierra (León, en Coronado 2010). Por último, también sucede con las mujeres rurales que migran principalmente a las ciudades a ejercer labores domésticas en residencias de clases medias o altas; a las pocas garantías de acceder a tierra en sus lugares de origen (De La Cadena, 1992). Vale señalar que al ser la herencia un mecanismo de acceso a la tierra tanto de hombres y mujeres, resulta benéfico para las mujeres al transformar imaginarios que las ha mantenido ausentes de la posesión, uso y control de la tierra al invisibilizar su rol como sujetas de acceso a la tierra.

Capítulo III. Formas de acceso, uso y control de la tierra de las mujeres indígenas en el resguardo de Canoas



Ilustración 6. Mujer indígena trabajando la parcela. 19 de Julio de 2019. Vereda Carbonero, Resguardo Indígena de Canoas, Santander de Quilichao. Archivo personal.

En este capítulo analizo los mecanismos de acceso, de uso y de control de la tierra por parte de las mujeres indígenas del resguardo indígena de Canoas. A partir de un método cuantitativo, formulario de encuesta (ver Anexo 1) con 50 preguntas y respuestas de selección única, de selección múltiple y abiertas, pude recoger información con la cual profundicé sobre los mecanismos existentes en el pueblo nasa para caracterizar el acceso a la tierra de las mujeres indígenas censadas y residentes en el resguardo indígena de Canoas tras aplicar el instrumento a 331 mujeres. Basado en el análisis de los resultados, caracterizo las mujeres encuestadas y muestro cuáles son los mecanismos a través de los cuales accedieron las mujeres indígenas, luego señalo los usos y el control que ejercen las propietarias/poseedoras de la tierra a la cual han accedido. Este capítulo evidencia parte del trabajo de campo realizado en el resguardo de Canoas, y está organizado de la siguiente manera: en primer lugar, realizo un análisis descriptivo de las condiciones socioeconómicas de las mujeres indígenas encuestadas pertenecientes al Cabildo de Canoas; segundo, señalo los mecanismos a través de los cuales las mujeres indígenas acceden a la tierra en el resguardo indígena de Canoas y cómo garantizan su propiedad/posesión; tercero, expongo las formas como las mujeres indígenas del resguardo de Canoas hacen uso y control de la tierra de la cual son propietarias/poseedoras, finalmente hago alusión a unas preguntas que formulé teniendo en cuenta la pertenencia indígena de las encuestadas.

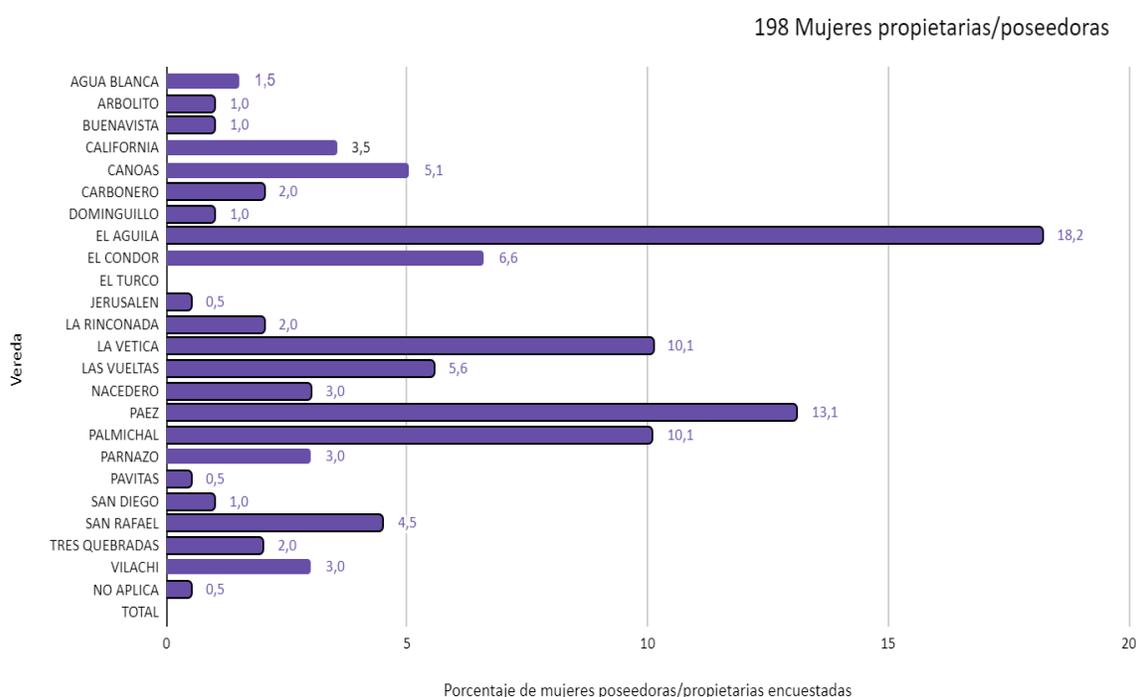
3.1 Estructura de la encuesta: ¿Cómo, ¿dónde y a quiénes se aplicó?

El instrumento de encuesta que apliqué utiliza el método de muestreo no probabilístico por conveniencia. Primero, tomé el total de la población del municipio de Santander de Quilichao, Cauca, según el Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadístico-DANE en el año 2018 y en contraste tomé el dato de la población existente en el censo del cabildo indígena de Canoas para el año 2016, año que di inicio al trabajo de campo, esto con el fin de calcular el número de mujeres a encuestar como muestra de la población residente en el resguardo de Canoas. Los datos del CNPV, mostraron como resultado en el municipio de Santander de Quilichao un total de 96.032 habitantes, siendo el 51,2% mujeres y el 48,8% hombres. Según el DANE, Santander de Quilichao es el cuarto municipio del Cauca con mayor población indígena nasa en Colombia con un total de 24.419 personas, representando el 10% de la población nasa del país que se estima según la misma institución en 243.176 personas. Por su parte, el resguardo de Canoas es el territorio colectivo indígena con mayor número de población nasa de los 5 resguardos existentes en el municipio. Al revisar el visor de datos del DANE se estiman 7.991 personas pertenecientes al resguardo indígena de Canoas, siendo el 48,6% mujeres, con un total de 3.770 mujeres, y el 51,4% hombres con una cifra de 3.990. Si bien los resultados del 2018 muestran la mayoría de población femenina en el estimado total de población del municipio, la Encuesta Nacional de Calidad de Vida (ECV) realizada en el año 2019 por el DANE, coincide en los resultados con los porcentajes del 2018 en cuanto a la población rural en Colombia correspondiendo el 48,2% a mujeres (5.851.880) y el 51,8% a hombres (6.298.767) sumando aproximadamente 12.150.647 personas que habitan la ruralidad colombiana.

Al existir tantas diferencias en el conteo poblacional realizado en el año 2018 por el DANE y las cifras de población que me compartió el Cabildo Indígena para el año 2016, decidí tomar como base para la aplicación de la encuesta el censo del Cabildo, respetando los datos propios que tienen las autoridades indígenas de Canoas. La muestra de 331 mujeres

corresponde al 7% de la población indígena existente para ese momento en el resguardo de Canoas. La encuesta fue aplicada durante tres días (10, 11 y 12 de julio de 2019) por cuatro encuestadoras (tres mujeres pertenecientes al resguardo indígena de Canoas y yo) que nos distribuimos de manera aleatoria en 23 de las 25 veredas que conforman el resguardo de Canoas y se aplicó siguiendo un control de cuotas por edades agrupadas en 6 rangos etarios: 18 a 24³⁵ años, 25 a 34 años, 35 a 44 años, 45 a 54 años de 55 a 64 años y de 65 años en adelante; coincidentes con la población que habita en Santander de Quilichao y con distintos momentos históricos del proceso organizativo indígena, mujeres nacidas en la mitad del siglo XX hasta mujeres indígenas nacidas a principios del siglo XXI; siendo las mujeres mayores de 65 años quienes participaron de la reapropiación, constitución y consolidación del cabildo de Canoas (participando en la juventud de las recuperaciones de tierras) en los años setenta y ochenta, y luego participaron de la legalización del resguardo indígena de Canoas en los años noventa, participando finalmente en la consolidación del ejercicio de gobierno propio de las autoridades indígenas en las dos décadas del actual siglo, época en la cual se sitúan las mujeres más jóvenes a las cuales se encuestó.

Gráfica 1. Mujeres encuestadas según vereda de residencia



Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019)

³⁵ Se tomó para el primer rango de edad a partir de los 18 años teniendo en cuenta que es la edad en la cual se obtiene la mayoría de edad en Colombia, si bien en los pueblos indígenas tradicionalmente se ha aceptado edades más tempranas como de tránsito a la mayoría de edad, para efectos de esta investigación no se indagó en edades menores.

3.2 Aplicación y delimitación de la encuesta

Luego de responder si estaban censadas en el Cabildo de Canoas, las 331 mujeres que respondieron indicaron el rango de edad en el cual se encontraban. En el primer rango, de 18 a 24 años, 70 mujeres indicaron pertenecer a este segmento. El segundo rango, integrado por mujeres encuestadas de 25 a 34 años, fueron 75, por su parte las mujeres que señalaron estar en el segmento de 35 a 44 años fueron 79. Estos tres rangos de edad suman 224 mujeres (67%) de las 331 encuestadas. Por su parte, los segmentos de edad de mujeres mayores, presentó una disminución importante a la hora de cumplir las cuotas previstas en el muestreo probabilístico, sólo 107 de las mujeres encuestadas (32%) manifestaron pertenecer a los tres rangos presentados de mujeres mayores, tal como lo muestro a continuación. En el rango de mujeres de 45 a 54 años, 40 mujeres manifestaron pertenecer a este rango. Por su parte, 45 mujeres señalaron estar en el rango de 55 a 64 años y finalmente, el rango que tuvo menos participación en la encuesta fue el de las mujeres indígenas pertenecientes al rango de mayores de 65 años, donde tan sólo 22 mujeres indicaron pertenecer a este rango. Lo anterior evidencia las dificultades que se generaron para cumplir las cuotas de las mujeres mayores, contrario a lo sucedido con las mujeres menores de 44 años que fueron más fáciles de ubicar, debido entre otras cosas, a que las mujeres encuestadas de los 3 primeros rangos se encuentran en veredas de mayor densidad poblacional, o que, al momento de visitarlas para aplicar la encuesta se encontraban en sus hogares. Por su parte, las mujeres de los 3 rangos de mayor edad podrían encontrarse al momento de la visita realizando labores fuera de su casa o en otros lugares de trabajo, ya sea en la tierra que ocupan/poseen o en otras labores fuera del hogar.

Después de determinar los rangos de edad en los cuales se agrupaban las 331 mujeres encuestadas, se realizó una pregunta “puerta/filtro” que sirvió como criterio para aplicar la encuesta únicamente a las mujeres propietarias/poseedoras o que realizaban en ese momento labores productivas (agrícolas, pecuarias, forestales, etc.) en el resguardo indígena de Canoas. La pregunta “¿Es usted propietaria/poseedora o realiza actividades de producción agrícola, pecuaria, forestal u otras en un predio rural del territorio de resguardo?” indagó acerca de la posesión y tenencia de la tierra por parte de las mujeres indígenas del resguardo de Canoas, de tal manera que de las 331 mujeres inicialmente abordadas y que manifestaron estar censadas en el Cabildo Indígena de Canoas, 198 (59,8%) señalaron ser poseedoras/tenedoras de tierra o de realizar algún tipo de actividad pecuaria, agrícola, forestal o de otro tipo en un predio rural del resguardo indígena de Canoas. Las restantes 133 mujeres (40,18%) manifestaron no tener ninguna relación con actividades asociadas a la tierra, ni ser poseedoras/tenedoras, ni tampoco ejercer alguna labor del campo. Sin embargo, 93 (69,9%) de las mujeres que manifestó no ser propietaria ni poseedora sostuvo tener interés en adquirir a futuro un predio dónde realizar actividades agropecuarias o forestales.

Según las autoridades indígenas del Cabildo Indígenas de Canoas, el resguardo indígena está conformado por predios dispersos existentes en 25 veredas de Santander de Quilichao, sin embargo, al momento de aplicar la encuesta, tan sólo fueron mencionadas 22 en las respuestas (Ver gráfica 1). También se mencionaron otros lugares que no están adscritos al resguardo, pero sí son cercanos geográficamente y donde algunas mujeres censadas en el Cabildo manifestaron poseer o ser propietarias de un predio, como es el caso del sector conocido como Domingullo. De las 198 mujeres que respondieron afirmativamente a la pregunta acerca de tener/poseer un predio, la vereda de El Águila es el lugar con más predios

pertenecientes a 36 mujeres (18,2%); seguido por Páez con 26 (13,1%); La Vetica y Palmichal cada una con 20 mujeres (10,1%) respectivamente; y finalmente El Cóndor, con 13 mujeres poseedoras/propietarias (6,6%). En estas 5 veredas poseen sus predios 115 de las mujeres encuestadas (58,1%) lo cual se explica entre otras, porque reside gran parte de la población indígena censada en el Cabildo. Fueron estas veredas las primeras donde se organizaron las familias para las recuperaciones de tierra y las más densas poblacionalmente del resguardo.

Posteriormente se ubica un segundo grupo de veredas de las cuales algunas surgieron de las recuperaciones de tierras y otras que se sumaron luego de la constitución del resguardo en los años noventa hasta su ampliación en el año 2002. En este grupo se ubican entre las históricas: Las Vueltas, Canoas, vereda que lleva el nombre del resguardo, San Rafael, que en su mayoría es población *nasayuwe* hablante, California, Nacedero, El Parnaso y Vilachí, ésta última lleva el nombre de una de las haciendas recuperadas de manera colectiva hacia los años ochenta. Fueron en total 55 mujeres propietarias/poseedoras (27,7%) de predios en el resguardo. Por último, en un tercer grupo se pueden organizar las veredas que más recientemente han ingresado a hacer parte del título colectivo del resguardo, tienen población dispersa o son algunas en las cuales las familias han cedido las escrituras de sus predios para que ingresen al título colectivo sin que aún logre realizarse el traspaso de los predios al resguardo por “trabas en los trámites administrativos que adelanta la Agencia Nacional de Tierras” (Conversación informal con Néstor Valencia, 21-Junio-2016). En este tercer grupo están incluidas las veredas: La Rinconada, Tres Quebradas, Carbonero, Agua Blanca, El Arbolito, Buenavista, San Diego, El Turco, Jerusalén, Pavitas, Dominguillo -fuera del resguardo-, sumando en total 27 de las mujeres encuestadas (13,5%) que respondieron de manera afirmativa ser propietarias/poseedoras de tierra en el resguardo indígena de Canoas.

3.3 Caracterización de las mujeres encuestadas

Al realizar una caracterización de las 198 mujeres que respondieron afirmativamente a la pregunta acerca de ser poseedoras/propietarias de tierra en el resguardo de Canoas, tomando como base los rangos de edades propuestos, el estado civil, el nivel educativo y el número de hijos, se encontraron los siguientes resultados: 98 mujeres (49,5%) que se encuentran en los rangos de edad entre 25 hasta 44 años, 57 mujeres en el rango de entre 35 a 44 años (28,8%), seguidas de 41 mujeres (20,7%) pertenecientes al rango entre 25 a 34 años, que son propietarias/poseedoras al interior del resguardo. Por su parte, las mujeres que se encuentran entre los rangos de edad de 45 a 54 años y de 55 a 64 años, son el segundo grupo de 59 mujeres (29,8%) donde se concentran el mayor número de propietarias/poseedoras. A su vez, las mujeres más jóvenes y las mayores son quienes se encuentran con menos tierra en posesión/propiedad, como lo señala la Tabla 1, tan sólo 41 mujeres pertenecientes a los rangos de edad entre 18 a 24 años y de las mujeres mayores de 65 años (20,7%) respondieron afirmativamente, esto puede responder a situaciones como que, las mujeres más jóvenes actualmente se dedican a estudios superiores, o no acceden a la tierra por encontrarse en labores de cuidado, entre otras; y en el caso de las mujeres mayores a que ya no realizan estas labores por haber cedido/vendido sus propiedades/posiciones o realizar labores de hogar no asociadas a la producción de la tierra.

