

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Sociología y Estudios de Género
Convocatoria 2015 - 2018

Tesis para obtener el título de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en
Estudios Andinos

PRÁCTICAS POLÍTICAS DE LAS MUJERES NASAS Y PASTOS DESIGUALDADES
SOCIALES Y ACCIÓN POLÍTICA EN EL SUR OCCIDENTE COLOMBIANO

Yamá Taimal Alba Lucía

Asesor: Hurtado Arroba Edison Ramiro

Lectores: Mosquera Andrade Alicia Violeta, Coronel Valencia Adriana Valeria, Argüello
Pazmiño Sofia Alexandra, Deere Carmen Diana, Ibarra Melo María Eugenia

Quito, abril de 2025

Dedicatoria

A mis amados padres, Rosa y Efraín.

Índice de contenidos

Resumen	10
Agradecimientos.....	12
Introducción	13
Capítulo 1. Planteamiento del problema y relevancia de la investigación.....	17
1.1. Problema de estudio	17
1.2. Mujeres indígenas, desigualdades sociales y prácticas políticas: estado del arte, marco analítico y propuesta metodológica	24
1.2.1. Desigualdades sociales en América Latina: clase, género y etnicidad como ejes analíticos	25
1.2.2. Desigualdades y mujeres indígenas.....	31
1.2.3. La nueva ola de estudios de las desigualdades: cruces e interdependencias.....	33
1.2.4. Prácticas políticas: género y etnicidad en clave agencial.....	34
1.2.5. Desigualdades sociales y prácticas políticas: marco teórico-analítico.....	42
1.2.6. Los retos analíticos y la propuesta metodológica.....	60
1.2.7. Los casos	64
1.2.8. El trabajo de campo y las técnicas para la recolección de información.....	66
Capítulo 2. Las mujeres indígenas en el suroccidente de Colombia.....	72
2.1. Panorama regional: ruralidad, concentración de la tierra y conflicto armado	75
2.2. Prevalencia de desigualdades étnico-raciales.....	78
2.3. Situaciones de las mujeres Nasas y Pastos.....	85
2.3.1. Esfera económica	87
2.3.2. Esfera social	95
2.3.3. Esfera política.....	104
Capítulo 3. Escenarios y experiencias locales: Procesos de subjetivación política y trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos.....	108

3.1. El nivel de la familia de origen	110
3.2. El nivel comunitario	122
3.2.1. Dinámicas comunitarias y subjetividad política de las mujeres.....	123
3.2.2. Demandas y discursos de las mujeres	125
3.3. Realidades cruzadas y experiencias colectivas	143
3.3.1. Las mujeres en los trabajos comunitarios	144
3.3.2. Los procesos de formación y capacitación.....	147
3.3.3. La representación política local y regional	153
3.4. Cómo entender las trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos	161
 Capítulo 4. Escenarios y experiencias regionales: Organizaciones de mujeres Nasas y Pastos, construcción de identidad y acción política	165
4.1. Las mujeres y las agendas políticas de las organizaciones indígenas	167
4.2. Los procesos organizativos de las mujeres Nasas y Pastos.....	174
4.2.1. El Programa Mujer y Familia del CRIC.....	174
4.2.2. El Tejido Mujer de la ACIN.....	191
4.2.3. La Consejería de la Mujer, Naturaleza y Familia.....	198
4.3. Identidad y poder organizativo de las mujeres Nasas y Pastos	211
4.4. La política de las organizaciones de Mujeres Nasas y Pastos.....	216
4.4.1. ¡Cumplimiento del mandato sobre el Programa Mujer!.....	216
4.4.2. ¡El Programa Mujer es uno y el Programa Familia es otro!.....	221
4.4.3. “No hay que decir nada porque nos ponen entre ojos”	223
 Capítulo 5. Escenario Nacional: La Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia-CONAMIC	228
5.1. Elementos de contexto y la emergencia de la CONAMIC.....	231
5.1.1. El proceso de paz en Colombia y las mujeres indígenas.....	231
5.1.2. El movimiento de mujeres y los instrumentos internacionales	233
5.1.3. La Cumbre Nacional de Mujeres y Paz.....	236

5.2. Surgimiento y constitución de la CONAMIC	238
5.2.1. La fuerza de la distinción y la identidad colectiva de la CONAMIC	243
5.2.2. Las interacciones entre las mujeres de la CONAMIC	246
5.2.3. Proceso de politización de la CONAMIC	257
5.2.4. La política de la CONAMIC	267
Conclusiones	274
Glosario	281
Referencias	284
Anexos.....	303
Anexo 1. Comunicado del CONAMIC, 14 de agosto de 2017.	303
Anexo 2. Comunicado del CRIC Popayán, 24 de julio de 2017	306
Anexo 3. Comunicado público de la ONIC, julio 24 del 2017	307
Anexo 4. Algunas reflexiones y preguntas para repensar el movimiento de autoridades indígenas de Colombia – AICO.....	309

Lista de ilustraciones

Tablas

Tabla 1.1. Trabajo de campo Pueblo de Los Pastos (Nariño)	69
Tabla 1.2. Trabajo de campo Pueblo Nasa (Cauca)	70
Tabla 2.1. Mujeres Pastos: Gobernadoras (2004 – 2016)	105
Tabla 2.2. Mujeres Nasas: Gobernadoras (2006- 2016).....	106
Tabla 3.1. Momentos de la subjetividad política de las mujeres Nasas y Pastos.....	163
Tabla 4.1. Grupos étnicos y estructuras zonales del CRIC	168
Tabla 4.2. Pueblo de los Pastos: Estructuras Zonales y Resguardos.....	172
Tabla 4.3. Problemáticas de las mujeres, las jóvenes y las niñas en la Familia CRIC	187
Tabla 4.4. Estrategias políticas de las mujeres del Programa Mujer de la ACIN	193

Lista de abreviaturas y siglas

ACIN	Asociación Indígena el Norte del Cauca.
ACIZI	Asociación de Cabildos Indígenas de la Zona de Ipiales.
AIC	Asociación indígena de Cauca.
AICO	Autoridades Indígenas de Colombia.
AISO	Autoridades Indígenas del Sur Occidente de Colombia.
ANMUCIC	Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia.
ANUC	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.
ASOPASTOS	Asociación de Autoridades Indígenas de los Pastos.
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia.
CEDAW	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (en español: Convención sobre todas las formas de Discriminación contra la Mujer).
CIASE	Corporación de Investigación y Acción Social y Económica.
CNOA	Conferencia Nacional de Mujeres Afrocolombianas.
CONAMIC	Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia.
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca.
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
EAPB	Entidades Administradoras de Planes de Beneficios de Salud.
EAS	Equipo de Apoyo y Seguimiento.
EPL	Ejército Popular de Liberación.
ETIS	Entidades Territoriales Indígenas.
FAO	Food and Agriculture Organization of the United Nations (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación)
FARC-EP	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -Ejército del Pueblo
GNWP	Red Global de Mujeres Constructoras de la Paz en sus siglas en español.

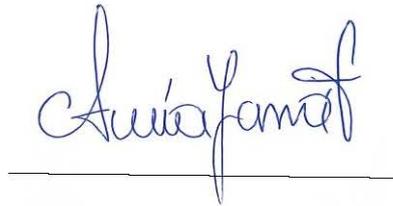
INMLCF	Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses.
IMP	Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz.
LGBTI	Lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, Intersexuales.
MAISO	Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente.
M-19	Movimiento 19 de abril.
ONG	Organización No Gubernamental.
ONGs	Organizaciones No Gubernamentales.
ONIC	Organización Nacional Indígena.
ONU	Organización de las Naciones Unidas.
PEI	Proyecto Educativo Institucional.
PNA	Plan Nacional de Alimentos.
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
RC	Conciliation Resource.
Red PIEMISIKUPANAYAF	Organización indígena de mujeres creada con las siglas de los nombres de los pueblos indígenas de los cuales provenían.
UAIIN	Universidad Indígena Intercultural del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Declaración de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Alba Lucía Yamá Taimal, autora de la tesis titulada “Prácticas Políticas de las Mujeres Nasas y Pastos Desigualdades sociales y acción política en el Sur Occidente Colombiano” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en Estudios Andinos, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2025.

A handwritten signature in blue ink, reading 'Alba Lucía Yamá Taimal', written over a horizontal line.

Firma

Alba Lucía Yamá Taimal

Resumen

Posicionada desde un eje que articula la relación entre desigualdad y política, esta investigación analiza cómo inciden las condiciones de inequidad social en la configuración de las prácticas políticas de las mujeres indígenas en el sur occidente colombiano. Estas prácticas políticas aluden a realidades específicas en las que viven y actúan las mujeres y, que se traducen en relaciones de exclusión, discriminación y marginalidad. Se trata de acciones encaminadas a disputar espacios de poder y recursos socialmente valorados e interpelar o forjar un orden social en un entramado específico de interacciones. Son prácticas que se guían y tienen eco (sentido) dentro de campos sociales determinados, y que develan qué recursos y qué capitales ponen en juego los actores sociales.

El estudio retoma la cuestión étnico racial en su diversidad interna y en relación con las dimensiones de género y clase. Toma distancia de criterios esencialistas y ontológicos relacionados con lo étnico para dar cuenta de cómo se reproducen las desigualdades que afectan a las mujeres en ciertos contextos y escenarios de incidencia. Pero a la vez, da cuenta de cómo estos mismos criterios son resignificados e invocados por las mujeres en sus procesos organizativos, construcciones discursivas y agendas políticas.

La investigación le apostó al conocimiento a profundidad y a un análisis comparado de las realidades concretas en las que las mujeres viven y actúan. Recurrió a técnicas de investigación cualitativas centradas en el espacio biográfico y, la observación etnográfica multisituada. Es así, que incluyó entrevistas biográficas y siguió analíticamente a los actores sociales en tres niveles: local, regional y nacional. En el nivel local, el análisis se enfocó en sus experiencias de liderazgo, a la luz de las situaciones de desigualdad social que enfrentan en sus comunidades. En el nivel regional, el estudio hizo énfasis en sus formas organizativas regionales en el marco de las dinámicas de las organizaciones indígenas. Y en el nivel nacional, el análisis se centró en la emergencia de una forma organizativa en la que confluyen diversas demandas, actores y contenidos discursivos.

Durante el desarrollo de la investigación se identifica y se analiza los momentos de permanente confluencia y tensión entre los procesos estructurales y agénciales. De modo que es explícita la idea de que ni las acciones políticas, ni las configuraciones de inequidad social pueden ser comprendidas y analizadas desde una captura estática de la realidad, sino como procesos relacionales e históricos que ocurren en el marco de interacciones sociales entre diversos agentes y escenarios. De hecho, las prácticas políticas aquí analizadas no

necesariamente coinciden de un escenario a otro, es común que se generen desplazamientos estratégicos de alguna de las dimensiones de desigualdad que les oprime. De modo que en ciertos escenarios y momentos se articulan diferentes luchas y se apela a sujetos y demandas más amplios, mientras que en otros se mantiene los reclamos de identificación exclusiva.

Agradecimientos

En este espacio expreso mi más sincero agradecimiento al Doctor Edison Hurtado, por su invaluable apoyo y orientación durante el proceso de elaboración de mi tesis doctoral. Sus conocimientos, su capacidad para guiarme y su compromiso con la excelencia no solo han sido fundamentales para el desarrollo de esta investigación, sino que también me inspiraron a seguir cuestionando, explorando y contribuyendo al conocimiento.

A los lectores, muchas gracias por el tiempo dedicado, por sus valiosas orientaciones y sugerencias con las cuales se logró mejorar la investigación.

Mi gratitud para los profesores del doctorado quienes con sus conocimientos y experticia en investigación han fortalecido mi formación como académica e investigadora, a ellos: Sofia Arguello, Edison Hurtado, Valeria Coronel, María Cristina Cielo, Carmen Diana Deere, Gioconda Herrera, Santiago Ortiz, Cristina Vega.

En general muy agradecida con la FLACSO Ecuador quien desde todos sus frentes que la constituyen sostuvo mi proceso de formación. Gracias a la oportunidad y los recursos que puso a mi disposición, he podido forjar mi identidad como académica e investigadora. Espero poder retribuir de alguna manera todo lo que he recibido y seguir contribuyendo al legado de excelencia que la caracteriza.

Agradezco a mis padres quienes han sido un pilar fundamental en mi vida y en este camino hacia la obtención de un doctorado. Su sabiduría, su amor incondicional, apoyo constante y confianza en mis capacidades han sido los motores de este proceso.

Introducción

Prácticas Políticas de las Mujeres Nasas y Pastos: desigualdades sociales y acción política en el Sur Occidente Colombiano

Esta tesis pretende buscar nuevos ángulos de visión y conocimientos que permitan profundizar la comprensión de las situaciones de inequidad social que viven las mujeres indígenas del sur occidente colombiano y entender cómo la dinámica de estas incide en el despliegue de diversas prácticas políticas. Al centrarnos en las prácticas políticas de estos sujetos y actores a la vez, podemos identificar y analizar los momentos de permanente confluencia y tensión entre los procesos estructurales y agénciales. Es un estudio que pretende comprender cómo se configuran y reconfiguran situaciones complejas de inequidad social relacionadas con las dimensiones del género, la clase, lo étnico racial, la edad y la localidad. Pero también, busca develar las formas en que los actores significan y resignifican sus experiencias concretas de inequidad social y cómo buscan trasladarlas al plano de lo político desde distintas estrategias.

Para ello, la tesis inicia considerando que las condiciones de inequidad social tienen que ver con relaciones de poder que involucran elementos materiales y simbólico-culturales, en torno a distintas dimensiones de desigualdad social. Estas relaciones de poder devienen en jerarquías, exclusiones, subordinaciones y marginalidad económica y, se configuran y reconfiguran dependiendo del escenario y los actores involucrados. Por lo que, las prácticas políticas que despliegan las mujeres indígenas ante estas situaciones de inequidad social, también se reconfiguran de un escenario a otro.

Al hacer énfasis en las formas de acción política que despliegan las mujeres de dos etnias del sur occidente colombiano (Nasas y Pastos) ante situaciones de desigualdad social que condicionan sus vidas, el estudio se posiciona desde un eje que articula la relación entre desigualdad y política con lo que se conecta teóricamente con dos campos analíticos: el campo de la sociología de las desigualdades sociales y el campo de los estudios sobre acción colectiva y movimientos sociales.

La investigación parte por considerar que tanto las dimensiones agénciales como las condiciones estructurales son procesos dinámicos influenciados por los contextos en los cuales tienen lugar, de tal modo que pueden ser capturados a partir del análisis de las relaciones e interacciones situadas de los actores sociales. En consecuencia, resulta limitado abordar estos procesos sin una dimensión temporal y espacial que indague en la tensión

permanente entre estructura y agencia. Pues es en esta tensión donde emergen las experiencias de producción subjetiva que se visibilizan desde determinadas construcciones discursivas y prácticas políticas.

En América Latina existe una multiplicidad de estudios provenientes de la historia, la economía, la antropología y los estudios poscoloniales que buscan entender desde distintos enfoques las desigualdades que atraviesan la vida de las mujeres indígenas. Otros en cambio, están centrados en rescatar a las mujeres indígenas como actoras políticas dando cuenta de sus liderazgos, procesos organizativos y estrategias de lucha. En medio de estos dos corpus de literatura existente, esta investigación se centra en la configuración misma de las prácticas políticas de las mujeres indígenas, es decir en comprender qué hace que unas acciones políticas tengan mayor visibilidad y reconocimiento que otras, y qué hace que las formas organizativas, las construcciones discursivas y las estrategias políticas de estos sujetos y actores a la vez, varíen de un escenario a otro.

El capítulo 1 presenta las herramientas analíticas y metodológicas utilizadas en la investigación. Primero, sitúo la literatura sobre cómo y desde qué condiciones de inequidad social hacen política las mujeres indígenas. Luego, detallo el marco teórico-analítico que articula herramientas tanto de la sociología de las desigualdades sociales como de la sociología de la acción colectiva y movimientos sociales. Siempre en procura de orientar el trabajo empírico y los aportes de una serie de investigaciones previas, el capítulo resalta la necesidad de entender las prácticas políticas de las mujeres indígenas desde la tensión permanente entre factores estructurales y agenciales. Consecuentemente, argumento que el seguimiento de las prácticas políticas de las lideresas de las dos etnias en distintos niveles organizativos permite capturar las configuraciones de las relaciones de poder y los actores/sujetos actuantes. Por último, se presenta la estrategia metodológica empleada en la investigación y se describen los casos, en perspectiva complementaria y comparada.

El capítulo 2 se divide en dos partes. En la primera parte describo y analizo, desde una perspectiva regional y nacional, cómo algunos elementos del contexto social, económico y político en el que se desenvuelven las mujeres Nasas y Pastos, estructuran sus vidas y sus prácticas políticas. En una segunda parte, me centro de forma específica en las situaciones de inequidad social que enfrentan las mujeres Nasas y Pastos en sus familias de origen y comunidades, en términos económicos, sociales y políticos. Para esto hago uso de datos estadísticos disponibles, archivos institucionales, actas, relatos de las mujeres y la

información obtenida por la observación etnográfica de las prácticas políticas de las lideresas en distintos escenarios.

Los capítulos 3, 4 y 5 están dedicados al análisis de los hallazgos del trabajo de campo. En el capítulo 3 se analiza los procesos de subjetivación política de las mujeres Nasas y Pastos tomando como referencia los relatos sobre sus experiencias locales de liderazgo. Las mismas que apuntan a evocar la confluencia de tres momentos: las experiencias de vida en sus familias de origen, el involucramiento en procesos comunitarios y encuentros entre mujeres. En este capítulo se señala una serie de condicionamientos que se generan en cada plano de la vida de las lideresas dependiendo de la generación y de las formas de resistencia de sus familias de origen y grupo étnico de pertenencia. Aspectos que llegan a incidir en la forma en que las mujeres perciben e interpretan sus necesidades y en la forma de sus liderazgos.

El capítulo 4 hace énfasis en las formas que adquieren las prácticas políticas organizativas regionales de las mujeres Nasas y Pastos a la luz de las dinámicas de las organizaciones indígenas de pertenencia. Tomando como referencia los relatos biográficos, los archivos y la atención etnográfica cuidadosa de las prácticas políticas de las lideresas Nasas y Pastos, se describe y analiza el surgimiento y su trayectoria de sus formas organizativas, los procesos de identificación y los contenidos e inclusión de agendas políticas dentro de las organizaciones indígena de pertenencia. En el capítulo se expone los momentos de consolidación, disolución, visibilidad e invisibilidad que se dan en el marco de relaciones e interacciones específicas con las autoridades y dirigencias de las organizaciones indígenas. El capítulo concluye señalando que las situaciones de exclusión de los bienes socialmente valorados, subordinación y marginación económica y política que las mujeres viven, son situaciones susceptibles de sentimientos de injusticia en todos los casos, pero la forma que adquiere el proceso organizativo indígena más amplio incide en que las demandas de las mujeres puedan expresarse públicamente y que sus procesos organizativos sean o no reconocidos.

El capítulo 5 describe y analiza el proceso organizativo y de identificación colectiva de las lideresas Nasas y Pastos articuladas en una plataforma de carácter nacional denominada Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMIC). Se trata de una organización liderada por mujeres indígenas que buscan incidir en espacios de decisión nacional e internacional para fortalecer sus liderazgos y procesos organizativos de mujeres en lo local y regional. Con este propósito, las lideresas de CONAMIC articulan estrategias y establecen alianzas con otras organizaciones de mujeres en torno a demandas más generales como es la consecución de la Paz.

La tesis cierra con unas conclusiones que giran en torno a la forma de investigar la relación entre desigualdades sociales y prácticas políticas, y a cómo la propuesta metodológica permite no solo conocer y analizar las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en distintos niveles (local, regional y nacional) sino también comparar casos. A la vez, en este capítulo también se esbozan algunas posibilidades para futuras agendas de investigación.

Capítulo 1. Planteamiento del problema y relevancia de la investigación

1.1. Problema de estudio

Nuestras acciones políticas se tejen con nuestras voces y experiencias, y se construyen con la misma paciencia y esmero que ponemos cuando cuidamos nuestros hijos y cultivamos la tierra... Nuestra política se hace todos los días desde la familia y la comunidad, compartiendo experiencias y solucionando juntas nuestros problemas y necesidades cotidianas... Sabemos que así contribuiremos al “bien estar” de otras mujeres y de nuestras comunidades. Estamos luchando por una vida justa y libre de condicionamientos y ataduras

Nos juntamos no solo para conseguir ingresos económico o mejores trabajos, sino para lograr transformaciones en nosotras y en nuestras comunidades. Nos juntamos para luchar contra el capitalismo que nos empobrece y contra la cultura machista que nos violenta todos los días... Nos juntamos para defender nuestro territorio colectivo y vivir dignamente en él... Nos juntamos para defender y recuperar las relaciones solidarias en nuestras comunidades y para oponernos a prácticas individualistas y de competencia... Nos juntamos para exigir que los procesos comunitarios se rijan por principios como la equidad entre hombres y mujeres, el respeto y la solidaridad... Nos juntamos porque queremos que nuestro trabajo comunitario sea valorado y se nos brinde espacios y herramientas para poder llevarlo a cabo. Nos juntamos para exigir nuestros derechos y participar en las decisiones comunitarias sin ser tachadas de “malas mujeres” o “malas madres”... Nos juntamos para movilizarnos y protestar por nuestras necesidades sin ser perseguidas, ni recriminadas...

Soñamos con un mundo diferente para nosotras y nuestras comunidades, un mundo con iguales oportunidades para decidir, para hacer, para proponer y para transformar realidades desde la familia, la comunidad y las organizaciones.

—Manifiesto de Mujeres, Inzá Cauca, abril del 2007.

Esta tesis estudia las prácticas políticas de mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano que confrontan condicionamientos que impiden el desarrollo de una vida humana digna. Se trata de formas de acción, resistencia y participación social y política de mujeres que enfrentan situaciones de inequidad social. Tales situaciones remiten a condiciones estructurales marcadas por un entrecruzamiento de factores de género, clase, étnico raciales que se traducen en relaciones de exclusión, subordinación, discriminación y marginalidad. El funcionamiento de estas situaciones puede verse tanto desde una perspectiva de reproducción y persistencia de las desigualdades, como de constreñimientos que activan agencias que los resisten y los confrontan. Ambos enfoques son relevantes. Empero, en esta tesis, tales

condiciones estructurales se toman como un activador de prácticas políticas de identificación, de dinámicas organizacionales y de acciones solidarias y contenciosas protagonizadas por mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano.

La tesis se centra en entender cómo distintas condiciones de inequidad social inciden en la configuración de prácticas políticas desplegadas por las mujeres Nasas y Pastos en un periodo determinado. Para ello proponemos que ni las condiciones de desigualdad social, ni las acciones políticas desplegadas por los actores como respuesta, pueden ser comprendidas y analizadas desde una captura estática de la realidad. Más bien, se trata de procesos que ocurren en el marco de las interacciones sociales entre diversos agentes y espacios sociales. Por otro lado, proponemos que dada la reconfiguración permanente de las condiciones de inequidad social (desigualdades históricas y dinámicas), las prácticas políticas también se reconfiguran, por lo que la explicación quedaría corta si nos quedamos en un solo nivel de observación y análisis. Esto es aún más relevante cuando observamos que las prácticas políticas que se despliegan en un nivel local se engarzan con otros procesos de índole regional, nacional e internacional.

En consideración de estos aspectos, el reto analítico es entender cómo se configuran las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en tres niveles organizativos y de subjetivación política (local, regional y nacional). La división por niveles no necesariamente implica una lectura lineal ascendente de las prácticas políticas, pues en ciertos momentos emergen de forma paralela. Es decir, se pueden presentar distintas combinaciones entre niveles. Algunas, por ejemplo, saltan de lo local a lo internacional para reforzar las prácticas políticas que se están gestando en los niveles nacionales y subnacionales. En este sentido, la división por niveles es más para evidenciar y analizar las distintas formas que adoptan las prácticas políticas y las relaciones de poder presentes en estos niveles.

Específicamente en el marco de relaciones de poder en las cuales están inmersos los grupos sociales, este estudio examina las capacidades de las mujeres Nasas y Pastos para percibir y evaluar las posibilidades y límites de su contexto, así como las dinámicas sociales y políticas que emprenden. Para esto la presente investigación se guía de la siguiente pregunta: ¿Cómo distintas situaciones de inequidad social inciden en la configuración de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano a partir de la década de 1990? Justamente en torno a esta pregunta el estudio se conecta teóricamente con dos campos analíticos: el campo de la sociología de las desigualdades sociales y el campo de los estudios sobre acción colectiva y movimiento social. Colocamos el foco en la noción de prácticas

políticas porque en ellas se condensan tanto las estructuras como las agencias: la acción política de estas mujeres emerge desde contextos concretos, desde formas históricas de dar sentido a las situaciones y a las estructuras sociales, a vez que se forjan y se desarrollan en múltiples interacciones. Por ello, la noción de prácticas políticas abarca a las acciones colectivas, a los modos de organizarse, a las maneras de dar sentido, a cómo se evalúan los agravios y las situaciones de injusticia, así como a los repertorios y agenciamientos desde donde se opera e interviene en las relaciones de poder.

Al pensar el vínculo entre estructura social y dinámicas políticas, pretendemos aportar a la comprensión de las situaciones de desigualdad social desde la dialéctica de los distintos procesos económicos, sociales, políticos y culturales que, por un lado, las generan y, por otro las contrarrestan. En este sentido, nos alineamos, en primer lugar, con los planteamientos de los teóricos contemporáneos que conciben a la desigualdad persistente como el resultado de procesos configurados por estructuras materiales y simbólicas que separan, clasifican, ordenan jerárquicamente y producen distribuciones asimétricas de ventajas y desventajas (Tilly 2000; Bourdieu 2001a; Therborn 2015). Pero, a la vez, planteamos que estos procesos no son inmutables, sino que se transforman como resultado de distintas formas de acción política.

La presente tesis parte de entender a las desigualdades sociales como el resultado de procesos históricos complejos y entrelazados, que varían en grado y forma de una sociedad a otra, y que tienen que ver con factores estructurales (sociales, culturales, políticos y económicos). Es así que discute con las perspectivas teóricas de las desigualdades que adoptan un enfoque multidimensional, relacional (Goldthorpe 1992; 2012; Wright 1992; 2010; Bourdieu 2001a; Tilly 2000; Therborn 2015) e interseccional (Collins 1990; G. Anzaldúa 2004; Mohanty 2003; Crenshaw 1991; Davis 2008). Estas perspectivas se nutren de los debates clásicos de la sociología marxista y weberiana, en tanto entienden a la estructura social (de clases y de estamentos) como un producto de los procesos sociales y explican las desigualdades sociales como resultado de múltiples mecanismos de diferenciación y relacionamiento entre individuos, grupos y clases. Particularmente, el enfoque interseccional, si bien dialoga con la perspectiva multidimensional y relacional, nos proporciona una estrategia analítica particular, que facilita un nuevo ángulo de visión de las desigualdades. Pues tiende a centrarse en los modos en que los sujetos y grupos sociales experimentan y reaccionan a las relaciones de poder. Se trata de una perspectiva que ayuda a capturar la complejidad de las experiencias específicas resultantes de las dinámicas con las que operan las desigualdades sociales.

En su conjunto, estos enfoques constituyen una estrategia analítica que por un lado busca comprender las desigualdades y sus mecanismos y, por otro rescata a los sujetos que viven y experimentan situaciones de inequidad social. Esto permite no olvidar que las relaciones sociales, que tradicionalmente se establecen entre los distintos ejes de desigualdad (étnico racial, género, clase), no necesariamente se dan en la misma dirección, y tampoco son prescriptivas. Sobre todo, si se considera que las relaciones entre categorías y las categorías en sí mismas son dinámicas, dependiendo de contextos específicos y de cómo los individuos resignifican sus experiencias concretas a partir de nuevas diferencias que pueden generar desigualdades significativas al interior de los grupos o si se quiere desigualdades intracategoriales (Fitoussi y Rosanvallon 1997). En general, esto tiene que ver con el principio de que las sociedades son dinámicas, que los procesos y los mecanismos de reproducción y cambio social son móviles y, que los actores sociales también pesan con su agencia y sus repertorios.

En segundo lugar, para entender cómo las mujeres intervienen y reaccionan frente a diversas situaciones de inequidad social, es decir, para analizar las estrategias, los mecanismos y los recursos que despliegan los actores frente a situaciones de exclusión social, discriminación, subordinación y marginalidad económica, esta investigación se apoya en los marcos analíticos de la acción colectiva (Melucci y Massolo 1991; Melucci 1999; Tilly, McAdam y Tarrow 2005; Brachet Márquez 2012). Aunque las situaciones de desigualdad pueden o no ser determinantes para la emergencia de la acción colectiva, en los casos de estudio de esta tesis, los actores que enfrentan estas situaciones perciben sentimientos de injusticia, despliegan acciones organizativas en torno al logro de sus demandas, emprenden procesos de identificación, generan alianzas y acciones políticas ya sea en la esfera privada o en la esfera pública, con o sin la intervención del Estado. Sin embargo, el carácter contencioso y las estrategias utilizadas para significar su acción y sostener sus formas organizativas varía, y no necesariamente por la institucionalización de sus acciones, sino por la dinámica que adquieren los condicionamientos que estructuran sus acciones políticas. Pero también por la recalificación de las diferencias dentro de las categorías que se consideraban homogéneas, lo que incide en las percepciones de injusticia frente a una situación de desigualdad estructural determinada e impide que confluyan en acciones políticas colectivas.