Tabla 1. Rango de edad de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias

RANGO EDAD	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
18 a 24 AÑOS	11,11%	22
25 a 34 AÑOS	20,71%	41
35 a 44 AÑOS	28,79%	57
45 a 54 AÑOS	13,13%	26
55 a 64 AÑOS	16,67%	33
MAYOR de 65 AÑOS	9,6%	19
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra (2019).

Posteriormente se les preguntó a las mujeres acerca de su estado civil y el número de hijos/as que cada una tenía en ese momento, de tal manera que pudiéramos aproximarnos a la situación actual de conformación de familias en el resguardo. La Tabla 2 muestra que de las mujeres que manifestaron poseer/tener un predio en el resguardo indígena de Canoas 92 de ellas (46,5%) respondió que se encontraba en unión libre, por su parte, 46 de las mujeres encuestadas (23,2%) manifestaron estar casadas. Sumando las mujeres que actualmente conviven con su pareja, independientemente de estar casadas o “en amañe” suman en total 138 de las mujeres encuestadas (69,7%). Por su parte las mujeres que respondieron 44 de las encuestadas (22,2%) manifestó ser/estar solteras. De otro lado, 11 de las mujeres (5,6%) respondió encontrarse divorciada/separada en contraste con el gran porcentaje de mujeres casadas y en unión libre que respondieron la encuesta. Finalmente, 5 mujeres de las encuestadas (2,5%) indicaron estar viudas. Estos resultados corroboran lo expresado en el primer capítulo acerca de la importancia que tiene la conformación de la familia (pareja) en la cultura del pueblo nasa, así como la reproducción como veremos a continuación.

Tabla 2. Estado civil de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias

ESTADO CIVIL	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
UNIÓN DE HECHO	46,46%	92
CASADA	23,23%	46
SOLTERA	22,22%	44
SEPARADA/DIVORCIADA	5,56%	11
VIUDA	2,53%	5

TOTAL	100%	198
--------------	------	-----

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

La Tabla 3 muestra la cantidad de hijos/as que tienen las mujeres encuestadas que respondieron poseer o ser propietarias de tierra en el resguardo indígena de Canoas, 183 de ellas (92,4%) manifestó tener hijos/as: 79 de las mujeres (39,3%) entre 1 y 2 hijos/as; 64 de las mujeres (32,3%) entre 3-4 hijos/as; y más de 5 hijos/as, fueron 40 mujeres encuestadas (20,2%) las que respondieron tener esta cantidad, siendo la reproducción importante en la pervivencia de la cultura del pueblo nasa. Tan sólo 15 de las mujeres (7,6%) encuestadas manifestó no tener hijos/as, siendo una minoría, frente a casi la totalidad de mujeres encuestadas que dijeron ser madres. Por su parte, 119 de las mujeres (60%) que respondió respecto al número de hijos/as, sostuvo que los hijos/as dependen de ella, cifra que, respecto al número de mujeres que manifestó convivir en unión libre o estar casadas, se diferencia en tan solo 19 mujeres, es decir un (9%), lo cual permite inferir que la mayoría de hogares en el resguardo están conformados por parejas heterosexuales, siendo madres solteras el 9% señalado.

A su vez, 93 de las mujeres encuestadas (47%) respondió que mantienen entre uno y dos hijos/as y 26 de las mujeres restantes (13,1%) entre 3 y 5, lo cual evidencia dos cosas: por un lado, la tendencia de las familias más jóvenes a constituirse con menos número de hijos/as, contrario a las familias que anteriormente se conformaban con más de 5 hijos/as; y segundo, que las personas en los hogares cada vez son menos, mostrando un decrecimiento en la población. Realizando el análisis entre número de hijos/as y estado civil, se ve la diferencia existente entre las mujeres, 79 que respondió que no son responsables de la manutención de los/as hijos/as (39,9%), respecto a las 60 mujeres que suman (30,3%) que manifestaron estar solteras, separadas/divorciadas o viudas.

Tabla 3. Cantidad de hijos/as de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias

NÚMERO DE HIJOS/AS	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
1 - 2 HIJOS/AS	39,9%	79
3 - 4 HIJOS/AS	32,32%	64
5 Y MÁS HIJOS/AS	20,2%	40
SIN HIJOS/AS	7,58%	15
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

En cuanto a la educación formal de las mujeres en el resguardo indígena de Canoas llama la atención que siga siendo elevado el número de mujeres que no tienen ningún tipo de estudio, 58 de las mujeres (29,3%) que respondieron afirmativamente acerca de la tenencia/posesión de tierra no han tenido ningún tipo de estudio. En segundo lugar, los resultados arrojan que

la secundaria es el grado de educación que han obtenido la mayoría de mujeres 58 de las encuestadas (29,3%); seguido de la primaria con un número de 55 mujeres encuestadas (27,8%), lo que demuestra que 113 del total de las mujeres poseedoras/propietarias (57,1%) han hecho algún tipo de estudio. Con cifras mucho más bajas se encuentran las mujeres que realizaron estudios en la etapa de educación superior, posterior al colegio; 18 mujeres encuestadas (9,1%) respondió haber adelantado estudios tecnológicos, y tan sólo 9 mujeres (4,5%) estudios universitarios. Al comparar los resultados de la encuesta aplicada en el resguardo de Canoas con los resultados de la ECV realizada por el DANE respecto al nivel de estudio, la ECV sostiene que el 7,9% de las mujeres rurales tienen educación superior o posgrado, y el 21,4% educación media, coincidiendo estos resultados a los encontrados en la encuesta aplicada en el resguardo de Canoas. Lo anterior muestra que, tanto a nivel nacional como en el territorio de Canoas, las mujeres acceden en su mayoría a la educación media, y en menor medida a los estudios superiores o de posgrado, siendo éstos últimos los que menos realizan, quedando un gran número de mujeres sin acceder a la educación superior luego de culminar los estudios de secundaria.

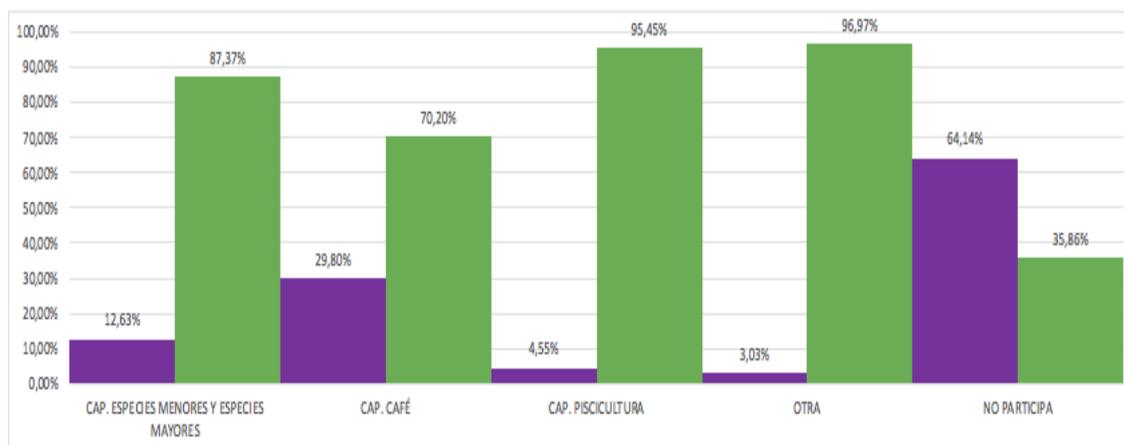
Tabla 4. Nivel de educación de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias

ESTADO CIVIL	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
NINGUNO	29,29%	58
PRIMARIA	27,78%	55
SECUNDARIA	29,29%	58
TECNÓLOGA/TÉCNICA	9,09%	18
UNIVERSITARIO	4,55%	9
NINGUNO	29,29%	58
TOTAL	100%	198

Fuente Propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

En la encuesta aplicada en Canoas también indagué acerca de los procesos de formación y capacitación en actividades agropecuarias a los cuales asisten las mujeres propietarias/poseedoras y que se relacionan con el uso de la tierra. A la pregunta acerca de cuál curso de capacitación técnica ha participado, 127 mujeres encuestadas (64,14%) manifestaron no haber participado en ninguno. Por su parte 59 de las mujeres (29,80%) señalaron haber recibido cursos en capacitación en manejo de café promovidos por la Federación Nacional de Cafeteros. Seguidamente 25 mujeres manifestaron (12,63%) recibir capacitación en manejo de especies menores y el mismo número en manejo de especies mayores. Sólo 9 mujeres manifestaron (4,55%) recibir capacitación en piscicultura. Por último, 6 mujeres manifestaron (3%) participar de otros procesos de capacitación sin señalarse cuáles.

Gráfica 2. Porcentaje de mujeres que han participado de cursos de capacitación



Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Lo anterior explica una baja participación de las mujeres en procesos de formación ya sea en la educación reglamentada por el Estado o en procesos de formación autónomos. Por su parte la participación en procesos de capacitación relacionados con el monocultivo de café a partir de los cursos que promueve la Federación Nacional de Cafeteros con sus programas de extensión garantiza el acceso a unos niveles de formación técnicos con el cultivo que prima en la zona.

Respecto a las condiciones económicas y de ingresos en los hogares que conforman las mujeres encuestadas del resguardo indígena de Canoas, indagamos acerca del número de personas que generan ingresos al interior del hogar y del número de personas que habitan la vivienda, para así poder identificar cuántos son los ingresos promedio con los cuales se mantiene una familia indígena del resguardo de Canoas. En primer lugar, preguntamos por el número de personas que residen en la vivienda. Más de la mitad de las 198 mujeres, 100 de las encuestadas (50,51%) respondió que entre 4 y 6 personas habitan la vivienda que residen. Lo anterior permitiría señalar que, si bien se constituyen en la actualidad familias más pequeñas, se evidencia que hasta dos familias podrían habitar una vivienda. Por otra parte, 71 mujeres (35,87%) manifestaron que su vivienda está habitada por máximo 3 personas, lo cual permite pensar que es una familia pequeña, con al menos un/a hijo/a u otro miembro de la familia extensa. Finalmente, los hogares conformados por más de 7 personas suman 27 de las mujeres encuestadas (13,65%), lo que representa que hay una familia extensa (padre, madre, hijos/as, abuelos/as, tíos/as) en una misma vivienda y que esa forma de familia que predominó en la cultura del pueblo nasa ha empezado a disminuir, asociado entre otras cosas, a las nuevas formas de relaciones de pareja que se forman actualmente. Por su parte, al indagar acerca de la generación de ingresos en los hogares del resguardo indígena de Canoas, preguntamos a las mujeres acerca de cuántas de las personas que conformaban la vivienda generaban algún tipo de ingreso, 137 mujeres dijeron que entre una y dos personas (69,2%), 51 mujeres sostuvieron que más de tres personas (25,8%), lo cual indica que en las viviendas conformadas por más de dos adultos/as, hay un tercero que contribuye al mantenimiento del hogar.

Al sumar el número de viviendas en las cuales viven más de 4 personas y hasta más de 10 personas se llega a un total de 64,16% aproximándose al 69,2% que da el porcentaje de

familias en las cuales entre una y dos personas generan ingresos en los hogares conformados por más de tres personas. Finalmente, en esta parte de la encuesta, las mujeres respondieron acerca del monto de ingresos que generan en promedio mensualmente para el mantenimiento de la familia: 54 mujeres (27,3%) recibe ingresos hasta por cien mil pesos³⁶, seguido de 47 mujeres (23,7%) que generan ingresos de entre cien mil hasta doscientos mil pesos; en tercer lugar, 42 mujeres encuestadas (21,2%) generan ingresos por más de trescientos mil pesos. Seguidamente, aparecen 41 mujeres indígenas (20,7%) que manifestaron no generar ningún tipo de ingreso, la quinta parte de la población encuestada, para finalmente señalar el grupo de 14 mujeres encuestadas (7,1%) que generan entre 200 mil pesos hasta 300 mil pesos.

3.4 Mecanismos de acceso a la tierra

Como lo sostuve en el capítulo anterior, las mujeres indígenas y particularmente las mujeres indígenas de Canoas, han accedido a la tierra a través de mecanismos como herencia, crédito y compra, cesión, préstamos, entre otras; por lo que existen distintas figuras jurídicas de titularidad de los predios que las mujeres poseen, utilizan, ocupan o son propietarias. Ante la pregunta sobre cómo las 198 mujeres indígenas del resguardo indígena de Canoas accedieron a la tierra, sus respuestas señalan lo siguiente (ver Tabla 5). Del total de las 198 mujeres que manifestó poseer o ser propietarias de algún predio en el resguardo indígena de canoas, 113 mujeres (57,1%) accedió a este a través de la herencia. En segundo lugar, 19 mujeres (9,6%) manifestaron que accedieron a la tierra a partir de la adjudicación de tierra en un predio comunitario que, según lo analizado, podría corresponder al acceso a la tierra en conjunto con la pareja. Seguidamente, 18 mujeres (9,15%) manifestaron adquirir su predio a través de compra o de ahorros (recursos propios). A través de crédito -ya sea de bancos o de particulares- 4 mujeres (2%) manifestaron acceder a la tierra. Finalmente, existen otras formas de acceso a la tierra como la cesión, la donación, el préstamo, y la separación de bienes, que tan sólo fue respondida afirmativamente por 5 de las mujeres encuestadas (2,5%). Cabe mencionar que, al realizar esta pregunta, 39 mujeres (19,75%) respondieron no saber o no responder, incidiendo en el resultado final de la misma.

Tabla 5. Formas de acceso a la tierra de las mujeres indígenas poseedoras/propietarias

FORMAS DE ACCESO A LA TIERRA	PORCENTAJE%	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
CESIÓN/DONACIÓN	1,52%	3
COMPRA AHORROS	9,09%	18
CRÉDITO BANCARIO	1,01%	2
CREDITO FAMILIARES/AMIGOS	1,01%	2
FINCA COMUNITARIA CABILDO	9,6%	19
HERENCIA	57,07%	113

³⁶ 25 dólares en promedio. Teniendo como valor de referencia el precio del valor del dólar en la actualidad.

NO SABE / NO RESPONDE	19,7%	39
PRÉSTAMO TIA	0,51%	1
SEPARACIÓN DE BIENES	0,51%	1
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Al preguntar a las mujeres que accedieron al predio a través de la herencia, 107 de las mujeres (54%) manifestó que fue de transmisión de la propiedad de padres/madres a hijas, siendo esta la forma más usual para el acceso a la tierra. En menor número se presentó el acceso a través de herencia entre esposo a esposa, siendo solo 5 mujeres (2,5%), lo cual puede interpretarse como viudez o como separación de bienes, y finalmente contestaron 2 mujeres que accedieron a través de la herencia entre hermanos y de tías a sobrinas (1%). Revisando la tabla y dejando de lado las 39 mujeres que respondieron no saber o no responder a la encuesta, es significativo que 22 mujeres (11,1%) respondieron acceder a la tierra a través de la compra, evidenciando la baja capacidad adquisitiva de las mujeres y la poca generación de ingresos que les permita ahorrar para la compra de sus bienes. Por su parte 137 de las mujeres encuestadas (69,2%) no accedieron a la tierra de manera directa si no a través de la mediación de un tercero (padre/madre, familiar, pareja), ya sea en un predio privado con escritura pública o en un predio adjudicado por el cabildo, mostrando las complejidades de acceder de manera directa a la tierra por parte de las mujeres pues se refuerza lo sostenido en el capítulo anterior al no reconocérselas como sujetas del acceso a la tierra.

Tabla 6. Tipos de herencia a través de las cuales las mujeres indígenas poseedoras/propietarias accedieron a la tierra

TIPOS DE HERENCIA	PORCENTAJE%	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
ESPOSO A ESPOSA	2,53%	5
HERMANOS A HERMANAS	0,51%	1
MADRE	0,51%	1
MADRE A HIJA	0,51%	1
NO APLICA	42,42%	84
PADRES A HIJAS	53,03%	105
TÍOS A SOBRINOS	0,51%	1
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Posteriormente, indagué acerca de la figura jurídica que garantiza la posesión/propiedad de los predios. Frente a la pregunta “¿Es usted propietaria o poseedora de un predio rural del resguardo indígena de Canoas?”, las mujeres encuestadas respondieron de la siguiente manera: 121 mujeres (61,1%) respondieron ser propietarias de un predio, es decir que los predios adquiridos mantienen la titularidad bajo la figura de predio individual y privado, no colectivo ni comunitario³⁷. Por su parte, 57 mujeres (28,8%) manifestaron ser poseedoras accediendo a la propiedad a través de una adjudicación de un predio ubicado en territorio colectivo del resguardo indígena de Canoas. A su vez, 5 de las mujeres (2,5%) manifestaron tener las dos figuras (propietarias y poseedoras) de tierra, lo cual indicaría que podrían tener más de un predio, uno particular y uno comunitario. Señalo aquí que 15 de las mujeres encuestadas (7,6%) manifestaron no saber/no responder a la pregunta en mención, lo cual indicaría que no se tiene claridad acerca de la figura jurídica con la cual garantizan la propiedad/posesión del predio.

La información sobre cómo las mujeres garantizan la condición de propietarias/poseedoras del predio es importante para contrastarla con los resultados acerca de las figuras jurídicas de los predios a los cuales accedieron pues muestran discrepancia en los datos, particularmente en las mujeres que sostuvieron ser propietarias. Fueron 95 las mujeres (48%) que manifestaron tener escritura pública, documento autenticado ante notario que certifica que son las propietarias de la tierra, frente a las 121 mujeres (61,1%) que respondieron ser propietarias, existiendo una diferencia de aproximadamente 26 mujeres (13,1%) entre las dos. Por otro lado, 58 mujeres (29,3%) indicaron que el predio al cual accedieron mantiene la posesión a través de adjudicación del Cabildo. Tan sólo 3 de las mujeres (1,5%) manifestó que el predio que poseían pertenecía a un tercero (cónyuge). Al realizar la comparación entre las 57 mujeres (28,8%) que respondieron ser poseedoras y las 58 mujeres que manifestaron ser adjudicatarias (29,3%), se diferencia en una sola mujer, aproximándose el número de poseedoras con el de adjudicatarias. Similar situación, pero de forma inversa, se presenta en las mujeres que manifestaron mantener las dos figuras, ser propietarias y ser poseedoras, pues al momento de responder acerca de las figuras jurídicas con la cual se garantizaba la titularidad del predio, 5 mujeres manifestaron ser propietarias (2,5%) y sólo 4 mujeres poseedoras (2%). Al ver los resultados presentados por el DANE de la Encuesta Nacional Agropecuaria (ENA) para el segundo semestre de 2019, el 89,1% de las mujeres productoras aseguró que su Unidad de Producción Agropecuaria (UPA) era propia, siendo coincidentes los resultados de la encuesta a nivel nacional con la suma de porcentaje de propietarias y poseedoras (90,4%) del resguardo indígena de Canoas. Finalmente, la ENA señala que el 5,3% de las mujeres rurales manifestó tener la unidad de producción bajo la figura de arriendo, el 2,0% en usufructo y el 3,6% en otras formas de tenencia de la propiedad.

Tabla 7. Figura jurídica a través de la cual las mujeres indígenas garantizan la propiedad/posesión de la tierra

FIGURA JURÍDICA	PORCENTAJE%	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
-----------------	-------------	-------------------------------

³⁷ La Escritura Pública es la forma como se garantiza la propiedad de un predio privado y no hace parte legalmente del título colectivo, pues son dos formas distintas de titularidad del predio. A su vez, es la adjudicación asignada por el cabildo lo que garantiza la posesión de la tierra a las comuneras indígenas en el territorio colectivo del resguardo.

ADJUDICACIÓN CABILDO	29,2%	58
ADJUDICACIÓN CABILDO ESPOSO	0,51%	1
ESCRITURA PÚBLICA	47,9%	95
LAS DOS FIGURAS	2,02%	4
NO SABE/ NO RESPONDE	19,19%	38
PRÉSTAMO	0,51%	1
PRÉSTAMO ESPOSO	0,51%	1
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

3.5 Formas de usos y control de la tierra

Respecto al uso de la tierra, 173 de las mujeres (87,4%) que respondieron ser poseedoras y/o propietarias del resguardo indígena de Canoas, manifestaron ser productoras del predio que administran. Tan sólo 19 (9,6%) señaló no realizar ningún tipo de actividad de producción (pecuaria, agrícola, forestal) en su predio. Por su parte, 6 mujeres (9,6%) manifestaron no saber o no responder a la pregunta. Así pues, las mujeres que han accedido a la tierra, en su gran mayoría realizan trabajos en las mismas, realizando simultáneamente en sus tierras trabajo de cuidado y agrícola. Posteriormente, pregunté específicamente a las mujeres que manifestaron no realizar labores de producción en su predio las razones por las cuales no realizaban ningún tipo de actividad. Al respecto, 20 mujeres (10%) respondieron lo siguiente: 8 mujeres manifestaron (4%) dedicarse a otras labores, 3 mujeres (1,5%) dijeron que se lo heredaron a los/las hijos/as, por lo cual correspondería a mujeres mayores. Las restantes 9 mujeres (4,5%) adujeron otras circunstancias, como no realizar trabajos de campo por su avanzada edad - aunque tampoco manifestaron haberlo cedido-, otras señalaron no producirlo solas si no en compañía de pareja, estar recién sembrado -al momento de aplicar la encuesta- o sólo sirve de vivienda sin tener área de producción. Frente a las actividades de producción que realizan en sus predios, 171 mujeres encuestadas (86,4%) señalaron en su mayoría tener actividades de producción agrícola y pecuaria, asimismo 27 mujeres (13,6%) manifestaron sólo dedicar la actividad de su predio a la producción agrícola.

En relación con el uso agrícola que realizan las mujeres de los predios que tienen en su posesión o propiedad, 163 de las mujeres encuestadas (82%) manifestaron dedicarse principalmente al cultivo de café, siendo éste el principal producto agrícola de la región. Las facilidades de acceso a crédito y a financiación del grano, la garantía de una comercialización, la proximidad del resguardo a la cabecera municipal, el clima y las condiciones del terreno junto a ser un producto de exportación que depende del mercado internacional (dólar) hacen atractiva la producción del café. Otros cultivos que se realizan en los predios tienen menos comercialización y algunos son de “pancoger” para las familias indígenas que residen en el sector, pues se combinan con el cultivo de café sin alterar la producción del grano. El plátano, luego del café, es el alimento más sembrado en la zona:

145 mujeres encuestadas (73,2%) respondieron que siembra este producto en sus parcelas, al ser un producto para el alimento del hogar y para el comercio. La yuca hace parte de los cultivos que se incluyen en los alimentos producidos por las mujeres en sus parcelas, 70 de las encuestadas (35,4%) respondió dedicar una parte de su predio a la producción de ésta. El maíz fue mencionado por 23 de las mujeres encuestadas (11,6%), por lo que muestra un bajo número respecto a los otros productos mencionados anteriormente. El maíz es un cultivo que se usa más que para la comercialización, para el alimento y sustento de los hogares. El cultivo de fique del cual se extrae la cabuya y que fue en el pasado el cultivo por excelencia de la zona, es cultivado por 8 de las mujeres encuestadas (4%), debido no sólo a la baja rentabilidad sino al costo ambiental ya que este cultivo requiere grandes cantidades de agua para su procesamiento, generando contaminación en los afluentes que circulan por el territorio colectivo, originando conflictos por el acceso y el uso del agua con otros y otras pobladoras.

La coca, sagrada para el pueblo nasa, aunque se cultiva en varias partes de la región, fue tan sólo respondida como cultivo en las parcelas que poseen 8 mujeres (4%), Cabe mencionar que el Cabildo ejerce un fuerte control sobre la presencia de este cultivo, sobre todo en grandes extensiones, por los impactos que trae el uso ilícito de la hoja de coca asociados a la presencia de actores armados y carteles de droga en el territorio, así como por la generación de desarmonías y conflictos sociales y armados al interior de las comunidades. Finalmente, 49 mujeres (24,7%) manifestaron sembrar otro tipo de productos en sus predios: frutales, legumbres, tubérculos, que rotan periódicamente y que siembran en simultánea con el café, garantizando alimento para el hogar e ingresos a través de la comercialización del grano.

Tabla 8. Producción agrícola de las mujeres en sus parcelas

PRODUCTO	MUJERES	PORCENTAJE
CAFÉ	18	9,1%
CAFÉ/COCA/PLÁTANO	1	0,5%
CAFÉ/COCA/PLÁTANO/MAÍZ/PIÑA/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/COCA/PLÁTANO/MAÍZ/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/COCA/PLÁTANO/PIÑA/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/COCA/PLÁTANO/YUCA	2	1%
CAFÉ/FIQUE	1	0,5%
CAFÉ/FIQUE/COCA/PLÁTANO/MAÍZ	1	0,5%
CAFÉ/FIQUE/MAÍZ	1	0,5%
CAFÉ/FIQUE/PLÁTANO/MAÍZ/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/FIQUE/PLÁTANO/YUCA	3	1,5%

CAFÉ/FIQUE/PLÁTANO/YUCA/FRUTALES	1	0,5%
CAFÉ/FRUTALES	2	1%
CAFÉ/HABICHUELA	1	0,5%
CAFÉ/MAÍZ	1	0,5%
CAFÉ/MAÍZ/PIÑA/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO	47	23,7%
CAFÉ/PLÁTANO/CACAO	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/CHONTADURO	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/FRUTALES	16	8,1%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ	2	1%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ/FRIJOL	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ/FRUTALES	2	1%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ/PIÑA/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ/YUCA	6	3%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ/YUCA/FRIJOL	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/MAÍZ/YUCA/FRUTALES	2	1%
CAFÉ/PLÁTANO/PIÑA	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/PIÑA/YUCA	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/YUCA	27	13,6%
CAFÉ/PLÁTANO/YUCA/ARRACACHA	2	1%
CAFÉ/PLÁTANO/YUCA/CAÑA	1	0,5%
CAFÉ/PLÁTANO/YUCA/CAÑA DULCE	4	2%
CAFÉ/PLÁTANO/YUCA/FRIJOL	2	1%
CAFÉ/PLÁTANO/YUCA/FRUTALES	7	3,5%
CAFÉ/YUCA/FRUTALES	1	0,5%

COCA/PLÁTANO/MAÍZ/YUCA	1	0,5%
MORA	1	0,5%
NINGUNO	26	13,1%
PLÁTANO	4	2%
PLÁTANO/YUCA/ARRACACHA	1	0,5%
PLÁTANO/YUCA/FRUTALES	2	1%
TOTAL	198	100%

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Aunque 171 mujeres encuestadas (86,4%) respondieron que dedicaban sus tierras tanto a actividades pecuarias como agrícolas, 105 mujeres (53%) manifestaron no realizar ninguna actividad pecuaria, 90 mujeres (45,5%) señalaron dedicarse también a la cría de gallinas, ya sea sólo a la cría de éstas o a la cría de otras especies. Sumado a lo anterior, 73 mujeres (36,9%) indicaron dedicarse a la cría de gallinas, 5 mujeres (2,5%) dijeron que dedicaban parte de su predio a actividades como la cría de gallinas y peces, lo cual indica que han dedicado parte de su predio a inversiones de largo plazo pues la construcción de lagos necesariamente requieren una inversión (recursos) y mantenimiento (mano de obra); 4 de las mujeres (2%) manifestaron dedicarse a la cría de gallinas y cerdos, otras 4 mujeres (2%) dijo dedicarse a la cría de gallinas y ganado, y sólo 3 mujeres (1,5%) señalaron dedicarse únicamente a la piscicultura. Lo anterior evidencia que si bien las mujeres poseedoras/propietarias dedican sus predios para una doble producción: pecuaria y agrícola, la mayoría dedican sus parcelas a la agricultura, dejando las actividades pecuarias como complementarias -ya sea para el sustento del hogar (cría de gallinas) o en menor medida para la comercialización (ganado, peces y cerdos).

Tabla 9. Área de los predios de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

ÁREA POSESIÓN	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
MENOS DE UNA HECTÁREA	55,05%	109
MÁS O MENOS 2 HECTÁREAS	24,24%	48
MÁS O MENOS DE 3 HECTÁREAS	5,05%	10
MÁS O MENOS DE 4 HECTÁREAS	1,52%	3
MÁS DE 4 HECTÁREAS	1,01%	2
NO SABE / NO RESPONDE	13,13%	26

TOTAL	100%	198
--------------	------	-----

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Respecto al área que poseen o de la cual son propietarias la mayoría de las mujeres encuestadas manifestaron tener menos de una hectárea, 109 mujeres (55,1%) que han accedido a la tierra lo hicieron a un predio menor de una hectárea, 48 mujeres (24,2%) dijeron que accedieron a entre una y dos hectáreas, 10 mujeres (5,1%) manifestaron poseer aproximadamente 3 hectáreas y entre 3 y 4 hectáreas solamente se ubicaron 3 mujeres encuestadas (1,5%). Finalmente, sólo 2 mujeres encuestadas (1%) manifestaron poseer un predio de más de 4 hectáreas. Del total de las 198 mujeres encuestadas, 26 (13,1%) manifestaron no saber o no responder a esta pregunta. Al revisar los datos de la ENA, según el DANE, el 60,1% de las mujeres rurales señaló tomar decisiones sobre predios de extensión menor a tres hectáreas, significando esto que, a nivel nacional similar a la encuesta aplicada en el resguardo de Canoas, los predios a los cuales acceden las mujeres para producir son en su mayoría pequeños microfundios respecto a las tierras que pueden llegar a poseer los hombres en el país y el resguardo.

Sobre los ingresos que les generan los predios que poseen las mujeres en el resguardo indígena de Canoas, en una escala de ningún ingreso a más de 75 dólares mensuales, 70 mujeres (35,7%) manifestaron ganar hasta 25 dólares (cien mil pesos colombianos), asimismo 52 mujeres encuestadas (26,3%) sostuvo no generar ningún ingreso, lo cual podría mostrar que la parcela o no está siendo utilizada porque la titular del predio genera ingresos de otras actividades, o porque dedica principalmente las labores de producción para alimento del hogar sin realizar ninguna transacción económica con los productos. A lo anterior se suma que 32 de las mujeres encuestadas (16,2%) indicaron que generan más de 75 dólares mensuales por el predio que producen, dedicando parte de su predio y de su trabajo a la producción del mismo. Posteriormente, las mujeres que generan entre 25 a 50 dólares mensuales (cien mil a doscientos mil pesos colombianos) por la producción del predio son tan solo 31(15,7%). Finalmente, las mujeres que generan ingresos de aproximadamente entre 50 a 75 dólares mensuales (doscientos mil a trescientos mil pesos) son 13 correspondiente al (6,6%) siendo el menor número de las mujeres encuestadas.