El objeto empírico sobre el que se formula la explicación analítica de esta tesis lo constituyen las prácticas políticas de las mujeres indígenas de dos etnias del Sur Occidente de Colombia: Pastos y Nasas. Sus prácticas políticas aluden a realidades específicas en las que ellas viven y

actúan. Se trata de acciones encaminadas a disputar espacios de poder, interpelar o forjar un orden social, en un entramado específico de interacciones. Estas prácticas políticas (organizativas, contenciosas, solidarias y de identificación) son desplegadas por mujeres dotadas de un sentido práctico que estructura de manera tal su subjetividad, pero que a la vez las incita a romper con determinados condicionamientos. Utilizo la noción de prácticas de la sociología política de Bourdieu, quien las considera como formas de ser y hacer situadas en el entramado económico, social, cultural y político. Son prácticas que se guían y tienen eco (sentido) dentro de campos sociales determinados, y que develan qué recursos y qué capitales ponen en juego los actores sociales. Esto implica enfocarse en las posiciones y disposiciones de los actores dentro de un campo de relaciones de poder, pues permite entender qué es lo que se disputa en un orden social y, sobre todo, cómo se presenta y desenvuelve tal disputa. En este caso, cómo las mujeres Nasas y Pastos interpelan (hasta donde les es posible) a las estructuras de inequidad social que condicionan sus vidas.

En efecto, existe una amplia literatura sobre las acciones políticas de las mujeres indígenas que coincide en rescatarlas como agentes políticos y de cambio. Así mismo, los estudios visibilizan sus procesos organizativos a nivel local, regional, nacional e internacional. Sin embargo, en la mayoría de los casos quedan espacios o procesos que no se indagan a profundidad. Es así que, cuando se estudia los procesos organizativos locales, entendemos sus texturas y particularidades, pero a veces nos quedamos en el nivel micro social y no podemos entender cómo estos procesos micro se engarzan con otros de índole regional, nacional e internacional. Así mismo, poco conocemos sobre las estrategias que usan las mujeres líderes para aliarse con otros actores e incidir en escenarios locales y nacionales, y cuáles son las disputas que se generan en lo local y en las alianzas supra-locales.

Por otro lado, la descripción de los procesos organizativos de las mujeres indígenas y su visibilización es importante en términos de reconocer a los sujetos de las desigualdades (aquellas personas que operan en tramas de inequidad) como actores y no solo como receptores pasivos de las influencias estructurales. Sin embargo, aún hay poca documentación rigurosa sobre las estrategias cotidianas y diarias que las lideresas indígenas despliegan para impulsar y mantener un proceso organizativo, al nivel de lo que James Scott definiría como infrapolítica (J. C. Scott 2000). Así mismo, cuando hablamos de los procesos organizativos de las mujeres indígenas, olvidamos que estas iniciativas no son independientes de la trama de relaciones de poder particulares dado que están ancladas a organizaciones indígenas de carácter regional o nacional, y a luz de cambios económicos, sociales y políticos mayores. En

especial, que están en diálogo con políticas institucionales y dinámicas agenciales que traspasan a la acción de las mujeres, en las cuales éstas se insertan de forma particular. Todo ello deviene en una serie de tensiones, disputas y significaciones que inciden en las formas de enmarcar sus demandas y de desplegar sus repertorios. Esto explica los cuestionamientos sobre cómo sus procesos organizativos se direccionan hacia ciertas demandas y no hacia otras y cómo sus repertorios de acción, muchas veces, cambian de un contexto a otro.

Por último, no podemos desconocer la diferenciación social existente al interior de las comunidades indígenas y entre las mujeres indígenas. Incluso que el involucramiento de las mujeres en los procesos organizativos puede estar condicionado por la diferenciación social intra-grupal y las posiciones que ocupan las mujeres dentro de las organizaciones indígenas. Estas posiciones pueden incidir en sus procesos de subjetivación política, en la definición de las estrategias y en las formas que adquieren sus prácticas políticas, así como en las posibilidades de posicionar o no sus demandas en distintos escenarios.

Desde esta perspectiva, difícilmente puede hablarse de una categoría unificada de mujeres indígenas, mujeres Nasas o mujeres Pastos. Por el contrario, la evidencia y los datos que se logran recoger en esta investigación apuntan más bien a la existencia de una serie de trayectorias diferenciadas de movilidad social impulsadas por distintos factores. En otras palabras, la ocupación de diferentes posiciones sociales al interior de los grupos étnicos, definidas por el género, el prestigio social, la clase (posición económica), la adscripción étnico racial, la generación, la localidad, les otorga a las mujeres un acceso diferenciado de recursos o capitales si se quiere.

En suma, indagar en la configuración de las relaciones de poder existentes en las prácticas políticas y en la multiplicidad de condicionamientos significa darle más peso a la agencia y dar cuenta de la forma que ésta adquiere frente a complejas configuraciones de desigualdad social. A la vez entender que los procesos macrosociales a través de los cuales las mujeres llegan a reestructurar las reglas de desigualdad están relacionados con una diversidad de micro procesos (disputas, agravios, intereses), muchas veces no resueltos pero que conducen a incidir políticamente en otros ámbitos (nacional e internacional). Esto con el propósito de volver a incidir en las reglas de desigualdad que operan en lo local como el ámbito en cual, las lideresas se desenvuelven cotidianamente. De ahí que sea importante estudiar las prácticas políticas que despliegan las mujeres en distintos escenarios a la vez (local, regional, nacional, y si se quiere internacional). En este sentido, la investigación elige seguir las prácticas políticas de lideresas indígenas que sostienen procesos organizativos locales, regionales y

nacionales e inciden en el ámbito internacional, sin querer decir que todo esto sea un proceso lineal.

Alrededor de la pregunta central sobre ¿cómo distintas situaciones de inequidad social inciden en la configuración de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano a partir de la década de 1990? surgen otros interrogantes: ¿cuál es la situación específica en la que se desenvuelven las mujeres Nasas y Pastos? ¿Quiénes son las mujeres que participan en los procesos organizativos? ¿Qué les motiva a participar? ¿Cómo las mujeres Nasas y Pastos se insertan en procesos organizativos locales, regionales y/o nacionales? ¿Cómo se configuran los ámbitos, espacios y modalidades de acción colectiva de las mujeres dentro de sus respectivas organizaciones indígenas? ¿Cuáles son los procesos que permiten (o impiden) a las mujeres definir una situación susceptible de una acción común? ¿Cuáles son los procesos y relaciones a través de los cuales las mujeres se implican en procesos organizativos? Inicialmente estas preguntas nos llevan a analizar el contexto de desigualdades en el que se desenvuelve la población indígena en Colombia, haciendo énfasis particular en las condiciones de vida de las mujeres en el sur occidente colombiano. Luego, a partir de los relatos de vida de algunas lideresas, esta investigación rescata la centralidad sus procesos subjetivos en la activación de las prácticas políticas. A la vez e identifica y, analiza cómo diversos condicionamientos relacionados con dimensiones de género, lo étnico racial, la clase, la edad y la localidad inciden en sus procesos de liderazgo.

Uno de los puntos de partida de esta investigación es considerar que tanto las dimensiones agénciales como las condiciones estructurales son procesos dinámicos influenciados por los contextos en los cuales tienen lugar, de tal modo que no podrían ser analizados a partir una captura estática de la realidad, sino desde el análisis de las relaciones e interacciones situadas de los actores sociales. En consecuencia, resulta limitado abordar estos procesos sin una dimensión temporal y espacial que indague en la tensión permanente entre estructura y agencia. Pues es en esta tensión donde emergen las experiencias de producción subjetiva que se visibilizan desde determinadas construcciones discursivas y formas de prácticas políticas. En suma, la investigación da cuenta de las diferentes expresiones y modalidades de las prácticas políticas de las mujeres, Nasas y Pastos, capturadas en las complejas interacciones de las lideresas en distintos niveles organizativos y escenarios.

1.2. Mujeres indígenas, desigualdades sociales y prácticas políticas: estado del arte, marco analítico y propuesta metodológica

La particularidad de esta investigación centrada en analizar las formas de acción política que despliegan las mujeres de dos etnias del sur occidente colombiano ante situaciones de exclusión, subordinación, discriminación y marginalidad económica, es su posicionamiento desde un eje analítico que articula la relación entre desigualdad y política. Es decir que se hace énfasis simultáneo en las estructuras sociales y económicas, así como en el despliegue de prácticas políticas (organizativas, contenciosas, de identificación y de resistencia). En este sentido, se conecta teóricamente con dos campos analíticos: el campo de la sociología de las desigualdades sociales y el campo de los estudios sobre acción colectiva y movimientos sociales. Por lo que también se alimenta y dialoga con dos corpus amplios de literatura relacionados, por un lado, con las situaciones de inequidad social que condicionan la vida de las mujeres indígenas en América Latina y, por otro lado, con la emergencia de distintos frentes de lucha política.

En América Latina existe dos campos enormes de literatura en los cuales esta tesis se inserta para iluminar un aspecto específico: cómo inciden las condiciones de inequidad social en la configuración de las prácticas políticas de las mujeres adscritas a dos etnias del sur occidente de Colombia. Para esto, en este acápite se sitúa la literatura sobre cómo y en qué condiciones hacen política las mujeres indígenas en América Latina. Con este propósito, se expone una revisión de literatura agrupada en dos grandes corpus: uno centrado en los estudios sobre las desigualdades sociales en América Latina, que privilegia dimensiones como la clase, el género y la etnicidad, y otro que enfatiza en las dinámicas políticas de mujeres indígenas que van desde resistencias hasta la incidencia en distintos escenarios, pasando por procesos organizativos locales, regionales y nacionales. En ambos casos, lo que me interesa estudiar es la relación entre género, etnicidad y política.

El primer corpus de literatura parte de lo general, en términos del diálogo que mantienen con las grandes teorías de la sociología de las desigualdades sociales, a lo particular en la medida que buscan entender las desigualdades que atraviesan la vida de las mujeres indígenas. En este sentido, primero hago mención a los estudios que analizan la producción y reproducción de las desigualdades sociales en América Latina y que le apuestan a una perspectiva multidimensional, relacional y procesual. A partir de estos trabajos comprendemos que las desigualdades sociales son producto de complejos procesos históricos de apropiación, expropiación, explotación, exclusión y acaparamiento de oportunidades. Y que la

cristalización de estos procesos articula distintas categorías de desigualdad relacionadas con la clase, el género y la adscripción étnico-racial, entre otras. Algunos trabajos distinguen tipos de desigualdad, otros se centran en los mecanismos de producción y reproducción de las desigualdades, y otros, sin descartar la interacción que se existe entre las distintas categorías de desigualdad, centran su atención de forma particular en el análisis de cada categoría.

En seguida, dentro de este primer corpus, se hace referencia a aquellos estudios que se van enfocando más hacia desigualdades que afectan la vida de las mujeres y de paso a las mujeres indígenas. Algunos de estos trabajos centran su atención en el análisis de las condiciones de vida y de las bases materiales involucradas en las situaciones de inequidad que viven las mujeres rurales e indígenas en América Latina. Este primer continente cierra haciendo alusión a la nueva ola de estudios sobre las desigualdades, caracterizada por proporcionar una nueva estrategia analítica que se centra en los cruces e interdependencias de distintos ejes de desigualdad.

El segundo corpus de literatura es tal vez el más importante, sin descartar que emana del primero. Esta literatura se concentra en rescatar a las mujeres indígenas como actoras políticas. Aquí, se agrupan los estudios sobre las diversas acciones políticas que despliegan las mujeres indígenas en América Latina ante situaciones de inequidad social. Este acápite parte haciendo referencia a aquellos trabajos que indagan en las acciones de resistencia histórica y en seguida se dirige hacia la literatura que se centran en estudiar los liderazgos de las mujeres indígenas, su participación político-partidaria, los feminismos indígenas y demás procesos organizativos forjados por las mujeres indígenas en distintos escenarios.

1.2.1. Desigualdades sociales en América Latina: clase, género y etnicidad como ejes analíticos

América Latina históricamente se ha caracterizado como la región más desigual del mundo, aspecto que la convierte en el centro de intensos debates (Reygadas 2008; S. Costa 2015; Pérez Sáinz 2014; Kessler 2014). La vasta literatura al respecto discute principalmente la desigualdad del ingreso y su relación con los procesos de integración y desintegración de los mercados, el impacto sobre el crecimiento económico a largo plazo, las políticas públicas, y la orientación de políticas de las instituciones que promuevan la igualdad. Así mismo, con la irrupción de la noción de Desarrollo Humano, los debates sobre la desigualdad centran su atención en comprender la dinámica del desarrollo económico y social (Bértola y Ocampo 2010). En este sentido, existen investigaciones que analizan la incidencia entre las distintas variables de desigualdad (salud, educación y vivienda), así como algunos estudios que

cuestionan los análisis descriptivos y, con ello, la necesidad de adoptar un análisis multidimensional, relacional e histórico (Kessler 2014)¹. Particularmente la literatura estructuralista coincidió en rescatar la importancia de los aspectos económicos de la desigualdad pero, también, los factores sociales, políticos y culturales desde los cuales las luchas de clases y las relaciones entre los países centrales y periféricos son componentes explicativos del desarrollo latinoamericano (Bértola y Ocampo 2010; Reygadas 2008).

De la heterogeneidad de estudios existentes y que analizan las situaciones de desigualdad en América Latina resalto algunos. Entre ellos: la desigualdad de excedente de Juan Pablo Pérez Sáinz (2014), las redes de la desigualdad de Luis Reygadas (2008), y las desigualdades interdependientes y entrelazadas de Sergio Costa (2015). Particularmente y sin negar la existencia de otras dimensiones de desigualdad en América Latina, Juan Pablo Pérez Sáinz plantea que la desigualdad que realmente la caracteriza como la región más desigual del mundo es la del ingreso, pero centra su explicación en las causas estructurales. Las mismas que se encuentran en los mercados básicos. Se trata, en palabras de este autor, de una desigualdad de poder en los mercados básicos para posibilitar la generación y apropiación de excedente ya sea por la vía de las condiciones de explotación y/o el acaparamiento de oportunidades de acumulación (Pérez Sáinz 2014). En los mercados confluyen distintas dinámicas de poder que se dan entre individuos como sujetos sociales, clases sociales y pares categóricos (género, etnicidad/raza, edad, nacionalidad y territorialidad) configurando, de distinta manera, las condiciones de generación y apropiación del excedente.

Para Juan Pablo Pérez Sáinz, los pares categóricos tienen como punto de partida múltiples orígenes (biológicos, culturales, fenotípicos o de lugar) y resultan del tipo de construcción social que se hace a partir de la diferencia. En América Latina, este procesamiento de la diferencia se da sobre una significación ya existente y el contenido de este proceso alimenta al proceso de homogenización ciudadana, el cual, a su vez, hace uso de estrategias de inferiorización, asimilación y reconocimiento (Pérez Sáinz 2014, 94-95). De este modo, las desigualdades generadas a partir de los procesamientos de las diferencias acaban incidiendo en los mercados básicos y reforzando las dinámicas de clase.