Respecto al acceso al agua para la producción del predio, las mujeres sostuvieron diversas fuentes para hacer uso del recurso hídrico. Por ejemplo, 70 mujeres (35,4%) manifestaron que acceden al agua a través de un nacedero de agua en el predio o cerca al predio que poseen, lo que evidencia que es un sitio de protección y por lo tanto cada vez más se disminuirá la producción del predio en beneficio del agua y se dejará de producir por lo que el mismo Cabildo ha sostenido en su reglamento ambiental defender la protección del agua sobre actividades agropecuarias o de extracción de minerales. De las mujeres encuestadas, 33 (16,7%) manifestaron acceder al agua a través de ríos y quebradas existentes en el territorio. El acueducto comunitario surte de agua 75 de los predios de las mujeres encuestadas (37,9%) siendo la forma mayoritaria de acceder al recurso hídrico. Sin embargo, la función principal del acueducto es dar acceso al agua para consumo humano, por lo que se refleja otro uso, o se evidencia que el predio no es tan grande que puede suministrarse el agua a partir de esta fuente. Tan sólo 10 de las mujeres encuestadas (5,1%) manifestaron no tener ninguna forma de acceso al agua, lo cual indicaría que acuden al agua lluvia para que sus cultivos puedan regarse o programar los periodos de siembra y cosecha con las épocas de lluvia y sequía en

el año para no ver afectada la producción de sus predios. Sólo 4 de las mujeres propietarias/poseedoras (2%) manifestaron tener sistemas de riego propio, siendo muy reducido el número de mujeres que accede de esta manera. Finalmente, 29 mujeres (14,6%) no respondieron o no saben la respuesta a esta pregunta.

Tabla 10. Acceso al agua de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

ACCESO AL AGUA	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
ACUEDUCTO	30,3%	60
OJOS AGUA	24,75%	49
RÍO/QUEBRADA	12,12%	29
OJOS AGUA/ACUEDUCTO	6,57%	24
SIN AGUA	5,05%	13
OJOS AGUA/RÍO QUEBRADA	3,54%	10
SISTEMA RIEGO	2,02%	7
OJOS AGUA/RÍO/QUEBRADA/ ACUEDUCTO	0,51%	4
RIO/QUEBRADA/ACUEDUCTO	0,51%	1
NO SABE/NO RESPONDE	14,65%	1
TOTAL	100	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Frente a los conflictos que enfrentan las mujeres con los predios de su propiedad o posesión, 52 encuestadas señalaron tener algún tipo de conflicto (26,3%). De las 52, 20 mujeres (10,1%) dijeron tener conflictos asociados al acceso al agua, 14 (7,07%) señalaron tener conflictos con los linderos de sus predios, lo cual evidencia que, si bien las mujeres pueden garantizar la posesión a través de un documento, del derecho consuetudinario o de la ocupación del predio, existe una situación asociada a disputas por los límites del mismo y a aspiraciones existentes por personas colindantes en ampliar sus predios o viceversa. A la pregunta acerca de conflictos ambientales en sus predios, 8 mujeres (4,04%) respondieron tenerlos, ya sea porque están en lugares de conservación o protección, existen nacimientos de agua o se encuentran en un sitio sagrado para el pueblo indígena. Frente a los conflictos de las mujeres propietarias asociados a la titulación del predio, zona de riesgo, quemadas, conflicto con vecinos, entre otros, 10 mujeres encuestadas manifestaron tenerlos (5,09%).

Tabla 11. Conflictos de las mujeres indígenas en los predios de los que son poseedoras/propietarias de tierra

CONFLICTOS	PORCENTAJE	NÚMERO DE MUJERES ENCUESTADAS
NINGÚN CONFLICTO	73,74	146
ACCESO AGUA	10,1	20
LINDEROS	7,07	14
DAÑOS AMBIENTALES	4,04	8
DAÑOS AMBIENTALES/ZONA DE RIESGO	1,01	2
CONSERVACIÓN	0,51	1
LINDEROS/ACCESO AGUA	0,51	1
LINDEROS/TITULACIÓN/RESERVA	0,51	1
ORILLA DE RIO	0,51	1
QUEMAS	0,51	1
TOTAL	100	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

En cuanto a la financiación de la producción de los predios: semillas, insumos agrícolas, animales, entre otros, la mayoría de las mujeres encuestadas manifestó no tener ningún tipo de financiación por lo que recurre a recursos propios. Así, 117 mujeres (59,1%) respondieron que no tienen ningún subsidio/crédito/programa o tipo de financiación para la producción de predio. Tan sólo 26 mujeres (13,1%) recurren al crédito bancario para la producción. A su vez, 17 mujeres productoras en sus predios (8,6%) manifestaron ser beneficiarias de los proyectos productivos que tiene el Cabildo Indígena. Por su parte, 8 mujeres (4%) garantizan la producción del predio a través de los programas de crédito que tiene la Federación Nacional de Cafeteros FEDECAFÉ que además les garantiza la comercialización del producto, abonando a los créditos y pudiendo acceder al mercado de manera segura. Tan sólo 3 mujeres (1,5%) de las encuestadas señalaron acceder a otro tipo de programas ya sea del cabildo, cooperación internacional o del Gobierno Nacional. Del total de las encuestadas 27 mujeres (13,6%) manifestaron no saber o no responder a la pregunta.

Tabla 12. Tipos de financiación de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

ÁREA POSESIÓN	PORCENTAJE	NÚMERO MUJERES ENCUESTADAS
NINGUNO	59,09%	117

CRÉDITO BANCARIO	13,13%	26
PROYECTO CABILDO	8,59%	17
FEDECAFE	4,04%	8
PROGRAMA OIM	0,51%	1
PROYECTO ACIN/FEDECAFE	0,51%	1
SUBSIDIO GOBIERNO NACIONAL	0,51%	1
NO SABE/NO RESPONDE	13,64%	27
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Al ser una encuesta aplicada a mujeres en territorios ocupados históricamente por pueblos indígenas, quise saber e indagar acerca de las prácticas propias realizadas por las comuneras encuestadas, así como a la participación en los procesos educativos propios del pueblo y en la presencia en cargos de la estructura del Cabildo.

En primer lugar, al preguntar por prácticas propias de cultivo y de siembra realizadas en sus predios, quiero mencionar a qué me refiero. El pueblo nasa cultiva en lo que se conoce como *el tul eh*³⁸, forma de cultivo que garantiza variedad de producción en la parcela, ya que se diversifican los productos sembrados garantizando la soberanía alimentaria de la familia y en caso de excedente poder trocar o comercializar la producción. Por su parte el espiral *cxuga* es una de las técnicas de siembra realizada por el pueblo nasa. Siguiendo a Yule y Vitonás (2019), “cuando se teje se empieza de un punto, llamado también el ojo y se entreteje de derecha a izquierda. Algunos lo hacen de derecha a izquierda. Dicen que se teje así para que de esta manera la tierra se mueva bien” (p. 243). Al indagar a las mujeres encuestadas acerca de las formas como cultivan la tierra, 177 de las mujeres que respondieron a esta pregunta (89,4%) señalaron no realizar ninguna práctica tradicional de siembra, en cambio 10 mujeres (5,1%) manifestaron que realizaban la siembra en espiral. Por otro lado, 3 de las mujeres que respondieron a la pregunta (1,5%) señalaron realizar la siembra del *tul eh*. Lo anterior

³⁸ La parcela indígena está relacionada con *ATX TUL* “Anaco”, es una falda hecha de lana de ovejo para abrigar el cuerpo de una mujer. Es una palabra compuesta por *ATX* “ruana, abrigo” y *TUL* viene de la palabra *TEL* “telar”, es el armazón del abrigo, tejido y *EH* “Sembrado”. Por lo tanto, la huerta, sembrado nasa se concibe como un armazón, telar con hilos para hacer abrigo. Entonces el cultivar es similar a enredar, entretejer hilos, si es para cubrir un cuerpo de *UMA KIWE* “madre tierra”. Como *NASA KIWE* “territorio de los seres se concibe “Madre Tierra”, entonces cultivar es el acto de entretejer para abrigar el cuerpo de una mujer, cubrir el útero, como cuidado del cuerpo de nuestra madre que contiene el *DUU YA JA* “mochila de pariri” las semillas de vida. Es la práctica del *UMA KIWE ÛUS PEYKAHNIXI* “consentimiento de la madre tierra”, relación armónica del nasa, con ella. El tejido se compone de muchos hilos, por eso cuando se siembra es similar a organizar y a entretejer muchos hilos, si es para tejer un chumbe serán hilos de varios colores, y así mismo cuando se va a sembrar se asociarán variedad de cultivos. Por eso se siembra arracacha con yuca, con batata; con el plátano se asocia el café, chachafruto, papacidra, guamos y aguacates; con el maíz se asocia el frijol de vara, con el mejicano se asocia el zapallo y la calabaza. En el centro debe sembrarse tabaco y borrachero. Debe permanecer en la huerta el lagartijo, la culebra cazadora, la avispa, la lombriz de tierra, la rana y pájaros. Estos cultivos deben organizarse y asociarse en parejas, plantas frías y calientes. En la huerta los espíritus viven en familias, ellos ayudan a cuidar los cultivos, por eso debe armonizarse porque allí habitan los *VITXWE SX* “cuidanderos”, espíritus, en los árboles frondosos como el cachimbo habita, en los nacimientos de agua vive el arco iris. La vivienda debe ubicarse en el centro para que esté rodeado y protegido de las familias que cuidan este abrigo. Es el tejido de la vida con hilos. (Yule y Vitonás, 2019: 140-141).

muestra cómo a medida que las prácticas políticas y culturales del pueblo nasa se han ido transformando con el transcurrir de los tiempos, las prácticas de siembra y de cuidado de la tierra también, esto asociado no solo a la producción para el mercado sino también a la producción intensiva de tierras ubicadas en áreas de protección o a pequeñas áreas que hacen que se realicen siembras intensivas para aprovechar mejor el área que se posee. Tan solo 8 mujeres de las encuestadas (4%) dijeron no saber/no responder a la pregunta.

Tabla 13. Prácticas de cultivo de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

PRÁCTICAS CULTIVO PROPIAS	PORCENTAJE	NÚMERO MUJERES ENCUESTADAS
ESPIRAL	5,05%	10
NINGUNA	89,39%	177
TUL	4,05%	8
TUL/ESPIRAL	1,52%	3
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Posteriormente, quise indagar por los rituales que practican las comuneras indígenas nasas del resguardo de Canoas teniendo en cuenta que en el año 2002 en el Congreso de Jambaló realizado por los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca se aprobó la práctica de los 5 rituales nasas: 1. *Sek Buy* (año andino) 2. *Saakhelu* (ritual de las semillas para su siembra) 3. *Çxapuçx* (A los espíritus y muertos) 4. Apagada del fogón (cambio de tiempo). 5. Armonización de chontas (posesión autoridades indígenas). Respecto a las prácticas culturales realizadas por las mujeres a través de los rituales, 23 de las mujeres encuestadas (11,6%) manifestaron participar de los 4 principales rituales del pueblo nasa: *Sek Buy*; *Saakhelu*; *Çxapuçx* y armonización de chontas. Por su parte, 10 mujeres (5,1%) dijeron participar de la apagada del fogón. Mayor fue el número de mujeres (165) que dijo no participar de ninguno de los rituales (83,3%). Esta situación puede relacionarse con lo manifestado por las autoridades indígenas de Canoas, quienes en la celebración del *Sek Buy* el pasado 21 de junio de 2022, donde estuve participando presencialmente, señalaron que hasta hace 7 años se mandató al interior del Cabildo la celebración de este ritual, lo cual puede leerse a la luz de los resultados de la encuesta, que refleja que hasta hace muy poco tiempo se viene impulsando desde la propia organización la realización y prácticas de los rituales en el resguardo, demostrando las dificultades existentes para su puesta en práctica así se haya mandato a nivel de toda la zona norte del Cauca hace 20 años aproximadamente.

Tabla 14. Prácticas de protección de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

PRÁCTICAS DE PROTECCIÓN	PORCENTAJE	NÚMERO MUJERES ENCUESTADAS
CATOLICA	41,4%	82

CATOLICA/ARMONIZACIÓN	0,5%	1
CRISTIANA	22,2%	44
ISRAELITA	2%	4
MEDICINA TRADICIONAL	8,6%	17
NINGUNA	4,5%	9
NO RESPONDE	18,2%	36
PENTECOSTÉS	2,5%	5
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Tabla 15. Procesos de formación autónomos de las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

PRÁCTICAS DE PROTECCIÓN	PORCENTAJE	NÚMERO MUJERES ENCUESTADAS
GUARDIA INDIGENA	1,5%	3
NINGUNO	81,3%	161
PROGRAMA MUJER	11,1%	22
PROGRAMA MUJER/ GUARDIA INDIGENA	2%	4
PROGRAMA MUJER/GUARDIA INDIGENA/AMBIENTE	0,5%	1
PROGRAMA MUJER/TEJEDORES	2%	4
TEJEDORES	1,5%	3
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

Como dinamizador comunitario durante el tiempo que trabajé en la organización indígena del Cauca, conocí de la existencia de procesos de formación comunitarios autónomos, como una apuesta por avanzar en la cualificación de los comuneros y comuneras que hacen parte de este, por lo que para la encuesta planteé una pregunta acerca de la participación por parte de las mujeres encuestadas en los procesos educativos autónomos comunitarios. De las mujeres encuestadas, 167 manifestaron no haber participado nunca (81,3%) de los procesos educativos promovidos por la organización indígena. Sin embargo, el proceso de formación

en el cual más han participado las mujeres encuestadas es la Escuela del Programa Mujer: 22 de las mujeres encuestadas (11,1%) manifestaron haber participado de dicho proceso. Además de la escuela del Programa Mujer, 15 mujeres (7,6%) manifestaron participar de otros procesos de formación comunitario ya sea el de la Guardia Indígena, o la Escuela de Tejedores y Tejedoras del Plan de Vida o la Escuela Ambiental. Sin embargo, siguen siendo todavía procesos muy poco conocidos al interior de la organización y con baja participación como lo señalan los resultados. Finalmente, al indagar acerca de la participación de las mujeres encuestadas en alguno de los cargos de autoridad y de dinamización comunitaria del Cabildo, fueron muy pocas las mujeres que respondieron haber participado. Tan sólo 6 mujeres (3%) de las mujeres encuestadas manifestaron haber trabajado en la organización o haber ejercido un cargo de autoridad en el cabildo. Tan sólo una mujer manifestó trabajar como cocinera en el programa de atención a la infancia, otra dijo haber estado en la dinamización del Comité de Deportes del resguardo, y dos más manifestaron haber sido comisarias dentro del Cabildo, adelantando labores de correspondencia, citación de personas y comuneros/as; otras dos mujeres manifestaron ser guardias indígenas, labor voluntaria de acompañamiento a las actividades del proceso organizativo: mingas, asambleas, acciones de control territorial, entre otras. Estas cifras reflejan que las mujeres ocupan pocos espacios de representación en la organización. En Canoas desde la fundación del Cabildo Indígena en el año de 1971, han estado en la Gobernación (representante legal) sólo 6 mujeres: Carmen Campo (1983 y 2005), María Antonia Fernández (1992), Omaira Valencia (1999), que reemplazó al Gobernador Principal tras dimitir del cargo, María Herminia Güejia (2000), María Baltazar (2020) y recientemente la Gobernadora, Yanet Bustos Ulcué (2022) reflejando la baja presencia de mujeres en cargos de autoridad durante los 50 años de fundación que lleva el Cabildo.

Tabla 16. Cargos en el cabildo ocupados por las mujeres indígenas que son poseedoras/propietarias de tierra

CARGOS CABILDO	PORCENTAJE	NÚMERO MUJERES ENCUESTADAS
COCINERA	0,5%	1
COMISARIA	1%	2
COORDINADORA DEPORTES	0,5%	1
GUARDIA INDIGENA	1%	2
NINGUNO	97%	192
TOTAL	100%	198

Fuente propia: Encuesta mujeres indígenas y acceso a la tierra, (2019).

3.6 Puntadas de cierre

A partir de la aplicación de la encuesta y de los resultados arrojados por la misma, algunas de las reflexiones finales que me suscita la investigación son las siguientes. Primero, es común decir que las mujeres indígenas no acceden a la tierra, esto podría pensarse al ser

notoria la presencia masculina en las labores del campo y la construcción de roles de género que asocian a los hombres mayoritariamente a trabajos agrícolas y pecuarios. Sin embargo, al revisar lo consignado en las entrevistas, las notas de campo y la aplicación de la encuesta, pude concluir que las mujeres indígenas de Canoas efectivamente acceden a la tierra. Aunque el acceso de las mujeres no ocurre de manera directa al no ser reconocidas como sujetas del acceso a la tierra, este acceso se da mediado en su mayoría por un tercero, en algunos casos padre o madre, a través de mecanismos asociados a la transmisión familiar de la propiedad/posesión como es la herencia, principal mecanismo de acceso a la tierra de las mujeres en el resguardo indígena de Canoas. A esto se suma que desde el Gobierno propio del Cabildo no se han construido mecanismos que permitan garantizar a las mujeres el acceso a la tierra, ni existen formas de adjudicación diferenciales que posibiliten a las mujeres indígenas ser propietarias/poseedoras de manera directa sin verse mediado el acceso por un tercero.

En la encuesta también se formularon preguntas acerca de otras formas de acceso a la tierra por parte de las mujeres, por ejemplo, el caso de la restitución de tierras, que a partir de la expedición de la Ley 1148 de 2011 conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras en Colombia, ha permitido a las mujeres víctimas principalmente viudas, huérfanas, acceder a la tierra (Parada, Uribe y Zorio, 2016). Sin embargo, ninguna de las mujeres encuestadas manifestó ser beneficiaria como tampoco se hizo mención en las respuestas a programas de acceso a la tierra que tuviera el Estado colombiano para las mujeres rurales a partir de la Ley 731 de 2002 de Mujer Rural, ni a través de programas de acceso a créditos para compra y adquisición de tierras, mostrando las dificultades que tienen las mujeres rurales y en particular las mujeres indígenas, para acceder a la tierra a partir de los programas gubernamentales.

Los resultados de la encuesta evidencian también la falta de programas de financiación para las mujeres indígenas no sólo para el acceso a la tierra sino también para la producción del mismo. La mayoría de mujeres recurren a los recursos propios (ahorro) y al crédito como forma de financiación para la producción de sus predios, lo cual las deja vulnerables para mantener el control de la tierra, ya que, si existieran políticas, planes y programas de acceso a recursos -en este caso económicos- para mujeres indígenas, se garantiza no sólo la propiedad/posesión sino poder decidir sobre lo que se produce en sus predios, sin tener que arrendar, ceder o vender su predio. La ausencia de políticas, planes o programas de financiamiento de las actividades agrícolas y pecuarias en Colombia no es exclusivo de las mujeres indígenas, si no también incluye a los pequeños y medianos productores rurales (campesinos/as, indígenas, afrodescendientes) del país, debido a la apertura económica que ha dejado a la producción agrícola y pecuaria a merced del mercado internacional en detrimento de la soberanía y autonomía alimentaria. Esto ha permitido que en la región aumenten los cultivos de uso ilícito (coca y marihuana), situación que en el resguardo de Canoas no ha sido tan evidente debido al control ejercido por las autoridades indígenas. También, que proliferen los monocultivos (caña de azúcar en la parte plana, café en la zona montañosa) y la extracción de oro en zonas de protección comunitaria, generando conflictos socio-ambientales y tensiones al interior de las comunidades (Caro, 2022), que ante la escasez de tierra, la falta de empleos y la baja producción agrícola y pecuaria, ha venido realizando trabajos de minería en sitios sagrados o nacimientos de agua generando nuevos/viejos conflictos al interior de las comunidades indígenas.

Además de lo anterior, los resultados que reflejó la encuesta señalan que las mujeres dedican principalmente sus predios a la producción agrícola. Sin embargo, como lo mencioné anteriormente, ante la ausencia de políticas agrícolas que potencien la producción agrícola y se diversifique la producción, el campo colombiano ha quedado plegado a la producción de commodities: caña de azúcar, café, palma de aceite, banano, entre otros, siendo el café el cultivo mayor sembrado en las zonas montañosas del país. Históricamente, el departamento del Cauca ha sido uno de los mayores productores del grano en Colombia. La producción de café corresponde principalmente a la garantía que tiene el cultivo en toda la cadena de producción y de comercialización del grano por parte de la Federación Nacional de Cafeteros, permitiendo a las cultivadoras saldar las deudas, recuperar la inversión y generar excedentes que se invierten en gastos adicionales que se generan en la familia.

Finalmente quiero hacer alusión a las preguntas específicas que formulé para las mujeres encuestadas debido a su pertenencia étnica. Aunque no pretendo a partir de los resultados de la encuesta hacer una valoración acerca de si son más o menos indígenas, sí quisiera señalar algunas reflexiones generadas tras haber estado trabajando con el proceso indígena organizativo del norte del Cauca y cómo percibí desde el interior de la organización un fortalecimiento discursivo de lo étnico y lo “propio”-que sin duda excede a esta investigación- y que contrasta con los bajos resultados en la encuesta, del ejercicio y práctica de la espiritualidad y cultura del pueblo nasa, que en los últimos años ha experimentado una profundización debido a una fuerte apuesta política por parte de las autoridades indígenas y de la estructura organizativa; y también a los bajos resultados respecto a los lugares de representación y decisión de las mujeres indígenas en la organización (a pesar de la creciente vinculación de planta de personal para la ejecución de programas y proyectos por parte de los cabildos).



Ilustración 7. Panorámica del resguardo indígena de Canoas. 29 de abril del 2023. Archivo personal.

IV. Conclusiones

En esta parte quiero compartir los hallazgos finales y el devenir por el cual transité durante la investigación, compartiendo unas reflexiones acerca de las relaciones sociales de género y del acceso a la tierra por parte de las mujeres indígenas del resguardo de Canoas. A partir de las categorías de análisis, *relaciones sociales de género* y *de acceso a la tierra*, profundicé en las relaciones de poder que se anidan entre hombres y mujeres del pueblo indígena nasa del norte del Cauca, señalando las formas como se han venido construyendo estas relaciones histórica y culturalmente, que han ubicado en posiciones disímiles y diferentes a hombres y mujeres, lo que ha redundado en la disminución de las posibilidades de acceso a derechos, a recursos y a bienes de las mujeres indígenas como se expresa, entre otras, en el acceso a la tierra.

A partir del análisis acerca de cómo se han constituido las relaciones de género en los pueblos indígenas y en particular en el pueblo nasa, señalé las discusiones existentes del momento histórico en el cual emergió el patriarcado y su “inserción” o no en los pueblos indígenas (andinos o mesoamericanos) a través del “contacto” con la invasión española que devino o no en la alteración y modificación de las relaciones existente entre hombres y mujeres que habitaban originariamente este continente, constituyéndose así en un “rezago” de la colonia/“occidente” o más bien una “imbricación” entre patriarcados, uno proveniente de Europa y otros patriarcados existentes en “*Abya Yala*”. Las críticas a estas perspectivas señalan las dificultades existentes para poder caracterizar los patriarcados, tanto los existentes al interior de los pueblos indígenas como los europeos. Señalé las dificultades que existen para rastrear el origen de cualquier tipo de patriarcado en los pueblos indígenas, pues lo que se ha escrito del periodo precolonial fue realizado por los cronistas a su llegada al continente, y ha sido posteriormente en la segunda parte del siglo XX que las ciencias sociales han visibilizado estas discusiones por lo que aún existen insuficientes argumentos para zanjar esta discusión.

Respecto a las relaciones sociales de género construidas al interior del pueblo nasa, señalé los debates existentes en torno a la categoría de género. Se considera al género, no por parte de pocas voces sino principalmente de líderes y lideresas, como una categoría “occidental”, “no propia”, “impuesta desde el exterior”, de mujeres “blancas” “foráneas”, “sin equivalencia en la lengua nasa” y por lo tanto distante y lejana, por lo que podría “contaminar” a las mujeres indígenas alterando la “armonía” y el “equilibrio” en la comunidad. Sin embargo, expuse cómo las mujeres al interior de la organización se disputan (con sus propias palabras y prácticas) su lugar, ya sea a través de denuncias de casos de violencia sexual, de la participación para llegar a espacios de decisión y de poder, en sus luchas como sujetas de derechos, entendiendo que sus reivindicaciones no buscan generar división ni tensionar la organización, sino por el contrario fortalecer la organización de los pueblos indígenas, ya que el reconocimiento de sus derechos es mayor garantía para los derechos colectivos indígenas.

Al aproximarme a la categoría de *acceso a la tierra* realicé dos consideraciones: en primer lugar, evidencié la apuesta política que ha tenido la organización indígena colombiana y el movimiento indígena caucano de recuperar y defender los títulos de resguardos que la corona española reconoció a los Caciques de la época, mostrando cómo la disputa que ha sostenido el movimiento indígena con el Estado colombiano ha servido para legitimar las acciones frente a las instituciones que no reconocen la colectividad y existencia pre-estatal de los territorios indígenas. Asimismo, mostré cómo los títulos coloniales han permitido a los pueblos indígenas del Cauca garantizar la propiedad de la tierra colectiva adquirida previo a la instalación de la República de Colombia, periodo en el cual a través de leyes y de violencias (sucesivas confrontaciones armadas en Colombia) se ha venido quitando parte del territorio. En segundo lugar, mostré cómo a través de las recuperaciones de tierra los pueblos indígenas del Cauca han realizado una “reforma agraria de hecho”, actuando frente a las leyes del despojo que declararon “baldíos” los territorios indígenas. Instituciones como la hacienda (rezago de la colonia) despojaron a los pueblos indígenas de la propiedad colectiva de la tierra, instituyendo el terraje como forma de relación laboral que rompió con los lazos colectivos existentes en los pueblos indígenas al quedar supeditados a órdenes de un capataz o mayordomo, que en no pocas ocasiones pertenecía a su misma comunidad.

Asimismo, señalé cómo el acceso a la tierra, en tanto relación social, es también una relación de poder que no se limita única y exclusivamente a la propiedad jurídica de la tierra (formalidad), sino que se encuentra en una permanente disputa entre distintos actores por lo cual se crean mecanismos que permiten además del acceso, el mantenimiento, el uso y el control de la tierra, más allá de una figura jurídica que garantice su propiedad, que desde una perspectiva liberal se basa en la “igualdad” ante la ley. Sin embargo, al ser una relación social, son los diferentes sujetos en tensión a partir de sus diferencias y particularidades (étnicas, económicas, culturales, sociales, de género) que generan sus propias formas de mantenimiento de la tierra. En el caso del pueblo nasa, han sido sus luchas y reivindicaciones, desde el momento que se instaló la colonia hasta la fundación de la República llegando hasta la segunda mitad del siglo XX, lo que les ha permitido hasta el día de hoy garantizar la posesión y ocupación de sus territorios colectivos a pesar de la existencia de múltiples formas de presiones (políticas, económicas, armadas, etc.) para el abandono y la desposesión de los territorios. De esta manera, encontraron en las recuperaciones de tierras una forma de acceso y en la organización comunitaria, a través la reapropiación de figuras como el Cabildo y el resguardo, formas propias de mantener el uso y el control de la tierra pudiendo garantizar su distribución basado en la legislación propia y sus usos y costumbres. Este fue el caso del Cabildo de Canoas que se convirtió en la manera organizativa a través de la cual las familias nasas que padecían el terraje en las Haciendas se organizaron y a través de las recuperaciones de tierras pudieron erigir una figura de autoridad del pueblo nasa como el Cabildo en consonancia con la plataforma de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC que posteriormente condujo a la constitución del resguardo indígena de Canoas.

En el segundo capítulo señalé cuáles son las dificultades que experimentan las mujeres y en especial las mujeres indígenas para el acceso a la tierra. La persistencia de estereotipos asociados a lo que significa ser hombres indígenas y ser mujeres indígenas, así como los roles y funciones que se les han asignado histórica y culturalmente, se han convertido en limitación, reducción y en algunos casos negación del acceso a la tierra para las mujeres indígenas. En el caso de Canoas, las recuperaciones de tierras permitieron romper con el terraje, distribuir la tierra de la hacienda y refundar el Cabildo, todas acciones muy importantes para el movimiento indígena. Sin embargo, las recuperaciones de tierras se realizaron mientras se consolidaba el proyecto político del Cabildo alrededor de las familias recuperadoras, las cuales jugaron un papel fundamental previo a la refundación de la organización comunitaria. Si bien la familia fue fundamental para mantener la cohesión de quienes adelantaban las recuperaciones, pues eran orientadas por los mayores y mayores de las mismas, esto permitió por un lado que fueran las mismas familias quienes discretamente distribuyeran y asignaran la tierra de acuerdo a su propia organización y, en la mayoría de los casos, asignándose a los hijos hombres quienes culturalmente se consideran los trabajadores de la tierra. La familia -como institución- y su lugar en las recuperaciones de tierra, devino posteriormente en un discurso que se ha instalado en la organización de promoción de la familia heterosexual y monogámica al interior del pueblo nasa, que no se corresponde con otros tipos de familia existentes y que se invisibilizan: poliginia masculina (seriada o múltiple), jefatura femenina en los hogares o “madresolterismo”, hogares extensos completos e incompletos (Urrea y Reyes, 2009: 10). Este discurso de tipo “modelo” o hegemónico de familia nasa se ha reproducido en la organización a partir de la promulgación del mandato de familia, aprobado de manera comunitaria en uno de los congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca, dejando la responsabilidad de la familia en las mujeres, como

si el cuidado y la preservación de ésta recayera única y exclusivamente en ellas, al punto que han querido fusionar los programas comunitarios de mujer y familia en algunos Cabildos, entre éstos el de Canoas. Sin embargo, la familia tiene otra perspectiva en los asuntos de tierra. En primer lugar, la familia se considera como un criterio para la adjudicación de tierras, aun cuando se forma por hombre y mujer, se considera que la vocería y la representación se realiza por los hombres quienes son los que detentan “la potestad” de mujeres e hijos/as, asociado por supuesto al rol que históricamente y culturalmente se ha asignado a los hombres de ser quienes realizan las labores de campo, producen la tierra y por supuesto garantizan la propiedad. Como lo señalé en el capítulo en mención, esta situación responde a que quienes se encuentran al frente de la organización indígena y del gobierno propio son en su mayoría hombres, por lo tanto, persisten los sesgos de género a la hora de construir criterios para la garantía del acceso a la tierra, privilegiando a los hombres sobre las mujeres. Esto se evidencia también en que si bien la presente investigación quiere dar cuenta de cómo las mujeres acceden a la tierra, para este ejercicio fue importante contar con la memoria de hombres líderes que a través de su experiencia pudieron narrar cómo con el transcurrir el tiempo el acceso a la tierra se ha venido modificando en el resguardo indígena de Canoas.

De otro lado, señalé también cómo una aparente división sexual del trabajo existente entre hombres y mujeres en los pueblos indígenas, sostenida en las formas como se han construido las relaciones de género, permitió que varias mujeres en las décadas de los ochenta y noventa y probablemente a inicios del presente siglo, migraran a ciudades y municipios intermedios a realizar trabajos domésticos en casas de familias. La migración de mujeres indígenas durante estas fechas, basada principalmente en relaciones de “compadrazgos” con propietarios de haciendas, extendió los trabajos de cuidado que realizaban en casa a otras familias, convirtiéndose en uno de los obstáculos para las posibilidades de acceso a la tierra de las mujeres al cortar el vínculo no sólo con sus familias, si no con sus comunidades, con el proceso organizativo y con la tierra, reduciéndose así las posibilidades de acceso toda vez que debían suspender sus proyectos de vida en la comunidad o reiniciarlos en contextos urbanos. La descrita situación ha cambiado, debido entre otras cosas a la participación de mujeres en procesos de formación política y académica, el acceso a la educación de hombres y mujeres, el apoyo de ONG feministas y a la implementación de proyectos con financiamiento de cooperación internacional con enfoque de género o teniendo como beneficiarias a mujeres, así como al intercambio de experiencias entre mujeres de pueblos indígenas y con otros sectores sociales. Todo esto ha permitido una situación donde las mujeres han asumido roles más visibles al interior de las comunidades y en la organización, poniendo en discusión/tensión sus reivindicaciones en encuentros comunitarios, asambleas y congresos, interpelando las formas como se han construido históricamente las relaciones entre hombres y mujeres al interior de las familias, la comunidad y la organización, modificando así las relaciones al interior de la unidad doméstica y reconfigurando las estrategias de lucha (Amador, 2016; Hernández, 2001; Ulloa et al., 2007). A pesar de lo dicho anteriormente, aún no se logra el reconocimiento pleno de las mujeres indígenas como sujetas para el acceso a la tierra. Si bien el movimiento indígena colombiano, y al interior de éste la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN, han planteado al país debates en torno a la paz, la distribución de la tierra, la autoridad ambiental, la justicia social y la lucha contra el racismo y la discriminación, al interior se debate acerca de construir relaciones menos asimétricas y jerárquicas (más armónicas) entre hombres y mujeres, pues a mi modo de ver siguen considerando “naturales” los roles de las mujeres asociados a la crianza y al

cuidado de los hijos/as prolongando esta naturalización en las formas como consideran el acceso a la tierra de las mujeres como una garantía y una posibilidad de sustento para los hijos/as en caso de la ausencia del padre.