¹ El autor argumenta que los distintos tipos de desigualdad relacionados con la educación, salud y vivienda operan bajo una dinámica propia y en ocasiones mantienen una autonomía relativa. Es decir que no todas las variables de desigualdad evolucionan de igual modo. Si bien hay movimientos de mayor igualdad en relación al ingreso, hay perdurabilidad y reforzamiento en las otras, contribuyendo a la reproducción intergeneracional de las desigualdades. Desde esta perspectiva, en cada variable de desigualdad analizada (educación, salud y vivienda) se demarcan núcleos profundos de exclusión estructural.

Por su parte, la propuesta analítica de Luis Reygadas nos invita a entender la desigualdad desde una complejidad específica, aquella que no solo incluye múltiples tipos de desigualdades, niveles y dimensiones de la vida social, sino un funcionamiento a través de redes materiales y simbólicas que separan, clasifican y ordenan jerárquicamente produciendo distribuciones asimétricas en determinados momentos históricos. Vale aclarar que las redes, en esta propuesta, son de diverso tipo, dependiendo de los bienes que involucran (prestigio, dinero, poder político, estimación etc.) y de los factores en torno a los cuales se establece la desigualdad (méritos, clase social, lo étnico racial, el género y la edad). En este sentido, el análisis de las redes de la desigualdad pasa por entender cuatro aspectos: las estructuras económicas que generan apropiaciones diferenciales de la riqueza; las estructuras políticas que producen disparidades de poder; las estructuras sociales que marcan diferencias de estatus y prestigio, y las estructuras culturales que legitiman la desigualdad (Reygadas 2008, 103).

Teniendo presente la noción de desigualdad como la distancia entre las posiciones de individuos y grupos en la jerarquía de acceso a bienes socialmente relevantes (ingresos, riqueza, etc.) y a recursos de poder (derechos, participación política, cargos políticos, etc.), Sergio Costa plantea que estas posiciones no son independientes de los contextos de entramados globales y de las asimetrías de poder. Este argumento sustenta la noción de desigualdades interdependientes que comprenden de manera relacional y dinámica las interdependencias multidimensionales (económica, política, cultural y ecológica) de estructuras de desigualdad existentes entre diferentes regiones del mundo y, las interdependencias entre distintos ejes de desigualdad como las adscripciones de raza, género y otras, con clase (S. Costa 2015)

A partir de estos planteamientos, Sergio Costa, reconstruye los vínculos existentes entre las desigualdades sociales, las interdependencias globales y las interdependencias entre distintas categorizaciones sociales (raza, clase, género, etnia etc.), tomando como caso a los regímenes de desigualdad que han operado sobre la población afrodescendiente en América Latina. Con esto, el autor propone una noción de desigualdades entrelazadas, definidas como el producto de las interdependencias de desigualdad que existen entre regiones y las que existen entre diversas categorizaciones sociales. Consecuentemente, la noción de régimen de desigualdad constituye una unidad analítica relacional que permite captar los vínculos entre estas interdependencias a partir del análisis de los siguientes aspectos: una lógica de estratificación/redistribución definida como estática (castas), dinámica (clases) o combinada (clase con raza, etnia y género), los discursos políticos científicos y populares desde los

cuales, individuos y grupos interpretan y construyen sus propias posiciones y las de otros, las estructuras legales e institucionales, las políticas públicas y los modelos de convivencia cotidiana que contemplan formas de segregación o integración (S. Costa 2015, 8).

En su conjunto, las nociones de desigualdad de excedente, regímenes de desigualdad, y de redes de desigualdad ayudan a ubicar una serie de contornos institucionales e históricos que se van alternando como órdenes sociales, disputados pero hegemónicos. Estas nociones aportan de forma importante a los estudios sobre las desigualdades en la región, pues son susceptibles de incorporar variaciones nacionales entre países, así como variaciones por dimensiones específicas de poder y desigualdad. Estos estudios nos ayudan a identificar de qué estamos hablando cuando hablamos de situaciones de desigualdad social en América Latina.

En suma, estos trabajos dejan sentadas las bases para entender la estructura social como un producto de los procesos sociales y explican las desigualdades sociales como el resultado de múltiples mecanismos de diferenciación y relacionamiento entre grupos sociales. Junto a otros estudios existentes, estos trabajos permiten pensar las condiciones de desigualdad de forma dinámica y la incorporación de múltiples dimensiones explicativas (clase, raza, etnicidad, género, sexualidad), así como, las narrativas simbólico-culturales que contribuyen a mantener y legitimar las situaciones de desigualdad (Lamas 1996; Reygadas 2015; Bourdieu 2000).

De forma particular, existe una densa literatura que se ha especializado de forma separada en cada categoría de desigualdad y que brinda insumos importantes para el análisis de las prácticas políticas de las mujeres indígenas. Esta literatura explica la dinámica de las desigualdades al interior de las categorías. Así mismo, brindan herramientas que permiten entender cómo los procesos de subjetivación política de los actores se configuran a partir de distintas categorías de desigualdad, lo que incide en la configuración de sus demandas y agendas políticas. A la vez, estos trabajos permiten analizar la dirección que toman los procesos organizativos de las mujeres indígenas y las estrategias de agencia que despliegan. En este sentido, en lo que resta de este ítem, se rescata los aportes que hacen los análisis centrados en la clase, el género y la etnicidad.

Primero, los estudios sobre la estratificación y las clases analizan el conjunto de espacios sociales ocupados por los individuos en la estructura social y brindan herramientas para reflexionar sobre los grupos sociales y las relaciones existentes entre estos (Wright 1992, 2010). Se trata de estudios que incorporan el análisis de mecanismos de producción y reproducción de las desigualdades como la explotación, la exclusión, la distanciamiento, la

jerarquización, entre otros. Al respecto, en la presente investigación se ha encontrado que la mayoría de estos mecanismos no solo operan en el nivel macrosocial sino también en el nivel de las interacciones micro sociales. En este sentido, los mecanismos no están únicamente asociados al mercado laboral o a la posición en la estructura productiva, sino que están presentes en todas las relaciones de los diversos grupos sociales y en torno a divisiones sexuales, étnicas, religiosas, intergeneracionales o regionales. Dependen de una estructura objetiva asociada a una desigual distribución de capitales y recursos, pero también de una estructura subjetiva inscrita en el lenguaje y en el habitus (Bourdieu 2014).

No se queda atrás la literatura centrada en la estratificación y los procesos de movilidad social. Estos trabajos brindan herramientas para entender no solo las retribuciones materiales en términos de remuneraciones, sino la estructura ocupacional en la que se desenvuelven los individuos y los condicionamientos entre jerarquías ocupacionales (Kerbo 2011; Goldthorpe 1992, 2012). Así mismo, permiten analizar los distintos patrones y niveles de movilidad social (Torche 2005; Solís 2005; Nina y Grillo 2000). Al respecto el capítulo 3 de esta investigación si bien no profundiza en estos temas, da cuenta de una estrecha relación existente entre los procesos de movilidad social y la producción de distancias, jerarquías intra grupales y condicionamientos a la acción política de las lideresas dentro de las organizaciones indígenas. Por ejemplo, por un lado, los hallazgos empíricos dan cuenta de cómo los procesos de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos están relacionados con distintos patrones de movilidad social asociados a la disponibilidad de capitales y a cohortes generacionales. Y, por otro lado, analiza cómo la movilidad social a través de la educación, de algunas lideresas, les permite trabajos remunerados dentro de las organizaciones indígenas, pero esto a la vez condiciona su capacidad de agencia a favor de las demandas de las mujeres.

Segundo, los estudios que adoptan la perspectiva de género y que se posicionan desde distintas disciplinas (economía, la historia, la filosofía, la sociología, la antropología y el psicoanálisis) plantean un análisis de las situaciones de desigualdad que tiene presente las condiciones iniciales de hombres y mujeres en cuanto a sus procesos de socialización, acumulación histórica de poder, la división sexual del trabajo y la existencia de patrones (mecanismos) socioculturales de segregación, discriminación y exclusión social y política (Benería y Roldán 1987; Benería 2005; De Barbieri 1998; Lamas 1996). Estos estudios están en diálogo con el cuestionamiento que hace el movimiento de mujeres, en la década de los setenta y ochenta frente a las desigualdades económicas y sociales que enfrentan las mujeres. En efecto, es el movimiento de mujeres en su lucha por la ciudadanía quién confronta la

disimilitud entre desigualdad y diferencia, reconfigurando las fronteras materiales y simbólicas entre lo público y lo privado (Jelin 1996; Molyneux 2003; Maier 2006).

Particularmente, esta literatura nos permite entender la opresión histórica de las mujeres y la invisibilización tanto de las actividades en las que han sido involucradas, sus situaciones de inequidad social enmarcadas como si fueran problemas individuales e íntimos, así como las luchas cotidianas y formas de transgresión sexual. En este sentido, si bien las sociedades configuran históricamente grupos jerarquizados y asimétricos en cuanto a los recursos y a la posición social, también el género constituye una forma de estratificación que produce y reproduce la configuración de grupos marginados a través de mecanismos de explotación, segregación, control y despojo (Dalla Costa 1971; Federici 2004). Al respecto, el estudio de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos del sur occidente colombiano, reitera la opresión de las mujeres, pero también explica qué hace que esta opresión no ocurra de la misma manera. Se trata de mujeres líderes, de edades diferentes, adscritas a dos grupos étnicos distintos, profesionales, amas de casa, empleadas domésticas, artesanas, médicas ancestrales, mujeres urbanas y rurales. La observación etnográfica de las prácticas políticas de estas mujeres en distintos niveles organizativos y escenarios da cuenta de cómo se configuran las relaciones de género y su cristalización en situaciones específicas de exclusión, subordinación y marginalidad.

Tercero, esta tesis discute con los estudios centrados en la etnicidad provenientes de la antropología, la sociología y los estudios culturales. Se inscribe en los debates que conciben a las adscripciones étnico-raciales como construcciones sociales producto de imaginarios, verdades y discursos científicos, religiosos y políticos anclados históricamente a circunstancias económicas y sociales que atribuyen criterios de clasificación y jerarquización social (Quijano 2000; Góngora Mera; Vera Santos; S. Costa 2019). Desde esta perspectiva, la etnicidad es una categoría social que se usa para sustituir la noción de raza, aunque en su forma práctica se superpongan y se mantengan los significados. Es decir, la sustitución de raza por etnia no elimina los discursos y prácticas de inferioridad y subordinación de los grupos étnicos (Stolcke 2000; Wade 2000; Lamus Canavate 2012).

Finalmente, si bien existen distintas interpretaciones de la etnicidad desde varios enfoques destaco aquí los estudios que se han realizado a partir de dos tendencias analíticas. Por un lado, aquellos que se centran en analizar a la etnicidad como un conjunto de prácticas culturales y perspectivas socialmente construidas e históricamente localizadas que distinguen a los grupos sociales (Hall 1996; Restrepo 2004; Stavenhagen 2001). Por otro lado, los

estudios que conciben a la etnicidad como una categoría analítica en el estudio de los procesos de subjetivación política de grupos subalternos que se identifican como étnicos para subvertir las relaciones de dominación y explotación (Albó, s. f.; Gros 2000; Büschges 2007). Los grupos sociales estratégicamente articulan sus demandas a través de la cultura, resignifican connotaciones esencialistas y ontológicas para reclamar derechos y reivindicaciones con relativa legitimidad (Kloosterman 1997; Chaves y Zambrano 2009; Rappaport 2000; Zambrano 2007). De este modo, las identidades étnicas son construcciones sociales que se reconfiguran a partir de relaciones específicas de poder ancladas a contextos y experiencias históricas (Archila 2010; Laurent 2005; Gros 1993).

Cabe resaltar que varios de estos estudios muestran cierta tendencia hacia la uniformidad de la cuestión étnica, aspecto que relega a un segundo orden las condiciones de desigualdad y demandas de las mujeres indígenas. Específicamente en Colombia, varios de los estudios provenientes de la antropología hasta finales de 1990 estuvieron centrados en los asuntos del parentesco y los rituales en las comunidades indígenas. Algunos exploraban la situación de las mujeres, pero sin cuestionar las jerarquías e inequidades, pues su objetivo era entender la diversidad de la organización social. Esta investigación, en cambio, retoma la cuestión étnico racial en su diversidad interna y en interrelación con las categorías de género y clase. De este modo visibiliza las relaciones de poder, tensiones y negociaciones que se generan al interior de la categoría etnia. Por un lado, toma distancia de criterios esencialistas y ontológicos relacionados con la adscripción étnico racial, para dar cuenta de cómo se reproducen las condiciones de inequidad social que afectan a las mujeres dentro de las dinámicas comunitarias. A la vez, da cuenta de cómo estos mismos criterios son resignificados e invocados por las mujeres en sus procesos organizativos, construcciones discursivas y agendas políticas. En este sentido, no es tanto que las mujeres indígenas hayan preferido agendas étnicas en vez de agendas centradas en reivindicaciones de género. Pues detrás de esto hay disputas, tensiones permanentes y negociaciones que se dan a la luz de relaciones de poder específicas, las mismas que inciden en la dirección que toman las demandas de las mujeres y en las formas que adoptan sus prácticas políticas.

1.2.2. Desigualdades y mujeres indígenas

La emergencia de los estudios centrados específicamente en las desigualdades que enfrentan las mujeres indígenas en la región andina ocurre más o menos a finales del siglo XX con la realización de la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer en 1975 y los primeros

encuentros que se dan entre la antropología y el feminismo.² Actualmente, hay una variedad de estudios que aunque no comparten una misma perspectiva de análisis, rescatan el carácter multidimensional, relacional e histórico de las situaciones de desigualdad que viven las mujeres indígenas. Por ejemplo, los análisis provenientes de la economía, a partir de mediciones concretas y relaciones causales han procurado identificar las brechas de género y étnico raciales, y han explicado cómo estas dos dimensiones de desigualdad se encuentran relacionadas y afectan la vida de las mujeres indígenas en América Latina (Thorp y Paredes 2011; Valenzuela y Rangel 2004; Stewart 2008).

Así mismo, distintos estudios provenientes de la economía feminista y la sociología se caracterizan por estudiar la relación entre distintas variables como: grupo étnico, edad, ubicación geográfica, educación, acceso a salud. Así como el acceso de las mujeres a los derechos de propiedad e inclusión en la posesión de bienes económicos (Deere y León 2000, 2002; Zúñiga 2004; CEPAL 2016; 2007; León 1987). Estos estudios son importantes para nuestra investigación porque proporcionan una imagen sobre las condiciones de vida de las mujeres indígenas en América Latina en términos de acceso a bienes socialmente valorados y acumulación de desventajas. Además, dejan clara la relación que existe entre la propiedad de bienes y la capacidad de negociación de las mujeres rurales en los ámbitos doméstico y comunitario.