Paradójicamente, con el auge de la siembra de coca en el suroccidente colombiano y la apertura económica de los años noventa que perjudicó gravemente el campo colombiano, se permitió el acceso a la tierra de las mujeres. Contrario a lo que ocurría en las décadas anteriores donde las mujeres migraban a contextos urbanos, fue a partir de la descrita situación que se profundizó la migración masculina tras la producción de la hoja de coca quedando las mujeres no sólo al cuidado de la familia sino también de la administración y control de la tierra. Esta situación que puede constituirse transitoria por el periodo que se encuentra el hombre/padre ausente en la “raspa³⁹”, se relaciona con la posibilidad de acceso a la tierra a partir de “sistemas de parentesco”, esto es, las mujeres acceden en tanto existe la mediación de un tercero, por su condición de esposas (viudas o separación de bienes), madres (jefes de hogar) e hijas (herederas). Esta situación evidenció cómo se reproducen los roles de género para el acceso a la tierra de las mujeres en tanto se asigna en relación al vínculo con un hombre (dueño/poseedor) y en función de los roles que se les han asignado a las mujeres como cuidadoras y “sostén” de la familia.

Si bien no existen políticas ni criterios al interior del Cabildo que garanticen el acceso a la tierra de las mujeres, señalo que se han configurado mecanismos de transmisión de la propiedad al interior de las familias como la herencia, permitiendo el acceso a la tierra de las mujeres. Aunque esta forma de acceso no es exclusiva de las mujeres indígenas, la herencia es la forma mayoritaria de acceso a la tierra en las mujeres rurales (Deere & León de Leal, 2000); sin embargo, el acceso a la tierra a través de la herencia no significa igualdad de condiciones para los/as herederos/as. Las disputas por la tierra también generan tensión al interior de las familias y entre hermanos/as, que se suman a que los estereotipos se reflejan a la hora de distribuir la propiedad. Se construyen criterios de asignación de acuerdo a órdenes generacionales o de género, siendo las mujeres las más perjudicadas, pues si bien acceden a tierra, no lo hacen en las mismas condiciones que los hombres o los hermanos mayores quienes se abrogan “otras cualidades” o acceden a la tierra con los padres vivos, dejando a las mujeres o hijos/as menores en condiciones inferiores: menor área o áreas productiva, laderas, ojos de agua o de protección o se les asigna la vivienda en cambio de tierra. Adicionalmente, al momento de la repartición algunas mujeres se encuentran viviendo en contextos urbanos, con sus proyectos de vida consolidados y con pocas garantías de volver al territorio colectivo, sin embargo, algunas han regresado para pasar sus últimos años de vida o garantizar la propiedad.

Finalmente, quisiera exponer algunas reflexiones generadas tras el análisis de los resultados de las encuestas. Como lo dije anteriormente, es común decir que las mujeres no acceden a la tierra, sin embargo, la encuesta refleja que más de la mitad de mujeres encuestadas manifestaron ser poseedoras/propietarias de tierra. Llama la atención eso sí el gran número de mujeres que validan el título de propiedad de la tierra con Escritura Pública, siendo esta una figura de propiedad privada, lo que contraría la figura del resguardo y de colectivización de la tierra en pueblos indígenas. Esto puede explicarse por la particularidad del resguardo indígena de Canoas de encontrarse fragmentado, y de la forma como se ha venido ampliando

³⁹ Periodo de recolección de la hoja de coca.

a partir de la cesión de la propiedad por parte de comuneros y comuneras. Desde el año 2002, es decir hace 20 años, el Estado colombiano no ha ampliado (saneado) el resguardo de Canoas. Como lo mencioné más arriba, para llevar a cabo este proceso administrativo, los/as comuneros/as que poseen escritura pública deben tener sus predios al día en el pago de impuestos. Esto no ocurre. En el año 2011 cuando acompañé el proceso de ampliación del resguardo de Canoas como parte del equipo de tierras de la ACIN, me di cuenta que es común que los/as comuneros/as indígenas cedan la propiedad del predio al Cabildo de hecho, desconociendo que hasta tanto no se adelanten los procesos de ampliación por parte de la Agencia Nacional de Tierras-ANT, entidad estatal encargada de estos asuntos, deben seguir tributando, pues sólo encontrándose a paz y salvo se realiza la ampliación. Lo que ha ocurrido tras la entrega de los títulos de propiedad y no adelantarse inmediatamente el proceso de ampliación, es no continuar con el pago de impuestos durante el tiempo que surte el Estado para este proceso, generándose deudas por parte de los/as comuneros/as que luego se convierten en impagables al punto que ni el cabildo ni los/as propietarios/as pueden asumir.

La herencia se convirtió en la manera predominante para el acceso a la tierra de las mujeres rurales, no sólo de las mujeres indígenas. Ante la inexistencia de criterios que garanticen la propiedad de la tierra en las mujeres, las formas de transmisión de la propiedad al interior de las familias consideraron a las mujeres como beneficiarias de la propiedad de los padres y madres. Son los arreglos internos de la familia los que permiten a las mujeres acceder así lo hagan en condiciones distintas a los hombres del hogar. La migración masculina, la separación de bienes y el cuidado de los hijos/as se convirtió en la forma más “garantista” para que las mujeres accedan. El asocio a los roles maternos y de cuidado de las mujeres les permite acceder más fácil. Sin embargo, los resultados de la encuesta evidencian una relación de las mujeres con la tierra, un trabajo de producción de la tierra que excede las labores del hogar. Más del 85% de las mujeres encuestadas respondió que cultiva y usa la tierra, a diferencia del 10% de las encuestadas que no realizan labores de producción del predio. No existe la supuesta “división sexual del trabajo”, o aquello que indica que los hombres se dedican a la tierra y las mujeres a la casa. En otras palabras, se ha invisibilizado el trabajo de las mujeres en el campo.

Por último, espero que este trabajo sea una contribución a las discusiones y debates que actualmente se dan en los cabildos y resguardos del norte del Cauca, incluso si el ruido de los fúsiles en esta parte del país no ha permitido que emerjan con mayor fortaleza asuntos aplazados para las mujeres indígenas: las violencias y el acceso a la tierra para ellas. Ahora que en Colombia una vez más se renuevan los vientos de paz y se ondea la garantía de los derechos, espero poder compartir estos resultados en espacios comunitarios del resguardo de Canoas y de la *Cxhab Wala Kiwe*, como un agradecimiento a todo lo que el proceso indígena me ha enseñado en mi trasegar por las montañas del Cauca con el pueblo nasa en el “devenir montonera”.

V. Referencias

- Almeida, E. (2012). Ejidatarias, posesionarias, vecindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México. *Revista de Estudios Agrarios* 18, (52), 13–57.

- Amador, M., Granados, D., Velasco, R. & Chilo, E. (2014). *Participación política y cultura política de las mujeres nasa del norte del Cauca*. Vol. 3. Santander de Quilichao, Cauca. Edición Antropos.
- Amador, M. (2016). *De tulpas, mojanos, vacas y justicia. una etnografía histórica de las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia*. Universidad Nacional de San Martín.
- Andrade, L. (2012). *Formulación de una política propia en materia territorial. Organización Indígena de Colombia-ONIC*. ONIC.
- Anzola, J. (2017). “Uno hace la finca y la finca lo hace a uno”: Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca. Pontificia Universidad Javeriana.
- Araya, S. (2015). La categoría analítica del género: notas para un debate. *Hallazgos*, 12, (23) 287-305. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2015.0023.14>
- Arias, W. (2016). *Mulheres indígenas da “Çxhab Wala Kiwe”: Relações étnicoraciais, gênero e sexualidade nos Andes colombianos*. Universidade de São Paulo.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. (2001). La Recuperación de Tierras de la zona norte del Cauca. *Nasa Uüs Kayatxisa*. Catedra Nasa Unesco.
- Azize, Y., Cançado, A., Badilla, A., Barreiro, L., Guzmán, L. & Pacheco, G. (1996). *Serie Estudios de derechos humanos, T. 4. San José*. C.R: Inst. Interamericano de Derechos
- Barbieri, T. (1993, diciembre 1). Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica. *Debates en Sociología*, (18), 145-69.
- Barrera, A (2017). *¿Qué es y cómo vivimos el género los sectores populares? Apuntes y reflexiones desde las voces de lideresas y líderes populares de cinco regiones de Colombia*. Planeta Paz.
- Bautista, R., (2016). *Informe 2016: acceso a la tierra y territorio en Sudamérica: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú*. Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica.

- Berche, A., García, A. & Mantilla, A. (2006). *Los derechos en nuestra propia voz: pueblos indígenas y DESC; una lectura intercultural*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativas, ILSA.
- Bernal, S. (1955). Bases para el estudio de la organización social de los Paéz. En *Revista Colombiana de Antropología* (4): 165-188.
- Berraondo, M., (2006). *Serie Derechos humanos 14*. Universidad de Deusto.
- Bogino, M. & Rasines, P. (2017, marzo 10). Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica. *Revista de Estudios de Género, La Ventana* 5, (45): 158-85. <https://doi.org/10.32870/lv.v5i45.5375>
- Bonaccorsi, N. (S.F). *Repensar la historia de las mujeres*.
- Bonilla, E. & González, J. (2016). *Aproximación al mercado de tierras en Colombia (Primera edición)*. Crítica. Instituto de Estudios Urbanos, Universidad Nacional de Colombia.
- Bonilla, V. (1982). *Historia Política de los paéces*. Ediciones Colombia Nuestra.
- Bourdieu, P. & Jordà, J. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Braidotti, R., Fischer, A., Ventureira, G. & Femenias, M (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.
- Bustos, B., Palacio, G. (1994). *El trabajo femenino en América Latina: los debates en la década de los noventa* (1. ed.). Universidad de Guadalajara & Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Butler, J. (2001). *El Género en disputa*. Paidós.
- Cabnal, L., (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. En: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR.
- Caicedo, L. (2001). Los resguardos indígenas de origen colonial en riesgo Notas frente al Decreto 441 de 2010 y al artículo 62 del Plan Nacional de Desarrollo. *Revista Señas*. <https://www.corporacionensayos.org/revista-senas>.

- Campo, D. (2015). *Políticas territoriales y control territorial en el sur de Buenos Aires – Cauca*. Universidad del Cauca.
- Candelo, C., Farah, M. & Serrano, P. (1994). La participación de la mujer en la producción, recuperación y conservación del medio rural en el norte de Boyacá. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (32), 53-64.
- Caro, C. (2021). “La piquiña de la minería” *Prácticas territoriales y transformaciones socio-espaciales en los resguardos indígenas nasa del Cerro Munchique Santander de Quilichao, Colombia 2009 -2019*. Universidad Nacional de Colombia.
- Caserola, M. (2013). *Ética amatoria del deseo libertario y las afecciones libres y alegres*. Ludditas Sexxxuales.
- Castellanos, G. (2003). *Sexo, Género y feminismo: tres categorías en pugna*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Caviedes, M. (2002). *SOLIDARIOS FRENTE A COLABORADORES: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980*. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 237-260.
- Caviedes, Mauricio. 2000. «Antropología y movimiento indígena.» Universidad Nacional de Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2016). *Tierras y conflictos rurales historia, políticas agrarias y protagonistas (Primera Edición)*. Imprenta Nacional de Colombia.
- Charters, C., Stavenhagen, R. & IWGIA (2010). *El desafío de la declaración: historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*. IWGIA.
- Chasoy, M, et al. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad, en el contexto latinoamericano*. Universidad Nacional de Colombia.
- Coll, A. (2014). *Acceso de las mujeres a la tierra en Colombia. El caso del Cauca*. *Revista Señas*.
- Coll, A. (2015). *Acceso de las mujeres a la tierra: realidades de la restitución y el desarrollo rural para las mujeres en Santander, Antioquia y Cauca*. Phoenix Empaques y Suministros S.A.S.

- Collazos, A. (2011). *El Proceso Histórico, Organizativo y Político del Resguardo Indígena de Canoas*. Pino Publicidad.
- Colombia, Género, equidad y desarrollo (Ed.). (1998). *Economía colombiana (1. ed.)*. Tercer Mundo Editores.
- Comisión Colombiana de Juristas (2001). *La política agraria y los derechos de las mujeres en Colombia*. Comisión Colombiana de Juristas.
- Córdova, R. (2003). Acceso de las mujeres a la tierra y patrones de herencia en tres comunidades ejidales del centro de Veracruz. En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXIV (93).
- Coronado, S. (2009). *El derecho a la tierra y al territorio*. CINEP.
- Coronado, S. (Ed). (2010). *Mujer Rural: derechos, desafíos y perspectivas Memorias Conversatorio Internacional*. CINEP/PPP.
- Coronado, S. (2010). *Tierra, autonomía y dignidad: conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Sentencia T-257 de 1993: *Libertad De Locomoción*. Corte Constitucional de Colombia.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de Warmi*, (17). <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En *Nómadas*, (26), 92-101.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2019). *Población Indígena Del Cauca. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2021). *Situación de las Mujeres Rurales. Resumen Ejecutivo*.
- De La Cadena, M. (1992). *Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco*. Ediciones de las mujeres.

- Deere, C., Lastarria-Cornhiel, S., Ranaboldo, C. & Costas, P. (2011). *Tierra de mujeres: reflexiones sobre el acceso de las mujeres rurales a la tierra en América Latina*. Fundación Tierra.
- Deere, C. & León de Leal, M. (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina (1. ed.)*. TM Editores: UN, Facultad de Ciencias Humanas.
- Duarte, C., Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural & Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Eds.). (2015). *Desencuentros territoriales (Primera edición). Terrenos etnográficos*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Eraso, J. (2003). Aportes para el análisis de la política pública para el desarrollo de la mujer rural de 1994 en Colombia. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (50). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1280>
- Espinosa, M. (2012). *Recuperación de tierras: una mirada desde la economía política (Primera edición)*. Taurus: Fundación Semana: Centro de Memoria Histórica.
- Etzeberria, X (Ed.) (2012). *Pueblos indígenas, Estados y derechos humanos: Los nasas en Colombia y los tseltales en México. Primera edición*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México: Deusto, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe.
- Facio, A, & L. Fries (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, 3 (6), 259-94.
- Fajardo, D. (2002). *Para sembrar la paz, hay que aflojar la tierra: comunidades, tierras y territorios en la construcción de un país (1. ed.)*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Ambientales.
- FAO (2003). Las cuestiones de género y el acceso a la tierra. FAO.
- Farah, M. & Osorio, F. (2004). Mujeres rurales y nueva ruralidad en Colombia. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (51). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1275>

- Farah, M. (1996). Equidad de género y sostenibilidad de sistemas de producción en el medio rural Evidencias empíricas en la cuenca media del río Chicamocha departamento de Boyacá (Colombia). *Cuadernos de Desarrollo Rural* (37), 81-99.
- Farah, M. (2008). Cambios en las relaciones de género en los territorios rurales: aportes teóricos para su análisis y algunas hipótesis. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 5 (61), 71-91.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Federici, S., Fernández, C. & Ponz, P. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- Feiring, B. (2014). *Los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos*. International Land Coalition.
- Fernández, C. (2014). *Ustedes y Nosotros Finca San Rafael un conflicto ¿“interétnico”?* Universidad de Cauca.
- Findji, M. & Rojas, J (1985). *Territorio, economía y sociedad Páez*. Universidad del Valle.
- Friede, J (1972). *El indio en lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano*. La Chispa.
- Fuentes, A. (2010). *Marcos legales de acceso a la tierra: caso Colombia (1. ed.)*. Centro de Investigación y Educación Popular, Programa por la Paz.
- Fuentes, A., Coronado, S. & Medina, J. (2010). *Mujeres rurales, tierra y producción: propiedad, acceso y control de la tierra para las mujeres*. San José, C.R.
- Fundación TIERRA, Centro de Investigación y Educación Popular/Programa Por La Paz CINEP/PPP, Asociación para el Desarrollo de la Mujer, Negra Costarricense (Centro de Mujeres, Afrocostarricenses), & NITLAPAN/UCA (2006). *Experiencias de evaluación a partir de los criterios de Género de la Global Land Tool Network en cuatro países de América Latina*. CINEP/PPP.
- Garay, L. (2013). *Reflexiones sobre ruralidad y el territorio en Colombia -problemáticas y retos actuales-*. Oxfam.