Otro grupo de estudios, provenientes de la antropología feminista, la sociología y la geografía desde distintas líneas analíticas se enfocan en la relación entre mujeres indígenas y el desarrollo. Varios de estos estudios se centran su atención en el impacto del desarrollo capitalista en las relaciones de género (Álvarez 2012; Escobar 1998; Donato et al. 2007; Prieto 2015; Benería y Sen 1981; León 1980). Estos trabajos dan cuenta de cómo el desarrollo logra modernizar el sistema patriarcal y refuerza la subordinación de las mujeres rurales e indígenas. A la vez, proporcionan herramientas analíticas para entender cómo se erigió gran parte de la política estatal. Es decir, cómo la transición de la economía doméstica a las estrategias de desarrollo rural, durante la década de los setenta, suscita nuevas formas de gobernabilidad de las mujeres indígenas. En este sentido, algunos estudios analizan cómo distintas instituciones de desarrollo y funcionarios/as de diversas instituciones capitalizan las necesidades y problemáticas de las mujeres naturalizando representaciones que refuerzan las desigualdades de género, étnicas y de clase (Martínez Novo 2006). Muchos de estos estudios

² En Colombia, la antropología empieza a discutir los problemas de género a finales del siglo XX, lo que coincide con la realización de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing 1995.

demuestran que el desarrollo no solo invisibiliza la contribución de las mujeres rurales a la economía, sino que deteriora su estatus social, agrava sus condiciones de vida e incrementa sus cargas de trabajo.

Entre otros aspectos, esta literatura proporciona varios elementos para discutir algunos aspectos importantes, por ejemplo, cómo las políticas neoliberales y el avance del extractivismo afectan las economías de subsistencia de las familias indígenas que poseen tierra de forma conjunta y cómo esto acentúa la vulnerabilidad de las mujeres. Pero, además, cómo la lucha colectiva por la tierra, más allá si se redistribuye equitativamente dentro de la categoría étnica, se constituye en un referente simbólico histórico de afinidad entre mujeres indígenas, les impulsa a salir de enclaustramiento en las casas, propicia encuentros entre ellas, así como su participación en procesos de formación política. Por otro lado, en esta investigación también salen a relucir esos mecanismos mediante los cuales las instituciones de desarrollo y del estado en general naturalizan representaciones que refuerzan las situaciones de inequidad social que viven las mujeres indígenas. Pero también, coloca de manifiesto las estrategias mediante las cuales, ellas capitalizan a su favor dichas representaciones.

1.2.3. La nueva ola de estudios de las desigualdades: cruces e interdependencias

Si bien en América Latina el debate sobre la interseccionalidad llega solo hasta la década de los ochenta, esto no ha impedido el desarrollo de estudios posicionados desde los marcos interseccionales (Viveros Vigoya 2009; Jelin 2014; Radcliffe 2014; Wade 2008; De la Cadena 1992; Stolcke 2000; S. Costa 2015). El enfoque interseccional de las desigualdades proporciona una estrategia analítica que facilita un nuevo ángulo de visión, pues tiende a centrarse en los modos en que grupos sociales experimentan y reaccionan frente a un entramado complejo de relaciones de poder. En este sentido, este enfoque, por un lado ayuda a entender cómo opera empíricamente la simultaneidad de las diferentes clasificaciones sociales (género, raza, etnicidad, clase social) en múltiples niveles de la vida de las personas, insertas, a su vez, en contextos sociales y temporales específicos (Roth 2013; Collins 1990; Crenshaw 1991). Y por otro lado, cómo las complejas configuraciones de las desigualdades sociales inciden en el modo en que los sujetos (identidades interseccionales) cuestionan y resisten las lógicas de las desigualdades sociales (Yuval Davis 2006)

En suma, la clave analítica, en esta línea de estudios tiene que ver con el análisis de la construcción mutua de las desigualdades y cómo éstas se articulan para dar lugar a entramados y configuraciones complejas en distintos momentos y escenarios. Desde esta

perspectiva, diversos estudios centran su atención en cómo las mujeres indígenas experimentan el proceso de colonización y sufren sus efectos en la poscolonialidad (Mendoza 2010; Lugones 2012, 2008). De forma específica, plantean que en el proceso de colonización (o el régimen de desigualdad colonial si se quiere), las mujeres indígenas no solo son racializadas, sino que al mismo tiempo son reinventadas como mujeres indígenas de acuerdo con códigos y principios de clasificación y estratificación que se instalan en todas las relaciones sociales. Asimismo, y en diálogo con estos hallazgos, tenemos a aquellos estudios que explican cómo el racismo y el sexismo crean sistemas entrelazados de dominación que se sostienen mutuamente (Wade 2008). De este modo, la idea de raza no solo legitima las desigualdades sociales sino, también, explica los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio sexual a las que están sometidas las personas en función de su pertenencia étnico-racial (Viveros Vigoya 2009).

1.2.4. Prácticas políticas: género y etnicidad en clave agencial

En este acápite destacamos los estudios referentes a las acciones políticas de las mujeres pertenecientes a diferentes etnias en América Latina en particular en países con diversidad cultural. Privilegiamos aquellos trabajos que visibilizan a los actores sociales involucrados como actores políticos. Para ello en una primera sección haremos referencia a la diversidad y heterogeneidad de estudios sobre las acciones de resistencia de las mujeres indígenas. En una segunda sección, nos referiremos a los estudios sobre los feminismos indígenas y/o feminismos comunitarios y, cerraremos el acápite con la presentación de los estudios referentes a los liderazgos y procesos organizativos de las mujeres indígenas.

1.2.4.1. La resistencia de las mujeres indígenas

En América Latina, existe una diversidad de estudios desde los cuales se ha abordado la desigualdad de género en relación con los patriarcados, el establecimiento de estructuras de dominación, invisibilización y marginación del rol de las mujeres indígenas, así como también sus acciones de resistencia (Hernández Castillo 2008; Segato 2011; Radcliffe 2015). Un primer grupo de estudios corresponde a las investigaciones provenientes de la historia, la antropología y los estudios poscoloniales. Algunos de estos trabajos coinciden en plantear que la marginación y la pérdida del existente poder político de las mujeres indígenas en las comunidades tradicionales es, en gran parte, resultado de las imposiciones de la colonización moderna, particularmente desde la intervención de los gobiernos. En gran parte, estos estudios son la base para entender como el régimen de desigualdad colonial agrava las jerarquías y

relaciones de género preexistentes, pues opera a partir de relaciones e interacciones basadas en estructuras masculinas, ya sea inventadas o reinventadas. Esto en detrimento y privatización de los espacios políticos de las mujeres indígenas y de su representación en torno al rol reproductivo y del cuidado. Específicamente, la privatización del espacio doméstico implicó el encapsulamiento de las mujeres a un ámbito construido como privado y con ello el desmoronamiento de los vínculos de reciprocidad y alianzas entre mujeres (Segato 2011).

Estos trabajos también analizan los vínculos entre las relaciones de género al interior de la categoría étnica y las relaciones de los grupos étnicos con el Estado. En su mayoría, estos estudios sitúan a las mujeres indígenas como agentes políticos activadores de acciones de resistencia y cambio. En suma, las mujeres indígenas desde una posición de sujetos parcialmente estatales inciden en distintos escenarios y son actoras estratégicas en las relaciones entre los Estados y las poblaciones indígenas (Segato 2010; O'Connor 2007; Prieto 2015; Radcliffe 2014).

En general estos estudios denotan la existencia de conflictos permanentes entre un sistema de género o patriarcado alternativo (O'Connor 2007) pre existente en las comunidades indígenas, y las interpretaciones de género que hace el Estado. Son trabajos importantes porque brindan herramientas para entender cómo los sistemas de género se articulan con los sistemas étnico-raciales, permean los espacios micro sociales, refuerzan el poder de los hombres en la esfera económica y política y marginan el rol político de las mujeres y de sus espacios. Luego, simbólicamente las mujeres indígenas son “posicionadas como reproductoras biológicas y sociales de las poblaciones étnicas” (Radcliffe 2008, 130) y, su participación al interior de las comunidades como fuera de ellas queda limitada y moldeada por su género y sexualidad. No obstante, a pesar de estas asignaciones de género y sexualidad, estos trabajos también nos muestran a las mujeres indígenas en clave agencial. Evidencian cómo ellas han estado activamente involucradas en los movimientos indígenas en contra de las jerarquías y exclusiones raciales, y cómo estratégicamente han mediado con el Estado, manteniendo a la vez una lucha continua desde una perspectiva étnica y de género (Radcliffe 2008; O'Connor 2007; Prieto 2015).

En este mismo sentido, en Colombia y específicamente desde 1990, los debates provenientes de la sociología muestran a las mujeres como agentes de cambio y no únicamente como víctimas de la opresión y discriminación (Defosse, Fassin y Viveros 1992; Viveros Vigoya 2017). Aunque antes de la década de los noventa eran pocos los estudios históricos que hacían

referencia exclusiva a la participación de las mujeres indígenas en distintos procesos organizativos, posiblemente éstas estén representadas en la categoría de campesinas o mujeres rurales³. Si bien, la participación de las mujeres campesina e indígenas en estas luchas políticas históricas no tiene el mismo carácter político que la lucha de los hombres, en varios estudios se visibilizan como actores estratégicos en la marchas, manifestaciones, insurrecciones, rebeliones obreras y movimientos guerrilleros⁴ (Castillo Cárdenas 1971; González Arana y Guerrero 2013; Vásquez 2000).

No se quedan atrás los estudios provenientes de la sociología y la economía, que aludiendo a las mujeres rurales, analizan la tradicional relación entre género y desarrollo. Muchos de estos trabajos provienen de las académicas feministas de la década de los setenta y ochenta en América Latina. Estos trabajos, en el caso de Colombia, dan cuenta de una lucha articulada entre académicas y mujeres rurales en torno a proporcionar la base sobre la cual se erigió la Política Nacional de la Mujer Campesina en 1984 (León 1980; Benería y Roldán 1987; Escobar 1998). En estos estudios se reconoce que las mujeres rurales y pobres en el marco de sus preocupaciones por la supervivencia diaria, negocian el poder, construyen agendas colectivas y se organizan para cuestionar el orden social que las oprime. La focalización en las bases materiales de las desigualdades de género que nos presentan estos estudios deja claro que el acceso a la tierra es considerado como un elemento fundamental para mejorar sus condiciones de vida, aunque no suficiente para superar la subordinación.

1.2.4.2. Los feminismos indígenas y/o feminismos comunitarios

Este grupo de estudios reúne debates sobre los encuentros y desencuentros entre las mujeres indígenas y los feminismos, y se centran en los posicionamientos de los feminismos indígenas, feminismos comunitarios o feminismos del Abya Yala (Espinosa 2009; Curiel 2014; Gargallo 2013; Hernández Castillo 2008; Lugones 2008). Los feminismos indígenas y comunitarios son espacios políticos de lucha de mujeres indígenas con planteamientos críticos frente a las configuraciones y complicidades existentes entre lo comunitario y lo colonial capitalista. Las investigaciones sobre los planteamientos de estos feminismos están en diálogo con los feminismos de color, feminismos de frontera y feminismos poscoloniales (Collins

³ Cabe aclarar que la categoría mujeres rurales o mujeres campesinas no constituye un grupo homogéneo, por lo que es indispensable examinar la diversidad de sus experiencias considerando la posición social que ocupan en las estructuras familiares y comunitarias, su pertenencia étnica, la ocupación, su nivel de estudios, sus situaciones de discapacidad, la distribución del trabajo entre los sexos, el control de los recursos y la participación en la toma de decisiones.

⁴ El Manifiesto de catorce mil mujeres lamistas del 18 de mayo de 1927 que circuló en las regiones de Tolima, Huila y Cauca, es la expresión de un movimiento de mujeres indígenas a comienzos del siglo XX organizadas en el marco de la lucha campesina liderada por Manuel Quintín Lame.

2000; G. Anzaldúa 2004; Mohanty 2003). Se trata de distintas expresiones de feminismo indígena que visibilizan las condiciones de desigualdad social que enfrentan las mujeres indígenas y las configuraciones complejas que resultan del cruce de condicionamientos de género, raza, edad, clase social y/u orientación sexual. A la vez se posicionan de forma crítica frente al feminismo eurocéntrico, blanco y de clase media.

Desde la diversidad de estudios provenientes de la antropología feminista, que rebasan la academia mexicana⁵ conocemos que las mujeres indígenas irrumpen con mayor visibilidad a inicios del siglo XX con una diversidad de demandas y estrategias de lucha en diferentes frentes, lo que da pie a hablar del surgimiento de un nuevo feminismo que marca diferencias sustanciales relacionadas con la clase, lo étnico-racial y la sexualidad (Bonfil Sánchez, Barrera Bassols y Aguirre Pérez 2008; Hernández Castillo 2001; Sánchez Néstor 2005; Speed, Castillo Hernández y Stephen 2006). Aunque esto no signifique que antes de esta época las mujeres indígenas en México no se hayan organizado para cuestionar las condiciones de desigualdad de género y étnico-racial (Blackwell 2008).

Considerando que esta investigación busca analizar las diferentes formas de acción política de las mujeres en el sur occidente colombiano, es importante tener presente los diferentes frentes de lucha que plantean los feminismos indígenas. Por un lado, las denuncias de opresión económica y racista a sus pueblos de pertenencia y cómo el capitalismo transforma en relaciones desiguales y jerárquicas a aquellos principios comunitarios propios de las economías de subsistencia de los pueblos indígenas. Específicamente las feministas indígenas y comunitarias bolivianas denuncian los mecanismos que el capitalismo usa para colonizar sus vidas y la de sus compañeros hombres y cómo las desigualdades de género se reorganizan como parte de las estrategias capitalistas (Paredes 2008; Segato 2011). Por otro lado, están las denuncias sobre la presencia del sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas. Paralelamente y sin separarse de las luchas de sus pueblos, las mujeres se proponen reinventar y transformar los patrones culturales que refuerzan su opresión y exclusión al interior de sus comunidades y organizaciones indígenas (Cabnal 2010; Hernández Castillo 1994). Así mismo, están las denuncias de las mujeres indígenas frente al etnocentrismo del feminismo hegemónico que presenta una visión homogeneizadora de las mujeres y que no reconoce que la clase y lo étnico racial marcan las identidades de género de mujeres que hacen parte de grupos étnicos y con ello sus diversas luchas políticas y formas de plantear las

⁵ La literatura referente a la emergencia de feminismos indígenas surge básicamente en México a partir de las experiencias de la participación política de mujeres indígenas en el movimiento zapatista en 1994.

alianzas (Hernández 2000; Mohanty 2004; Bidaseca 2011). En este sentido, se habla no solo de un feminismo indígena sino de diversos feminismos que surgen de la pluralidad de contextos en los que las mujeres construyen sus identidades de género. Es decir que se fundamentan epistemológicamente desde lo que Dona Haraway llama como *Situated Knowledge* (Haraway 1988).

De todo este debate sobre los feminismos de la diversidad, rescatamos los planteamientos que hace Aída Hernández para entender la acción colectiva de las mujeres indígenas: por un lado, habría que considerar que la lucha de las mujeres indígenas no puede pensarse sin tener presente sus experiencias en las luchas indígenas y campesinas de las últimas décadas. Y por otro, que no es posible entender las luchas indígenas y campesinas si no se tiene presente las dinámicas locales de las familias indígenas y campesinas. Aida desde sus estudios en México señala que los procesos locales inciden en restar o aumentar el poder de las mujeres al interior de las familias y de sus comunidades. Muchas de estas dinámicas locales si bien no tienen como fin promover una reflexión de género, dan pie a que las mujeres en medio de pensar su marginalidad económica y discriminación racial de la sociedad mestiza reflexionen también sobre las desigualdades que viven en su cotidianidad (Hernández Castillo 2001, 170-176).

Aunque en Colombia, hasta el momento, no se conoce sobre la existencia de organizaciones de mujeres que se autoidentifiquen como feministas indígenas, al menos en el sur occidente colombiano, los planteamientos de estos feminismos indígenas no han sido ignorados en sus procesos organizativos, y más bien, están en dialogo permanente con éstos. Pero además sus procesos organizativos, más allá de los planteamientos y denuncias que hacen o que pueden hacer distintos grupos de mujeres indígenas, parten de situaciones específicas de inequidad social, en donde no están ausentes las desigualdades categoriales, sino que además estas configuran relaciones complejas de poder. A la luz de estos planteamientos provenientes de los feminismos indígenas, esta investigación muestra cómo funcionan en la práctica los distintos frentes de lucha de las mujeres, en qué momento son visibles o se invisibilizan estratégicamente, en tanto pueden sumar una discriminación más a las que ya enfrentan en su cotidianidad. En suma, aunque no se denominen feministas, las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos se enmarcan en las reivindicaciones feministas.

1.2.4.3. Los liderazgos y procesos organizativos de las mujeres indígenas

Este tercer foco de análisis visibiliza y estudia los liderazgos y procesos organizativos contemporáneos de las mujeres indígenas en América Latina. Por un lado, están aquellos que

analizan las diversas experiencias de lucha de las mujeres desde la especificidad de sus contextos y en distintos niveles de incidencia. Por otro lado, están aquellos que se centran en las trayectorias de sus liderazgos. Si bien, el conjunto de formas organizativas de las mujeres indígenas constituye el movimiento de mujeres o feminismos indígenas, los estudios que se centran en indagar en experiencias organizativas específicas develan la existencia de diferencias sustanciales. Estas diferencias tienen que ver con la forma en que las mujeres construyen sus identificaciones políticas, lo que marca diferencias en las estrategias y en las formas que toman sus luchas (Hernández 2011; Espinosa 2009; Valladares 2009).

A partir de un análisis paralelo de los procesos de subjetivación política de las lideresas indígenas y la observación etnográfica de sus prácticas políticas en diferentes niveles de incidencia, esta investigación entra en diálogo con los aportes mencionados. Con la articulación de estos dos aspectos se pretende identificar los conflictos y las negociaciones que se dan en los procesos de identificación colectiva e identificar qué factores inciden en la forma que adquieren los procesos organizativos de las mujeres Nasas y Pastos y, en la capacidad para enmarcar sus demandas. Desde esta perspectiva son valiosos los estudios que se centran en analizar las trayectorias organizativas y de liderazgo de las mujeres indígenas a partir de sus historias de vida (Duarte Bastián 2008; Berrío Palomo 2008; Serrano Riobó 2013; 2014; Santamaría 2016; Mosquera 2015; Bonfil Sánchez; Barrera Bassols y Aguirre Pérez 2008; Radcliffe 2008). Desde diferentes perspectivas, estos trabajos indagan en las subjetividades de las mujeres indígenas y sus procesos organizativos ya sea desde iniciativas institucionales o comunitarias.

En general estos estudios coinciden en dos aspectos con los cuales esta investigación dialoga de forma asertiva y crítica: Por un lado, que las situaciones de marginación, exclusión, apropiación y despojo que viven las mujeres indígenas devienen en sentimientos de injusticia, e inciden en la creación de espacios organizativos propios, ya sea en el marco de la organización indígena o fuera de ésta (Bernal Díaz 2000; Millán Moncayo 2008; Donato et al. 2007). Tal es el caso de la irrupción, en América Latina, de lideresas indígenas en el escenario internacional desde comienzos de los años noventa⁶ (Cabezas González 2012; Gargallo 2013). Por otro lado, que las lideresas indígenas en los distintos escenarios se enuncian estratégicamente desde los discursos de los derechos étnicos y los derechos de las mujeres

⁶ Precisamente el Enlace Continental de Mujeres Indígenas en 1993 se constituye en la oportunidad política para posicionar en las agendas de organismos internacionales la necesidad de combinar la condición de género con la diversidad étnico racial en los mandatos internacionales y políticas públicas.

(Sierra 2009; Méndez Torres 2009; Flores Carlos 2009). Al respecto, en algunos trabajos se planea que el discurso étnico pesa más en aquellas lideresas fuertemente vinculadas a organizaciones indígenas (Flores Carlos 2009). En otros, de forma somera se señala la existencia de disputas y competencias por las someras identidades políticas en los distintos escenarios de incidencia de las mujeres indígenas (Cumes 2009).

Una de las particularidades de los estudios correspondientes a Colombia radica en que abordan las formas de acción política de las mujeres indígenas desde sus experiencias compartidas como víctimas del conflicto armado (Jimeno, Varela y Castillo 2015). Así como las luchas territoriales-ambientales lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas que le hacen frente a la mercantilización de los territorios y la naturaleza (Ulloa 2014, 2016; Rodríguez y Rubiano 2016). Otros en cambio, resaltan los contextos de oportunidad política como facilitadores de los liderazgos y de los procesos organizativos tanto en el nivel local, nacional e internacional (Santamaría 2008; Sabogal Ardila 2014; Serrano Riobó 2013; Santamaría 2016). Particularmente en el trabajo titulado: *Itinerarios escolares y procesos políticos de cuatro lideresas indígenas en Colombia*, se hace referencia a que de forma inconsciente se producen lógicas de exclusión y dominación de unas mujeres indígenas hacia otras que no han logrado acceder a los mismos capitales escolares (Serrano Riobó 2014,175)

En efecto, todos estos estudios coinciden en señalar, por un lado, que un conjunto de mujeres agraviadas por situaciones que consideran como injustas despliegan distintas formas de acción colectiva. Sin embargo, esto no responde a la pregunta de: ¿qué hace que las mujeres indígenas definan estas situaciones como injustas? ¿Por qué en otros contextos estas mismas situaciones no son consideradas como tales? ¿Cuáles son los momentos de identificación como grupo y en torno a qué aspectos enmarcan sus demandas en cada momento? Estos son cuestionamientos que en esta investigación sobre las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos del sur occidente colombiano se resuelven desde la observación etnográfica multilocal de las prácticas políticas que despliegan las lideresas de estos dos grupos étnicos. Esto implica volver a las experiencias de inequidad social vividas en sus familias de origen y comunidades y entender sus reclamos e interacciones entre mujeres y con otros actores tanto del ámbito de la comunidad como externos a esta.

Por otro lado, en estos estudios hay una tendencia a visibilizar las acciones políticas de las mujeres indígenas. De este modo se resalta la participación de las mujeres como autoridades en sus cabildos, su participación en distintos programas sobre asuntos de las mujeres dentro

de las organizaciones indígenas, la creación de tribunales sobre justicia propia, la delegación de las mujeres a espacios de debate nacional e internacional, entre otros. Sin embargo, poco se indaga en la configuración misma de estos procesos, en los conflictos y negociaciones que dan lugar a determinados discursos, alianzas, agendas políticas y a plataformas organizativas.

Es importante visibilizar la participación de las mujeres indígenas en los distintos procesos organizativos y escenarios de incidencia, en gran parte porque las luchas históricas de las mujeres indígenas no han sido registradas y mucho menos valoradas en todo el proceso de resistencia y emergencia del movimiento indígena. No obstante, nos falta indagar en ¿cómo se configuran las relaciones de poder a las cuales se ven enfrentadas las mujeres indígenas en los distintos escenarios en los que están incidiendo? ¿Cuáles son las estrategias de acción que las mujeres usan para lograr su inclusión en estos escenarios? Si son las mismas lideresas las que participan en casi todos los escenarios ¿Qué hace que sus estrategias y discursos sean distintos en cada espacio de incidencia política?

Desde esta perspectiva, a la luz de procesos nacionales (económicos, sociales y políticos) y de su implicancia en las sociedades indígenas en Colombia, esta investigación se adentra en la configuración misma de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos, lo que implica un desentrañamiento de las formas como las mujeres viven, resignifican y lidian con las situaciones de exclusión y discriminación, subordinación y marginación económica. Uno de los puntos de partida de esta investigación es considerar a las experiencias de inequidad social de las mujeres Nasas y Pastos como procesos relacionales y dinámicos inscritos en un campo de fuerzas de poder. En consecuencia, resulta limitado abordar estos procesos sin una dimensión temporal y espacial que indague en la tensión permanente (lo estructural y agencial). Pues es en esta tensión donde emergen experiencias de producción subjetiva que se visibilizan desde determinadas construcciones discursivas y prácticas políticas. En suma, las diferentes expresiones y modalidades de las prácticas políticas se capturan en las interacciones de los actores en distintos niveles organizativos.

No menos importantes son los estudios centrados en la participación de las lideresas indígenas en la política partidaria y en los gobiernos propios (Velásquez 2003; Ranaboldo, Castro y Cliche 2006; Pérez 2018; Bonfil Sánchez, Barrera Bassols y Aguirre Pérez 2008). Desde estos trabajos se conoce que existen mecanismos simbólicos culturales que impiden la entrada de las mujeres a espacios de dominio masculino. Así mismo, en estos estudios colocan de presente los numerosos obstáculos y condicionamientos que enfrentan las lideresas y que están relacionados con el género y la sexualidad. Luego, la asunción de las mujeres indígenas

a cargos comunitarios o de representación política partidaria no necesariamente implica el posicionamiento de sus demandas en las respectivas agendas políticas, pues su llegada a estos espacios suele darse en un entramado de negociaciones masculinas y bajo condiciones de desventaja familiar, económica y de tiempo.

Estas discusiones y debates que presentan estos trabajos son un buen comienzo para indagar a profundidad en el funcionamiento de los condicionamientos simbólico-culturales, y materiales que impiden el acceso de las lideresas a estos espacios de participación política. Así como las libertades y las capacidades (Sen 1995), de las que realmente gozan las mujeres indígenas durante el desempeño en estos cargos. A partir de las experiencias de lideresas que han intentado participar o que participan en estos escenarios, esta investigación da cuenta de ¿cómo se sostienen las lideresas indígenas en estos espacios? ¿Cuáles son las estrategias desplegadas por las mujeres para acceder a estos escenarios? ¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales, las situaciones de inequidad social se reproducen en estos escenarios? En suma, cómo sus procesos de subjetivación política nunca concluidos se enfrentan con una serie de capacidades y actitudes sexual y asimétricamente connotadas.

1.2.5. Desigualdades sociales y prácticas políticas: marco teórico-analítico

El eje teórico analítico articulador de esta tesis es la relación entre las condiciones de desigualdad social y las prácticas políticas. En efecto las condiciones de desigualdad no bastan por sí mismas para generar una acción colectiva, pues es necesario que los grupos perciban estas situaciones como injustas. No obstante, en los casos de estudio de esta investigación vemos que distintas situaciones de inequidad social que enfrentan las mujeres pertenecientes a dos étnicas no son aceptadas de forma pacífica, sino que, al contrario, estas responden desde distintas acciones políticas. Juan Pablo Pérez Sáinz, a partir de estudios de caso, se pregunta hasta qué punto las distintas estrategias de respuesta de los actores que viven situaciones de marginación social les permite superarlas. Entre algunas respuestas, resalta la acción colectiva como la más contundente, dado que interpela de forma directa y radical las causas que generan la marginación social (Pérez Sáinz 2019). En ésta misma línea, y con base a los relatos biográficos y la atención etnográfica cuidadosa de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano, esta investigación se centra en la respuesta de acción colectiva, pero no tanto desde los grandes movimientos y protestas sociales, sino desde aquellas formas de acción política menos visibles, como son las acciones organizativas, contenciosas y de identificación que también expresan distintas relaciones de poder configuradas en distintos niveles y escenarios.

Las respuestas de las mujeres aquí estudiadas frente a situaciones de inequidad social son heterogéneas y combinan varias lógicas de acción y racionalidades que se cruzan constantemente, muchas veces, guiadas por referentes propios de sus trayectorias de vida y en donde los espacios y procesos de socialización primaria adquieren gran importancia. De ahí que esta investigación parte de las experiencias concretas de los actores sociales, en donde las categorías de género, etnicidad, sexualidad, edad y posición económica colocan a los sujetos en situación de decisión y acción complejas e intermedias tanto en el ámbito individual como colectivo. En suma, en ciertos momentos sus lógicas de acción bien pueden ser estratégicas, lo que no supone considerarlas acciones desde una perspectiva utilitaria, sino desde las relaciones de poder concurrentes y cambiantes en sus contextos de desenvolvimiento cotidiano y, desde los recursos (capitales) y espacios con los que cuentan. Desde esta perspectiva y apelando a la teoría de la sociología de la experiencia de François Dubet, para entender las diversas formas que adquieren las acciones políticas de los actores en contextos de desigualdad estructural parecidos se requiere partir de las experiencias de los actores, así como de sus procesos de subjetivación e individuación.

En este sentido, esta investigación parte de las experiencias concretas de inequidad social que viven las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano para entender sus lógicas de acción política. Desde la sociología de la experiencia (Dubet 2013), los actores sociales están inmersos en múltiples relaciones de poder que se reconfiguran permanentemente, lo que supone que su agencia combina lógicas de acción situacionales ancladas a historias singulares que las objetivizan. Es decir que no solo involucran la posición de género, origen étnico, edad y posición económica sino también la historia de la familia, el marco institucional, los procesos organizativos comunitarios, las normatividades internacionales y los diferentes roles sociales de las mujeres Nasas y Pastos como hijas, hermanas, esposas, madres, agricultoras, secretarias, profesionales, beneficiarias de proyectos y como autoridades. Desde esta perspectiva, esta investigación cuestiona directamente las complejas interacciones de poder generadas desde sus múltiples dimensiones y niveles (micro, meso y macro). Por un lado, privilegia la experiencia y los procesos de subjetivación de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano. Y por otro, se centra en relaciones específicas de poder y su cristalización en situaciones de inequidad social y desde allí, explica el nacimiento y la evolución de las disputas, intereses y agravios locales y cómo éstos se reconfiguran en otros espacios (niveles de análisis) de carácter regional, nacional e internacional.