- García, E. (2012). *Ecofeminismos rurales. Mujeres por la soberanía alimentaria*. Mundubat. Revista Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América (1. ed.)*. Ediciones Desde Abajo.
- Gestoras de memoria histórica del Resguardo de Jambaló (2015). *Hilando memorias para tejer resistencias: mujeres indígenas en lucha contra las violencias*. Impresol Ediciones.
- Giraldo, O. (2012). Campesinas construyendo la utopía: mujeres, organizaciones y agroindustrias rurales. *Cuadernos De Desarrollo Rural*, 7 (65), 43-61.
- González, A. (2016). *Vivimos porque peleamos: una mirada desde abajo a la resistencia indígena en el Cauca*.
- Granados, D. (2016). *Jóvenes indígenas urbanos y autoridades tradicionales indígenas en el Cauca: disputas, tensiones y negociaciones en la definición de la identidad étnica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Gros, C. & Morales, T (2009). *¡A mí no me manda nadie! historia de vida de Trino Morales (1. Ed)*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gros, C. (1991). Colombia indígena--identidad cultural y cambio social. *CEREC: Serie Amerindia*, (2).
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad (1. ed.)*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Grupo de Trabajo Estudiantil Rexistiendo (2008). La Relación entre economía indígena y economía nacional en el resguardo de Cristianía, en el suroeste antioqueño. En *Etnias y Política*, (9), 189-207.
- Guamá, L., Pancho, A. & Rey, E. (2009). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia (1. ed.)*. Colección autonomía indígena 3. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN: Organización Indígena de Antioquia OIA.
- Guetoto, L. (2009). *Historia territorial del resguardo indígena us wa'l çxhab territorio ancestral sa't tama kiwe*. Universidad del Cauca.

- Guzmán, D. & González, N. (2013). *Restitución de tierras y enfoque de género. Documentos Dejusticia 12*. Centro de Estudios de Derecho Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Haraway, D. (2014). *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Puente Aéreo.
- Harris, O., & Young, K (Eds.). (1979). *Antropología y feminismo*. Anagrama.
- Hernández, R. Aída, A. & International Work Group for Indigenous Affairs (Eds.). (2012). *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes. Serie testimonios*. IGWIA [u.a.].
- Hernández, E. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: versión en náhuatl (mexicano de la huasteca hidalguense)*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Hernández, R. (2001, octubre 1). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género. En *Debate Feminista*, (24). <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.666>.
- Hernández, R. (2003). Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, (18), 9-39.
- Hernández, R. (2011). *Movimiento de mujeres indígenas: repensando los derechos desde la diversidad (Primera edición)*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Hernández, R. & Sierra, T. (2005). *Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía. En La doble Mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. UNIFEM/ILSB.
- Herrera, J. (2017). *La tenencia de tierras colectivas en Colombia: Datos y tendencias*. Center for International Forestry Research (CIFOR). <https://doi.org/10.17528/cifor/006704>
- Hooks, B. & Macho, R. (2010). *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños.

- Houghton, J. & Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos (Colombia) (Eds.). (2008). *La tierra contra la muerte: conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia (1. ed.)*. Centro de Cooperación al Indígena.
- Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – INCORA (2003). *Estudio Socioeconómico, Jurídico y de Tenencia de Tierras para la Ampliación del Resguardo Indígena de Canoas*
- Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica (2019). *Informe 2018: acceso a la tierra y territorio en Sudamérica: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay*. La Paz, Bolivia.
- Inter-American Commission on Human Rights (2009). *Indigenous and tribal peoples' rights over their ancestral lands and natural resources: norms and jurisprudence of the inter-american human rights system*. Organización de los Estados Americanos.
- International Institute of Social Studies & Rincón, L. (2018, enero 1). Consideraciones teóricas de la cuestión agraria y campesina y la explotación del trabajo campesino por el capital. En *Luna Azul*, (46), 387-408. <https://doi.org/10.17151/luaz.2018.46.20>
- Jaramillo, E. y Rojas, A. (eds.) (2019). *Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia*. Editorial Universidad Icesi y Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.4.2019>
- Jimeno, M. & Palechor, J. (2005). *Historia de mi vida*. Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Kalmanovitz, S. & López, E. (2006). *La agricultura colombiana en el siglo XX (1. ed.)*. Sección de obras de economía. Fondo de Cultura Económica.
- Kay, C. (2007). Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 0, (29), 31. <https://doi.org/10.17141/iconos.29.2007.230>
- Korol, C. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: mujeres, tierra y territorio en América Latina (Primera edición en castellano)*. Acción por la Biodiversidad, América Libre.
- Lagarde, M. (1996). El Género. En *Género y feminismo*. Desarrollo humano y democracia.

- Lamas, M. (Comp.) (2013). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, M. (2013). La Antropología Feminista y la Categoría “Género”. En Lamas, M. (Comp.) (2013). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Lauretis, T. (2000). *La tecnología del género*. Horas.
- León, M. & Deere, C. (1997). La mujer rural y la reforma agraria en Colombia. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (38 y 39), 7-23.
- León, M. (2006). Neutralidad de género y políticas públicas en las reformas agrarias de América Latina. *Nómadas*, 44-52.
- Llano, A., Navia, I., Zambrano, M., Umenza, C., Pilcue, N., Yalanda, M. et al. (2013). *Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres nasas. Primera*. Santander de Quilichao, Cauca.
- Londoño, R. (2016). *Tierras y conflictos rurales: historia, políticas agrarias y protagonistas*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Lozano, J. (2013). *Mujeres indígenas y gobierno del territorio: herramientas para la gestión del gobierno propio (Primera edición)*. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).
- Lugones, M. (2008, diciembre 30). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Machado, A. (1998). *La cuestión agraria en Colombia a fines del milenio (I. ed.)*. El Ancora Editores.
- Machado, A. (2013). *La política de reforma agraria y tierras en Colombia: esbozo de una memoria institucional (I. ed.)*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Machado, A. (1999). Reforma agraria: una ilusión que resultó un fracaso | La Red Cultural del Banco de la República. *Credencial Historia*. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-119/reforma-agraria-una-ilusion-que-resulta-un-fracaso>

- Manzanal, M., Neiman, G. & Lattuada, M. (Eds.). (2006). *Desarrollo rural: organizaciones, instituciones y territorios (1. ed.)*. Colección Trabajo, integración y sociedad. CICCUS.
- Maya, D. & Ramos, P. (2011). El rol del género en el manglar: heterogeneidad tecnológica e instituciones locales. En *Cuadernos De Desarrollo Rural*, 56, (3). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1236>
- Mead, M. (1993). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta-Agostini.
- Medrano, D. & Villar, R. (1988). *Mujer campesina y organización rural en Colombia: tres estudios de caso (1a ed.)*. Serie Textos, no. 12. Universidad de los Andes, Departamento de Antropología: CEREC.
- Meentzen, A. (2001). *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas* (versión preliminar). Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- Meertens, D. (2000). *Ensayos sobre tierra, violencia y género*. Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales.
- Meertens, D. (1995, enero 1). Mujer y violencia en los conflictos rurales. *Análisis Político*, 0, (24), 36-50.
- Merlet, P., Collado, C., Lemoine, J., & Narváez, P. (2015). Acceso a tierra y rutas de desarrollo en el municipio de Río Blanco. En *Rutas de desarrollo en territorios humanos: las dinámicas de la vía láctea en Nicaragua*. UCA Publicaciones. 191-228.
- Molina, A. (2007). *Santander de Quilichao: historia, presente y futuro: hacia la reconstrucción de su identidad*. Gobernación del Cauca.
- Moore, H. &, y García, J. (2009). *Antropología y feminismo*. Universidad de Valencia: Instituto de la mujer.
- Mora, G. & Constanzo, J. (2018, mayo 8). ‘Emprender sin descuidar la casa’: posiciones y dinámicas organizativas en una asociación productiva de mujeres rurales. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 14, (80). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr14-80.edcp>
- Muelas, L. & Urdaneta, M. (2005). *La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Muñoz, M. (2013). *Mujeres nasa: tejedoras de vida y de resistencia*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador.
- Muñoz, M., Vitonás, E., Llano, A. & Marcelli, F. (2010). *Autonomía y dignidad en las comunidades indígenas del norte del Cauca, Colombia*. G & G Editores.
- Murgueitio, C. (2015). El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia, 1853-1876. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20, (1), 73-95.
- Navia, J. (2015). *La fuerza del ombligo: crónicas del conflicto en territorio nasa (Primera edición)*. Editorial Universidad del Cauca.
- Organización Internacional del Trabajo, Internationale Arbeitsorganisation, & ILO (Eds.). (2009). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT.
- Organización Nacional de Colombia-ONIC, Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas Colombiano-OPIAC, y Fuerza de Mujeres Wayuú. (2013). *Informe Sombra: Una mirada a los derechos humanos de las mujeres indígenas colombianas*.
- Ortner, S. (2006, enero 1) «Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?» AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana* 01, N° 01, 12-21. <https://doi.org/10.11156/aibr.010103>.
- Ortner, S. (1991) «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?» En Harris, O. & K. Young, *Antropología y feminismo* (109-131). Anagrama
- Osorio, Flor. (1994). «La jefatura femenina de hogar en zonas rurales de violencia». *Cuadernos de Desarrollo Rural* (32), 39-52.
- Ospina, R. (1998). *Para empoderar a las mujeres rurales (1. Ed)*. IICA: Misión Rural: TM Editores.
- Pachón, X., Oliveros, D. & Wiesner, L. (1996). *Geografía Humana de Colombia Región Andina Central. Tomo IV Volumen II: Obras generales*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

- Pancho, A. (2007). Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca, Colombia. En Chasoy, M, et al. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad, en el contexto latinoamericano*. Universidad Nacional de Colombia.
- Paredes, J. (2010). Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario. Creativecommons.
- Paredes, S. (2015). La política del resguardo entre los indios páez del pueblo de Toboyma (gobernación de Popayán), 1650-1750. *Historia Crítica* No.1 (58), 33-55. <https://doi.org/10.7440/histcrit58.2015.02>.
- PEBI- CRIC. (2004). ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Editorial Fuego Azul.
- Peñaranda, R. (Ed) (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Primera edición. Taurus. Fundación Semana: Centro de Memoria Histórica.
- Pineda, R. (2009). Cuando los indios se vuelven comunistas (1910-1950). En Sierra, R. (Ed). *República Liberal: sociedad y cultura*. Universidad Nacional de Colombia, 183-222.
- Planeta Paz. Sectores Sociales Populares para la Paz de Colombia, y OXFAM (2017). *Agenda Común para la Paz desde los Territorios*. Espacio Creativo Impresores SAS.
- Pontificia Universidad Javeriana, y Maestría de Desarrollo Rural e Instituto de Estudios Rurales, (Eds.) (1994). *Memorias del Seminario Taller-Internacional El Desarrollo Rural en América Latina Hacia el Siglo XXI*. Pontificia Universidad Javeriana, Maestría en Desarrollo Rural e Instituto de Estudios Rurales.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Espasa.
- Puyana, Y., & Ramírez M., (2007). Las familias y las relaciones de género. En *Familias, cambios y estrategias, 1. ed.* Colección CES. Secretaría Distrital de Integración Social, Alcaldía Mayor de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social: Centro de Estudios Sociales, Grupo de Estudios de Familia.

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú indígena* Vol. 13, N° 29, 11-20.
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza! En: *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*. CA AP, N° 48, 141-152
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos*. Universidad del Cauca.
- Raymond, P. (1982). A propósito del primer congreso indígena. En *Cuadernos de Agroindustria y Economía Rural* N° 9, 155- 162. Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, M. (2004). *La Mujer Rural en Girardot: Sus aportes al Desarrollo Rural*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ribot, C., & Peluso, N. (2003). A Theory of Access. En *Rural Sociology*, 68 (2), 153-181. <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2003.tb00133.x>.
- Rimisp- Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural. (2008). *Investigación Aplicada de Dinámicas Territoriales Rurales en América Latina: Marco Metodológico* (versión 2). Programa Dinámicas Territoriales Rurales. Rimisp.
- Rivera, S. (1997). La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En *Temas Sociales: Revista de Sociología UMSA*, 19: 27-52.
- Rodríguez, C. & Muñoz, S. (2015). Participación laboral de las mujeres rurales chilenas: tendencias, perfiles y factores predictores. En *Cuadernos de Desarrollo Rural* 12, (75).
- Rodríguez, T. (2017). *Mujeres rurales y reparación colectiva: análisis constitucional de las garantías para el acceso a la tierra en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII. 95-145
- Sabaté, Ana., Rodríguez J., & Díaz, M. (1995). *Mujeres, espacio y sociedad: hacia una geografía del género*. Serie Mayor, N° 5. Editorial Síntesis.

- Salgado, C. (2014). *Colombia: estado actual del debate sobre el desarrollo rural*. Ediciones Desde Abajo.
- Salgado, C. (2000). La cuestión agraria como enfoque y como problema. En *Nómadas 12*.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). (2009). *El despojo de tierras y territorios: aproximación conceptual*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales y Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR).
- Ministerio de Cultura. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Ministerio de Cultura.
- Sañudo, M., & Aguilar, D. (2018). Historias de despojo y resistencia los retos comunes: cartilla pedagógica. Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Sañudo, M (2015). *Representaciones de género y acceso a la propiedad de la tierra en Colombia*. Universidad Complutense de Madrid.
- Sañudo, M. (2015). *Tierra y género: dilemas y obstáculos en los procesos de negociación de la política de tierras en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Scott, J. (2013). El Género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. (Comp.) (2013). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Scott, J. (2016). Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis? En *La Manzana de la Discordia* 6(1), 95 - 101. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i1.1514>.
- Segato, R. (2011) *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Colección Crítica.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes: Prometeo 3010.
- Universidad Nacional de Colombia, Red de Desarrollo Rural y Seguridad Alimentaria. (2004). *Seminario-Taller Territorios y Sistemas Agroalimentarios Locales*. Territorios y sistemas agroalimentarios locales.