Consecuentemente, siguiendo la teoría de la sociología de la experiencia esta investigación se propone, primero explorar un antes de los procesos de subjetivación política de las lideresas Nasas y Pastos. Para esto retomamos la importancia del espacio biográfico (Arfuch 2007) como un interesante campo de indagación que posibilita la articulación entre las trayectorias individuales sin descuidar las dimensiones relacionales de estas con respecto a los contextos sociales, económicos, políticos y culturales, con las formas que adoptan las acciones políticas que despliegan las lideresas para desatarse de los condicionamientos. Muchas veces, las formas que adoptan sus prácticas políticas guardan relación con hechos que ocurrieron en otros escenarios y momentos de sus vidas.

Así mismo, la investigación acude a los estudios de casos como una forma de aproximación y comparación de los procesos de subjetivación. De este modo, técnicamente desde las entrevistas biográficas junto con el análisis de las trayectorias de liderazgo, y la revisión de archivos nos centramos en identificar las variables comunes y las dimensiones de desigualdad estructural que pueden dar razón de ello, sin perder de vista el carácter particular de las trayectorias que pueden llevarnos a entender su diversificación en función de la edad, el nivel de estudios, lo urbano rural, el vínculo con la organización, etc. En seguida, la investigación explora los procesos de subjetivación política desde el ahora a partir del análisis de las prácticas políticas en varios niveles analíticos. En este segundo momento la pesquisa empírica se realiza al tenor de la etnografía multi situada (Marcus 2001).

Desde esta perspectiva, sobra decir que se trata de una investigación inspirada en los estudios realizados por Javier Auyero quién coloca de manifiesto la complejidad sociológica y política manifiesta en las relaciones sociales. Sus trabajos son los referentes más próximos en tanto privilegian las relaciones y los sentidos que los actores le otorgan a su participación en distintas acciones políticas y en contextos de exclusión, subordinación y marginación (Auyero 2001, 2004; Auyero y Swistun 2008). Precisamente, en *Vidas Belligerantes*, Auyero parte de las experiencias de vida de los actores, reconstruye las consecuencias de las políticas de ajuste estructural y analiza cómo las formas de darle sentido a las protestas están moldeadas por las biografías, las mismas que están inscritas a un contexto social, cultural, político y económico particular. En otros de sus trabajos, indaga en los sentidos que la gente le otorga a la marginalidad y el sufrimiento ambiental y cómo las personas lidian con estas situaciones.

Entre estos aportes teórico-analíticos que nos brindan los trabajos de Javier Auyero, esta investigación busca integrar una mirada un poco más amplia no tanto para hacer generalizaciones, sino para dar cuenta de la tensión entre agencia y estructura en distintos

niveles de análisis. Considerando que, tanto las dimensiones agenciales como las condiciones estructurales son procesos cambiantes influenciados por los contextos en los cuales tienen lugar, éstas pueden ser capturadas a partir del análisis de relaciones e interacciones situadas de los sujetos/actores sociales. En este sentido, la investigación se adentra en una complejidad analítica en torno a niveles de análisis de los factores estructurales y agenciales. No solo reivindica lo multidimensional y relacional de los aspectos a considerar cuando se habla de desigualdades sociales (desigualdades de qué), sino también a los modos en que se explican las combinaciones en diferentes niveles de análisis y las formas en que se configuran y reconfiguran las respuestas a través de la acción colectiva. De tal modo que, en ciertos momentos, la agencia estará presente pero las condiciones estructurales marcarán unos límites que no logra sobrepasarlos, o que impiden que no se cristalicen en respuestas colectivas duraderas. Mientras que en otros la agencia aparecerá de forma más preponderante y visible.

Dicho esto, y siguiendo la lógica de Javier Auyero en entrevista realizada por Edison Hurtado, consideramos hacer algunas combinaciones un poco libres desde varias entradas analíticas (Hurtado Arroba 2005, 114). Esto con el propósito de armar una caja de herramientas inspiradoras que nos permitan pensar cómo se configuran las prácticas políticas de las mujeres indígenas en el sur occidente colombiano.

El primer conjunto de herramientas teóricas elegidas nos permite definir qué estamos entendiendo por desigualdades sociales y como se expresan las condiciones de desigualdad social en la vida de las personas. Para ello hacemos uso de herramientas teóricas de la sociología de las desigualdades sociales que privilegian el enfoque multidimensional y relacional y, que se alimentan de la perspectiva interseccional. El segundo grupo de herramientas teóricas ayudan a delimitar qué estamos entendiendo por prácticas políticas en esta investigación. Consecuentemente, este estudio también se apoya en los marcos analíticos de la acción colectiva y los movimientos sociales. En efecto, uno de los aspectos importantes en los estudios de las acciones colectivas y movimientos sociales radica en el hecho del por qué se movilizan los actores sociales y, entre las respuestas está las situaciones estructurales de desigualdad social desde las cuales emergen sentimientos de injusticia, los marcos de significación de las situaciones y las estructuras de oportunidad política.

1.2.5.1. La Sociología de las Desigualdades Sociales

Con el objetivo de escoger herramientas teóricas que ayuden a estudiar las situaciones de inequidad social que viven las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano, hemos

agrupado aportes teórico-analíticos del enfoque multidimensional, relacional e interseccional de las desigualdades sociales. Si bien estos enfoques dialogan entre sí, lo hacen desde aristas particulares, lo que resulta complementariamente útil para este trabajo.

En general, los enfoques multidimensionales de las desigualdades sociales se caracterizan como un conjunto de desarrollos teórico-metodológicos (y normativos) que complejizan el objeto de estudio de las desigualdades y se distancian de un análisis únicamente enfocado en los ingresos y la riqueza. Constituyen una heterogeneidad de perspectivas teóricas, entre ellas sobresalen las que abordan la multidimensionalidad de las desigualdades desde una perspectiva relacional e histórica. Esta perspectiva recupera tanto las posiciones estructurales como las constructivistas y finalmente coincide tanto en el carácter multidimensional de las desigualdades sociales como en su aspecto relacional e histórico.

Todos estos enfoques se nutren de los debates clásicos de la sociología marxista y weberiana, pues entienden la estructura social como un producto de los procesos sociales y explican las desigualdades sociales como el resultado de múltiples mecanismos de diferenciación y relacionamiento entre grupos, clases o estamentos (Marx 2008; Weber 1944). En esa medida, este conjunto de enfoques asume partes de las teorías de la estratificación y de las clases (Bourdieu 2001b; Goldthorpe 1992; 2012; Wright 1992, 2010), incorporan múltiples dimensiones explicativas de las desigualdades (clase, raza, etnicidad, género, sexualidad) y se concentran en los mecanismos de reproducción de estas (Tilly 2000; Therborn 2015).

A partir de estos desarrollos teóricos existen importantes herramientas analíticas, algunas de éstas son usadas en los respectivos análisis que aborda este estudio. Específicamente para entender las situaciones de exclusión, subordinación y marginalidad económica que viven las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano, esta investigación retoma y busca articular tres nociones teóricas contemporáneas desde las cuales se aborda el análisis de las desigualdades sociales y se plantean unidades y estrategias analíticas. Estas nociones son: los tres tipos de desigualdad, desigualdades vitales, existenciales y de recursos (Therborn 2015), desigualdades entrelazadas e imbricadas (S. Costa 2015; Collins 1990, 2000) y los mecanismos de desigualdad (Tilly 2000; Therborn 2015).

La noción de desigualdades vitales, existenciales y de recursos parte del cuestionamiento de ¿qué clase de igualdades son requeridas para considerarnos como seres humanos? Nuestro estudio toma esta forma de entender las desigualdades sociales porque está conectada permanentemente con los debates sobre la justicia social y por lo tanto con las

reivindicaciones y demandas sociales. Precisamente, Therborn (2015) nos remite a identificar tres tipos de desigualdades que se derivan de tres características fundamentales de los seres humanos: en primer lugar, los seres humanos son organismos, es decir, cuerpos susceptibles de dolor, sufrimiento y muerte. De esta característica deviene la desigualdad vital relacionada con las tasas de mortalidad, esperanza de vida y nutrición. En segundo lugar, los seres humanos son personas que viven en un contexto social relacional y de sentido. De esta característica se deriva una desigualdad existencial referente a la autonomía, dignidad, grados de libertad, respeto y desarrollo personal. Por último, los seres humanos son actores capaces de actuar para conseguir metas, de lo cual se deriva una desigualdad de recursos. En consecuencia, la desigualdad es una violación a la dignidad humana, es la negación de la posibilidad de que los seres humanos desarrollen sus capacidades y funcionamientos para satisfacer ciertas necesidades de reconocimiento, disponer medios para vestirse, formarse y capacitarse, disponer de una vivienda adecuada, vivir en un lugar adecuado y, en general, participar en la vida social, económica y política (Sen 1999; Nussbaum 2005).

Es importante aclarar que la desigualdad de recursos no abarca únicamente lo material, sino que se entienden en términos de capitales desde la perspectiva de Pierre Bourdieu (económico, social y cultural)⁷. De tal modo que, en función del volumen de capitales acumulados, los individuos son portadores de ventajas y desventajas, y aprovecharán de manera distinta las oportunidades.

Los tres tipos de desigualdad: vitales, existenciales y de recursos interactúan, pero a la vez mantienen una dinámica propia. La interacción de estas tres desigualdades en una matriz de poder que articula categorías de desigualdad como el género, la clase, lo étnico racial, implica un análisis que se apoye en los acercamientos teórico-analíticos provenientes de los estudios de género y desde la dimensión simbólica y cultural, así como de los estudios centrados en la dimensión étnico racial. Estos estudios brindan herramientas que permiten complementar y a la vez complejizar los análisis sociológicos sobre las desigualdades sociales. En este sentido, esta investigación retoma al género como un complejo sistema de relaciones, prácticas,

⁷ A partir de los planteamientos teóricos de Bourdieu sobre *espacio social*, *campo*, *capital* y *habitus*, se comprende un modo de funcionamiento de las clases en donde las desigualdades sociales se explican cómo articulaciones entre posiciones, combinación de capitales (social, económico, cultural y simbólico) y trayectorias de movilidad social, siempre desde una perspectiva relacional centrada en las interacciones sociales estructuradas. Desde la perspectiva de Bourdieu la sociedad es concebida como un espacio social pluridimensional, constituido por un conjunto de campos cuya estructuración se funda en relaciones e interacciones de poder que funcionan a través de posiciones desiguales de los individuos en torno a objetos en disputa (*enjeux*). A su vez, estas posiciones están determinadas por el volumen global de capital poseído, la composición de este capital (peso relativo de los diferentes tipos de capital) y por la trayectoria social de los individuos y grupos asociada al volumen y composición de los capitales.

símbolos, representaciones, normas y valores que se dan en torno a la diferencia fundamentada en el dato biológico entre personas y como una forma primaria de relaciones significantes de poder (J. Scott 1990). Así mismo, también retomamos la categoría étnico racial considerada como construcciones sociales que se configuran a partir de relaciones específicas de poder ancladas a contextos y experiencias históricas (Hall 1996).

En todo caso, al igual que los aportes teóricos sobre las desigualdades centradas en las clases, los aportes teórico-analíticos sobre las desigualdades de género y lo étnico racial, se posicionan desde una perspectiva relacional, histórica y cambiante, así como desde una estructuración objetiva y subjetiva de las desigualdades (Bourdieu 2014). Es decir que las desigualdades, por un lado, están estructuradas por una desigual distribución de capitales o recursos, lo que constituye un espacio de propiedades que abren una mezcla de posibles combinaciones muy desiguales; y, por otro lado, se estructuran en base a principios de visión y división, a esquemas de percepción y de apreciación, sobre todo inscritos en el lenguaje y en el habitus (Bourdieu 1988)⁸.

Uno de los aspectos interesantes respecto a los tipos de desigualdad que plantea G. Therborn es que estos tipos de desigualdad y su vinculación con la co-implicancia de varias categorías de desigualdad (género, clase y etnicidad) devine en múltiples consecuencias que pueden afectar de distintas formas a lo largo de toda la vida de los seres humanos. Por ejemplo, las mujeres Nasas y Pastos con grados inferiores de educación o sin educación y sin acceso a recursos son más propensas a muertes prematuras, enfermedades y a los efectos más agresivos del conflicto armado. Las consecuencias de las carencias y las violencias vividas en la infancia de las mujeres perduran toda la vida y pueden transmitirse a las generaciones siguientes e implicar la subordinación, exclusión social y su marginalidad económica. Así mismo, la pertenencia étnica y de género implica sometimientos a controles, humillaciones, restricciones, jerarquizaciones y exclusión. Esta compleja dinámica de las condiciones de desigualdad que viven las mujeres en el sur occidente colombiano, más que estudiarse como la sumatoria de condicionamientos, implica entender cómo se estructuran históricamente distintos regímenes de desigualdad (S. Costa 2015), los mismos que articulan múltiples categorías de desigualdad género, clase, etnicidad y sexualidad. Pero, además supone adentrarse en la imbricación misma, es decir en las experiencias de los actores sociales.

⁸ El habitus crea distancias y límites que se convierten en fronteras simbólicas que promueven, legitiman y naturalizan las desigualdades e intereses de los grupos dominantes.

Justamente, toda la red de estudios sobre desigualdades, con sede en la U. Libre de Berlín, ha contribuido a darle peso analítico a las desigualdades entrelazadas y ancladas en los procesos históricos. Costa (2015)⁹ propone una noción de desigualdades entrelazadas, definidas como el producto de las interdependencias de desigualdad que existen entre regiones y las que existen entre diversas categorizaciones sociales. A partir de estos planteamientos, el autor reconstruye para el caso de los afrodescendientes en América Latina, los vínculos existentes entre las desigualdades sociales, las interdependencias globales y las interdependencias entre distintas categorizaciones sociales (raza, clase, género, etnia etc.).

Consecuentemente, la noción de régimen de desigualdad más que un concepto teórico constituye una unidad analítica relacional que permite captar los vínculos entre las interdependencias de desigualdad a partir del análisis de aspectos: la lógica de estratificación/redistribución definida como estática (castas), dinámica (clases) o combinada (clase con raza, etnia y género), los discursos políticos científicos y populares desde los cuales, individuos y grupos interpretan y construyen sus propias posiciones y las de otros, las estructuras legales e institucionales, las políticas públicas y los modelos de convivencia cotidiana que contemplan formas de segregación o integración (S. Costa 2015, 8).¹⁰

En el caso de nuestra investigación la unidad analítica de regímenes de desigualdad nos permite ampliar el foco de la investigación más allá de la condición específica y puntualizar en la relación histórica entre pueblos indígenas, mujeres indígenas y sociedad nacional. Ayuda a ubicar una serie de contornos institucionales e históricos que se van alternando como órdenes sociales co-implicados. A la vez guía nuestro análisis de las relaciones cotidianas e institucionales que operan en el día a día de los grupos sociales cristalizando y legitimando condiciones de desigualdad difíciles de deshacer. Esto sin olvidar que en la dinámica de estas relaciones quedan intersticios desde donde los actores pueden incidir e introducir modificaciones. Esto resultará evidente al momento de describir cómo los actores sociales

⁹ A partir de estos planteamientos, Sergio Costa reconstruye para el caso de los afrodescendientes en América Latina, los vínculos existentes entre las desigualdades sociales, las interdependencias globales y las interdependencias entre distintas categorizaciones sociales (raza, clase, género, etnia etc.). Propone una noción de desigualdades entrelazadas, definidas como el producto de las interdependencias de desigualdad que existen entre regiones y las que existen entre diversas categorizaciones sociales.