- Uribe, S., Zorio, S., Parada, M. (2016). Análisis de la restitución de tierras en Colombia a la luz de los enfoques de género y gobernanza de la tierra. En *Experiencias de evaluación a partir de los criterios de Género de la Global Land Tool Network en cuatro países de América Latina*. 114- 174. CINEP/PPP.
- Silva, R. (2017). *Mujeres y conflictos eco territoriales: impactos, estrategias, resistencias*. AIETI, Demus Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer, CMP Flora Tristán. Entrepueblos.
- Stavenhagen, R. (1992). «La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos». En *Estudios sociológicos* Vol:10, N° 28, 53-76.
- Stolke, V. (2004). «La mujer es puro cuento: la cultura del género». *Revista Estudios Feministas* Vol.: 12, N° 2, 77-105. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200005>.
- Tattay, L (2012). El Hilo de las mujeres en el Consejo Regional Indígena de Colombia. En Peñaranda, R. (Ed) (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Primera edición. Taurus. Fundación Semana: Centro de Memoria Histórica.
- Toconás, M. (2012). *Taller de recuperaciones de tierras, en el resguardo indígenas de Canoas*.
- Tróchez, F. (2009). Resistencia y Utopía de la mujer nasa. En *Víctimas invisibles, conflicto armado y resistencia civil en Colombia*, 333-349. Huygens Editorial
- Tzul, G. (2015). Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. En *Bajo el Volcán*, 15, 91-99.
- Tzul, G. (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En *El Aplante* N° 1, 125 – 140.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. En *Nómadas* N°45,123-139. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>.

- Umaña, S. (2015). La categoría analítica del género: notas para un debate. En *Hallazgos* vol. 12, N° 23, 287-305. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2015.0023.14>.
- Urrea, F. & Reyes, J. (2009). *Familias, sexualidades, clases subalternas y grupos étnico - raciales en el suroccidente colombiano*. III Seminario Internacional: Familia y el reto de la diversidad. Universidad de Caldas. Colombia.
- Uriona, P. (Ed). (2010). *Dueñas de nuestra VIDA, dueñas de nuestra TIERRA. Mujeres indígena originario campesinas y derecho a la tierra*. Coordinadora de la Mujer.
- Vallejos, C. (2010). “PONERLE EL CUERPO. Mujeres campesinas y derecho a la tierra en Figueroa, Santiago del Estero”. Universidad de Buenos Aires.
- Vasco, L., y Correa, F., (eds.). (1993). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. 1. ed. Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.
- Vasco, L. (2002). *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, L. (2008, diciembre 30) Quintín Lame: resistencia y liberación. En *Tabula Rasa*, (9), 371-383. En: <https://doi.org/10.25058/20112742.352>.
- Vega, R. (2004). Las luchas agrarias en Colombia en la década de 1920. *Cuadernos De Desarrollo Rural* (52), 9-47.
- Velásquez, I. (2018). *Acceso de las mujeres indígenas a la tierra, el territorio y los recursos naturales en América Latina y el Caribe*. ONU Mujeres.
- Vieyra, J., Losada, H., Cortés, J., Zamudio, A., Castillo, A., Alonso, G., Hernández, P., Ruiz, T., & Acevedo, A. (2004). La participación de la mujer en la producción traspatio y sus beneficios tangibles e intangibles. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 1, (53), 9-23.
- Viveros, M. (2017). «La antropología colombiana el género y el feminismo». *Maguaré* 31, N° 2 ,19-60.
- Yule, M. & Vitonás, C. (2019). *La Metamorfosis de la Vida*.
- Zuluaga, G. (2011). El Acceso a la Tierra Asunto Clave Para las Mujeres Campesinas en Antioquia, Colombia. En *Revista Facultad Nacional de Agronomía Medellín*. 64, (1).

VI. Entrevistas

- Pedro Cochué, entrevista N° 1, Resguardo de Canoas, febrero de 2019.
- Adolfo Taquinás, entrevista N° 1, Resguardo de Canoas, febrero de 2019.
- Carmen Pacue, entrevista N° 1, Resguardo de Canoas, febrero de 2019.
- Alfredo Vitonás, entrevista N°1, Resguardo de Canoas, febrero de 2019.
- Ana Pilcúe, entrevista N° 1, encuentro por meet, mayo de 2020.
- Juanita Dizu, entrevista N° 1, encuentro por meet, mayo de 2020.
- Rosaura Chilo, entrevista N° 1, encuentro por meet, mayo de 2020.
- Delia Musicué, entrevista N° 1, encuentro por meet, mayo de 2020.

VII. Anexos

Anexo 1. ENCUESTA MUJERES Y ACCESO A LA TIERRA

La presente encuesta hace parte de una investigación sobre mujeres indígenas y acceso a la tierra. Esta investigación está aprobada por la Autoridad Tradicional del Resguardo Indígena de Canoas y se desarrolla en colaboración con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO. ¿Nos podría ayudar, contestando a unas preguntas?

1. ¿Está usted censada en el cabildo del resguardo indígena de Canoas?
 1. Si_
 2. No_
2. ¿Cuántos años de edad tiene? (NO LEER RESPUESTAS)
 1. 18 a 24 años_
 2. 25 a 34 años_
 3. 35 a 44 años_
 4. 45 a 54 años_
 5. 55 a 64 años_
 6. Mayor de 65 años_
3. Es usted propietaria/poseedora o realiza actividades de producción agrícola, pecuaria, forestal u otras en un predio rural del territorio del resguardo indígena de Canoas?
 1. Si_
 2. No_
4. ¿En el transcurso de los próximos dos años tiene usted pensado/planeado acceder a un predio rural para realizar actividades de producción agrícola, pecuaria o forestal?
 1. Si_
 2. No_

3. No sabe/No responde_
5. ¿Ha iniciado trámites de solicitud para la adquisición del predio?
 1. No lo tengo programado aún_
 2. Estoy próxima a iniciarlo_
 3. Sí, he iniciado el trámite_
 4. Sí, estoy a punto de finalizar_
 5. No sabe/No responde (NO LEER)
6. ¿Por qué no está interesada?
 1. Ya tengo un ingreso suficiente_
 2. No tengo un ingreso suficiente, sin embargo, estoy interesada en otros tipos de actividades_
 3. Planeo migrar del resguardo_
 4. Otra razón, ¿cuál? _
7. ¿En cuál vereda posee/tiene usted su predio? (NO LEER RESPUESTAS)
 1. Agua Blanca_
 2. El Águila_
 3. Arbolito_
 4. Buena Vista_
 5. California_
 6. Canoas_
 7. El Cóndor_
 8. Jagüito_
 9. Nacedero_
 10. Páez_
 11. Palmichal_
 12. Parnaso: _
 13. Pavitas_
 14. San Rafael_
 15. La Vetica_
 16. Vilachí_
 17. Las Vueltas_
 18. Otra, ¿Cuál?
8. Su estado civil actual es:

1. Soltera_
2. Casada_
3. Unión Libre o Unión de Hecho_
4. Separada/Divorciada_
5. Viuda_

9. Nivel de Estudios terminados:

1. Ninguno_
2. Primaria_
3. Secundaria_
4. Tecnólogo_
5. Universitario_

10. ¿Ha participado usted de alguno de los siguientes cursos de capacitación técnica?:

1. Manejo de especies menores_
2. Manejo de especies mayores_
3. Piscicultura_
4. Manejo de Café_
5. No ha participado_
6. Otros, ¿Cuáles? _____

11. ¿Ha participado usted de alguno de los siguientes procesos de formación comunitarios?

1. Escuela del Programa Mujer.
2. Escuela de la Guardia Indígena
3. Escuela de Tejedoras del Plan de Vida.
4. Ninguno Otros procesos ¿Cuáles?
5. Otro, ¿Cuál?

12. ¿Hace parte usted de la estructura de Autoridad del Cabildo?

1. Sí__
2. No__
3. No Sabe/No responde_

13. ¿Qué cargo desempeña?

14. ¿Es usted beneficiaria de los siguientes programas gubernamentales?
1. Familias en Acción_
 2. Hogares comunitarios_
 3. Semillas de vida_
 4. Colombia Mayor_
 5. Ninguno_
 6. Otro, ¿Cuál? _
15. ¿Cuántos hijos/as tiene usted?
1. 0 (NO LEER) _
 2. Más de 1 (NO LEER) _
 3. No sabe/No responde (NO LEER) _
16. Número de hijos (NO LEER)
- _____
17. ¿Cuántos hijos/as dependen de usted?
1. 0_
 2. 1_
 3. 2_
 4. 3_
 5. 4_
 6. 5_
 7. Más de 5, ¿cuántos?
18. ¿Más o menos que ingresos generó usted en el último mes? (Solo hay que considerar su ingreso personal sin agregar eventuales ingresos de otros componentes de la familia)
1. No sabe/no responde (NO LEER)
 2. No generó ingreso
 3. ¿Cuántos pesos?
- _____
19. ¿De estos ingresos que usted generó, cuantos provienen de actividades desarrolladas en el predio? (En pesos)
- _____

20. ¿Con cuántas personas vive en su hogar, incluyéndose usted también?

1. Una persona, es decir vive sola (NO LEER) _
2. Más de una persona (NO LEER) _
3. No sabe/no responde (NO LEER) _

21. Número de personas

—

22. ¿Cuántas de las personas que viven con usted generaron un ingreso durante el último mes?

1. 1 (Solo yo)
2. 2_
3. 3_
4. 4_
5. 5_
6. 6_
7. 7_
8. 8_
9. 9_
10. 10_
11. Más de 10, ¿cuántas? _

23. ¿Es usted propietaria o poseedora de un predio rural del resguardo indígena de Canoas?

1. Solo propietaria_
2. Solo poseedora_
3. Propietaria y poseedora_
4. No sabe/No responde (NO LEER) _

24. ¿Bajo qué figura jurídica es usted propietaria/poseedora del predio?

1. Adjudicación del Cabildo_
2. Escritura Pública_

3. Las dos figuras_

25. Forma de acceso a la tierra:

1. Herencia.
2. Separación de bienes_
3. Permuta_
4. Compra_
5. Programa de acceso a la tierra del Gobierno, formalización_
6. Reparación o restitución de tierras_
7. Finca comunitaria del Cabildo_
8. Otro, ¿Cuál? _

26. ¿Qué tipo de herencia? (solo para propietarias quienes contestaron “1” a la Q25)

1. De padres a hijos_
2. De esposo a esposa_
3. De hermano/a a hermanos/as_
4. De tíos/as a sobrinos/as_
5. Compadrazgo-Amistad_
6. Padrinos-ahijados/as_

27. La compra se realizó a través de:

1. Crédito Financiero_
2. Crédito de familiares/amigos_
3. Federación de cafeteros_
4. Ahorros_

28. ¿Bajo qué figura es usted poseedora del predio que usa para la producción?

1. Carta Compraventa_
2. Arriendo_
3. Préstamo_
4. Cesión/Donación_
5. Finca comunitaria_

6. Otra, ¿Cuál? _____

29. ¿Respecto del predio del cual es propietaria, bajo qué figura jurídica es usted propietaria?

1. Adjudicación del cabildo_
2. Escritura Pública_
3. Las dos figuras_

30. Respecto del predio del cual es propietaria, cual es la forma de acceso a la propiedad de la tierra:

1. Herencia_
2. Separación de bienes_
3. Permuta_
4. Compra_
5. Programa de acceso a la tierra del Gobierno. (formalización)_
6. Reparación o restitución de tierras_
7. Finca comunitaria del Cabildo_
8. 8 No sabe/no responde (NO LEER) _

31. ¿Qué tipo de herencia?

1. De padres a hijos_
2. De esposo a esposa_
3. De hermano/a a hermanos/as_
4. De tíos/as a sobrinos/as_
5. Compadrazgo-amistad_
6. Padrinos-ahijados/as_

32. La compra se realizó a través de:

1. Crédito financiero_
2. Crédito familiares/amigos-as_
3. Banco Agrario_
4. Ahorros_

33. ¿Respecto del predio del cual es poseedora, bajo qué figura es usted poseedora?

1. Carta Compraventa_
2. Arriendo_
3. Préstamo_
4. Cesión/Donación_
5. Finca comunitaria_
6. Otra ¿Cuál? _

34. ¿Desde hace cuántos años es propietaria/poseedora del predio? (NO LEER: en caso de que sea propietaria y/o poseedora de más de un predio, indicar el tiempo del predio más antiguo)

1. menos de un año_
2. 1 año_
3. 2 años_
4. 3 años_
5. 4 años_
6. 5 años_
7. 6 años_
8. 7 años_
9. 8 años_
10. 9 años_
11. 10 años_
12. ¿Más de 10 años, cuantos? _

35. De los predios de los cuales usted es propietaria/poseedora, hay por lo menos uno que produce usted directamente?

1. Si_
2. No_
3. No sabe/no responde (NO LEER) _

36. ¿Por qué no lo produce?

37. De los siguientes conflictos por el acceso y/o uso de la tierra, con cuales se siente usted identificada:

1. Linderos_
2. Titulación_
3. Quemas_
4. Sequías_
5. Acceso al agua_
6. Daños ambientales (Derrumbes)_
7. Área de conservación y reserva_
8. Sitios sagrados_
9. Otros, ¿Cuáles? _

38. Respecto de los conflictos mencionados anteriormente, de las siguientes posibilidades, ¿cuál aplica en su caso?

1. No se ha presentado ningún conflicto
2. No le han asignado nuevo predio
3. Si le asignaron ¿Qué área nueva le asignaron?

39. ¿Cuánta área posee usted actualmente?

1. Menos de una hectárea_
2. Más o menos de 2 hectáreas_
3. Más o menos de 3 hectáreas_
4. Más o menos de 4 hectáreas_
5. Más de 4 hectáreas_

40. Las actividades que realiza usted del uso productivo del predio que posee son:
(selección múltiple)

1. Agrícola_
2. Pecuario_
3. Forestal_
4. Ambiental/Conservación_
5. Otros ¿Cuáles? _

41. El uso agrícola del predio que usted posee se da con los siguientes cultivos:
(selección múltiple)

1. Café_
2. Fique_
3. Coca_
4. Plátano_
5. Maíz_
6. Piña_
7. Yuca_
8. Otros ¿Cuáles? _

42. El uso pecuario del predio que usted realiza es a través de la cría de los siguientes animales: (selección múltiple)

1. Ganado_
2. Gallinas_
3. Cerdos_
4. Peces_
5. Otros ¿Cuáles? _

43. Otros usos de la tierra que usted posee son:

1. Rastrojo o área en recuperación_
2. Reserva, conservación_
3. Protección de ojos de agua_
4. Pastos o potreros_
5. Forestal_
6. Otra ¿Cuál? _

44. ¿Cuánta área improductiva (en porcentaje) tiene el predio?

45. El acceso al agua en su predio se da a través de:

1. Ojos de agua_
2. Ríos/quebrada_

3. Pozo profundo_
4. Acueducto comunitario_
5. Sistema de riego_
6. No tiene agua el predio_
7. Otro ¿Cuál? _

46. Ha recibido algún tipo de financiación para las actividades productivas y hacer uso de la tierra:

1. Crédito Bancario_
2. Programas subsidio del Gobierno Nacional_
3. Proyectos de cooperación internacional_
4. Programas de la Alcaldía Municipal_
5. Programas de la Gobernación Departamental_
6. Proyectos implementados por el Cabildo_
7. Proyectos implementados por ACIN_
8. Federación Nacional de Cafeteros_
9. Otra ¿Cuál? _

47. ¿Acude usted a alguna de las siguientes prácticas para la protección de su predio?

1. Armonización a través de medicina tradicional_
2. Cristiana_
3. Israelí_
4. Católica_
5. Pentecostés_
6. Otra ¿Cuál? _

48. ¿Participa usted de rituales nasas para la producción de su predio? ¿De los siguientes, cuál practica? (múltiples respuestas)

1. Apagado del fogón_
2. Armonización de chontas_
3. *Sek Buy* (Vuelta al Sol) _
4. *Saakelu* (Ritual de las semillas) _
5. *Çxapuçx*_

6. Ninguno_
7. Otro, ¿Cuál? _

49. ¿Realiza sus trabajos productivos y en su predio incluyendo las siguientes prácticas culturales del pueblo nasa?

1. Cultivar el TUL_
2. Siembra en Espiral_
3. Calendario propio (sol y la luna) _
4. Otra ¿Cuál? _

50. Anotaciones finales a la encuesta: (Observaciones).