¹⁰ Desde esta perspectiva, Sergio Costa plantea que a lo largo de la historia pueden identificarse al menos cuatro regímenes de desigualdad relacionados con los afrodescendientes en América Latina: esclavitud, nacionalismo racista, nacionalismo mestizo y régimen compensatorio (que explica cómo el mestizaje, en tanto ideología, ha sido desafiado por el marco internacional político y legal de cambio, así como por transformaciones a nivel nacional). Cada uno de estos regímenes siguen patrones diferentes en diversos países, así como en diferentes regiones dentro de un mismo país. Además, en cada régimen existe una interacción de categorizaciones sociales específica que ocupa el primer plano.

reinterpretan y usan las intervenciones estatales y los discursos en direcciones opuestas y desafiantes.

No obstante, al momento de profundizar en el análisis de las relaciones *in situ* de los grupos sociales y ver cómo opera la construcción mutua de estas dimensiones de desigualdad en las experiencias de las mujeres Nasas y Pastos, es necesario centrar el foco analítico en la imbricación misma. En este sentido, la perspectiva de la interseccionalidad (Collins 2015, 2000) es usada aquí como estrategia analítica para rescatar a los sujetos sociales de las desigualdades de manera particular. Esto porque tiene la ventaja de identificar y analizar los entramados complejos de desigualdad social a partir de las experiencias de vida de los grupos.

Cabe resaltar que la perspectiva interseccional tiene su origen en un marco teórico metodológico y político que quiere dar cuenta de la percepción imbricada o cruzada de las relaciones de poder. Así, la interseccionalidad constituye un amplio proyecto de conocimiento (*a broad-based knowledge project*) y, como tal, alberga un conjunto dinámico de comunidades interpretativas. Cada una desarrolla sus propios análisis interseccionales y avanza hacia sus respectivos proyectos de conocimiento (Collins 2015). A breves rasgos, la interseccionalidad es propuesta por el feminismo estructuralista como un paradigma teórico normativo y de investigación empírica que parte de suponer que en todos los problemas y procesos sociales y políticos está imbricada más de una categoría de diferencia y, que las categorías son construcciones sociales dinámicas en las cuales intervienen tanto factores subjetivos como objetivos. De ahí que, como veremos en nuestra investigación sobre prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano, las relaciones entre categorías sean variables y abiertas a preguntas empíricas.

En efecto la noción de la interseccionalidad ha sido trabajada previamente (Wade 2008; Viveros Vigoya 2009), resaltando la relevancia del análisis histórico. Sin embargo, hacen falta más trabajos empíricos desde la mirada interseccional que analicen las condiciones de desigualdad a partir de experiencias concretas que viven las mujeres indígenas y las formas como las enfrentan. Esta investigación busca llenar ese vacío y ofrece una mirada que integre los enfoques teóricos multidimensionales y relacionales con la interseccionalidad. Pretende demostrar que estos enfoques teóricos son complementarios, más que opuestos, a la hora de dar mejor cuenta de los modos en que se producen y reproducen condicionamientos de desigualdad social en grupos adscritos simultáneamente a diferentes categorías sociales. A su vez, la combinación de estos dos enfoques teórico-analíticos permite comprender tanto los

macroprocesos como los micro procesos que intervienen en la configuración de las condiciones de inequidad social que viven las mujeres indígenas de distintos grupos étnicos. Finalmente, una aproximación a las desigualdades sociales desde la noción de regímenes de desigualdad como desde la perspectiva de la interseccionalidad, no puede olvidar que las relaciones sociales que tradicionalmente se establecen entre los distintos ejes de desigualdad (étnico racial, género, clase, sexualidad) no necesariamente se dan en la misma dirección, y tampoco son prescriptivas. Sobre todo, si se considera que las relaciones entre categorías y las categorías en sí mismas son dinámicas dependiendo de contextos y, de cómo los individuos resignifican sus experiencias concretas a partir de nuevas diferencias que pueden generar desigualdades significativas o desigualdades intracategoriales (Fitoussi y Rosanvallon 1997). Estas nuevas desigualdades, pueden estar asociadas a las trayectorias individuales y que, si bien, siempre han existido, en el pasado eran transitorias y que ahora resurgen con fuerza, principalmente por el endeble proceso de individualización. En este sentido y con el fin de analizar de forma más profunda las relaciones entre grupos tanto a nivel intracategorial como inter- categorial, esta investigación retoma la noción de mecanismos de producción y reproducción de las desigualdades que son teorizados por Charles Tilly y Göran Therborn. Centrar la atención en los mecanismos permite entender cómo es que las desigualdades se forjan y perduran, pero también se contrarrestan, pues estos también son pensados con un correlato de igualación. Es decir, frente a la existencia de unos mecanismos que reproducen las desigualdades, existen otros que contribuyen a contrarrestarla o mitigarla.

Cabe recordar que la sociología de los macroprocesos y las comparaciones de Charles Tilly con la que ha hecho aportes sustanciales en el campo de la contienda y la acción colectiva (Tilly, McAdam y Tarrow 2005) identifica mecanismos de activación de la agencia, de aprovechamiento de las oportunidades y de uso de recursos y repertorios, con lo cual pasa de descripciones a explicaciones historizadas y sociológicas de la acción (o contienda, como prefiere). Con ese mismo énfasis heurístico, su explicación sobre la persistencia de la desigualdad parte de entender un objeto de estudio relacional que se impulsa y reproduce mediante la combinación de mecanismos (Tilly 2000).¹¹ Estos mecanismos tienen que ver con la explotación, el acaparamiento de oportunidades, la adaptación y la emulación que,

¹¹ Para Tilly, gran parte de las desigualdades que parecen resultar de las diferencias individuales son en realidad consecuencia de un trabajo relacional categorial mediante el cual se atribuye cualidades a los actores dentro de límites excluyentes: varón/mujer, ciudadano/extranjero, joven/adulto, etc. El funcionamiento de la desigualdad categorial depende de las relaciones sociales históricamente acumuladas y asociadas a un conjunto de distinciones que se combinan con jerarquías y sitios sistemáticamente desiguales.

combinados, refuerzan códigos de inclusión y exclusión, haciendo que grupos que condensan ventajas se separen, persistentemente de grupos que condensan desventajas.

Cuando algún grupo de actores -élites- controla un recurso valioso que en su producción demanda un trabajo de producción, y del cual solo pueden obtener utilidades si aprovechan el esfuerzo de otros a quienes los excluyen del valor agregado por ese esfuerzo estamos hablando del mecanismo de la explotación (Tilly 2000, 98). Cuando ciertos grupos obtienen acceso a un recurso que es valioso (renovable, sujeto al monopolio y que respalda las actividades de la red), lo acaparan y crean creencias y prácticas que sostienen su control, estamos hablando del acaparamiento de oportunidades. El mismo que puede ser complementario a la explotación o que cuando los recursos valiosos son escasos, fácilmente puede transformarse en explotación (Tilly 2000). Según Tilly estos dos mecanismos activan la desigualdad, pero a la vez, estos tienen que ser reforzados para garantizar su persistencia y por lo tanto, activan a otros dos mecanismos: la emulación y la adaptación. Con la emulación los modelos organizacionales o porciones de estructura social que ya actúan en otros lugares y que incluyen categorías usualmente desiguales se reproducen en todos los lugares (Tilly 2000 107-108). Y mediante la adaptación, las rutinas diarias como la ayuda mutua, la influencia política, entre otras, naturalizan y refuerzan un orden ((Tilly 2000, 25). En suma, las distinciones se fijan, se hacen habituales e incluso esenciales en todas las relaciones sociales.

Si bien es a Tilly a quien se le debe el trabajo conceptual más detallado sobre esta tradición sociológica de comprender las desigualdades a partir de procesos relacionales y de interacción social como productores y reproductores de las desigualdades; G. Therborn retoma esta perspectiva y nos habla también de los mecanismos que se superponen en la producción de las desigualdades. Pero a la vez, este autor los plantea con un correlato de igualación, así: la distanciamiento/aproximación, la explotación/redistribución e indemnización, la exclusión/inclusión, y por último la jerarquización/des jerarquización (Therborn 2015, 69).

Según G. Therborn, el mecanismo de la distanciamiento actúa en aquellos sistemas sociales diseñados para producir triunfadores y fracasados, obligando a los actores sociales a entrar en competencia. Son distancias que se reproducen a lo largo de las generaciones, por la jerarquía existente entre las posiciones de los individuos y grupos para acceder a bienes socialmente valorados y a recursos de poder. Por su parte, el mecanismo de Explotación supone una división entre personas superiores e inferiores, mediante la cual, las primeras sustraen valores de las últimas de forma unilateral o asimétrica (Therborn 2015, 66). Esta división entre superiores e inferiores tiene que ver con las relaciones de producción y también con la

desigualdad existencial. Algunos grupos sociales se pueden aprovechar de la condición de otros (migrantes, mujeres, grupos étnicos) dándoles poco o nada a cambio de su trabajo. Entre la distanciamiento y la explotación existen otros dos mecanismos que producen desigualdades: La exclusión y la jerarquización. En diálogo con el acaparamiento de oportunidades, la exclusión constituye un conjunto de obstáculos o cierres sociales (techos de cristal, discriminaciones de diversos tipos, puertas cerradas, estigmatización, etc.) que bloquean el avance de las personas y grupos sociales y los excluyen de los bienes socialmente valorados. A su vez, la jerarquización se deriva de la clasificación institucionalizada que se reproduce en torno a funciones, roles, diferencias étnico-raciales, de género y de clase.

Independientemente del nivel de análisis, los mecanismos que actúan en la producción de las desigualdades y de activación de la agencia son colindantes no solo a las clases, sino al género, la etnicidad y a otras dimensiones de desigualdad. Por lo tanto, resultan útiles para entender a qué tipo de ventajas y de privaciones se enfrentan los actores sociales durante su ciclo de vida y las relaciones de poder inter e intra-grupos, así como con otros actores sociales e institucionales. En este sentido, son valiosos estos aportes teóricos para los análisis desde la micro interacción y su relación con las estructuras sociales.

De este modo, otros mecanismos como: el estigma, la distanciamiento y la segregación, la homogeneización, cobran relevancia en los estudios sobre la desigualdad social (Goffman 2006; Sennett 2003; De Barbieri 1998; Reygadas 2015). Precisamente esta investigación se propone adentrarse en los micro procesos, que tienen lugar al interior de los grupos y en las relaciones inter grupales, e identificar los conflictos y pugnas abiertas, latentes o sutiles. Lo que supone la existencia de diferentes y permanentes lógicas de categorización y clasificación que organizan de forma diferente la vida cotidiana de los individuos, aun cuando se las naturalice y se las conciba a partir del mismo lente.

En suma, para efectos de esta tesis, lo multidimensional es redefinido en términos relacionales y procesuales e interseccionales que comprenden tanto las dimensiones de la clase, el género, la raza, la sexualidad, la edad, así como la multiplicidad de esferas (económica, social y política) y niveles micro, meso y macrosociales, en los cuales se producen y reproducen las desigualdades. Tal como ya hemos mencionado, si bien no todas las perspectivas sociológicas contemporáneas sobre las desigualdades hacen énfasis en todos estos aspectos de la multidimensionalidad, y más bien cada una aporta desde su especialidad a una interpretación específica, esto no significa que sean excluyentes. Al contrario, son complementarias e inducen a plantear modelos analíticos integrales que permitan comprender la complejidad de

las condiciones de desigualdad social, como un todo múltiple y que, a su vez, busquen la rearticulación multidisciplinaria de las ciencias sociales.

1.2.5.2. La Sociología de la acción colectiva y los movimientos sociales

Ante la persistencia de las desigualdades que presentan las sociedades, los movimientos y organizaciones sociales han protagonizado una pluralidad de contiendas políticas desde las cuales desafían situaciones de desigualdad. La ciudadanía organizada en sus diversas manifestaciones representa una de las vías más efectiva para reclamar distintas reivindicaciones de justicia social; exigir mejores condiciones de vida, resistir a controles económicos e imposiciones socioculturales, reclamar derechos ciudadanos e inclusión en los espacios de decisión política (Fraser 1997). Como tal los movimientos sociales son fuerzas de la igualdad y toman un papel decisivo en el fortalecimiento de los sistemas democráticos (Fraser 2008; Therborn 2015; Pérez Sáinz 2019; Fraser 1997).

Al respecto, la diversidad de estudios sobre la acción colectiva y los movimientos sociales se ha alimentado desde las dos corrientes de análisis paralelas que surgen a partir de la segunda mitad del siglo XX: la norteamericana y la europea. A partir de las herramientas teóricas analíticas que nos brindan estas escuelas de pensamiento coincidimos en definir a los movimientos sociales como un conjunto de acciones eminentemente políticas impulsadas por actores concretos que se sienten desfavorecidos por un orden social determinado e intentan modificarlo o revertirlo. Son acciones que implican identificaciones, protestas y conflictos, es decir que suponen procesos sociales complejos que conjugan varios momentos, actores y formas de acción (Touraine 1986; Melucci 1999). En efecto, las manifestaciones de la acción colectiva pueden ser a gran escala frente la desigualdad enraizada en los procesos macro históricos, pero también pueden ser de menor escala frente a las situaciones de inequidad social que se producen y reproducen en los micro procesos. En los espacios locales, los actores también cuestionan y transgreden un orden social determinado desde formas de asociación y comunicación menos visibles.

Precisamente, esta investigación se centra en las respuestas de las mujeres Nasas y Pastos frente a condiciones de desigualdad desde acciones políticas que se desatan en los espacios micro sociales y que se hacen más grandes dado que se engarzan con otras luchas de carácter nacional e internacional. Son acciones políticas encaminadas a disputar espacios de poder, interpelar o forjar un orden social en un entramado específico de interacciones. Es decir que implican una serie de micro contiendas políticas en las cuales las mujeres Nasas y Pastos

dotadas de poderes diferenciados luchan por aplicar, negociar, transformar o eliminar ciertos patrones del orden social tanto al interior de sus comunidades como fuera de ellas. Cabe resaltar que se trata de micro contiendas políticas derivadas de situaciones totalmente injustas en el sentido de que son generadas por la intersección de múltiples ejes de desigualdad. En este sentido, la mirada interseccional conectada a la justicia social es importante al momento de indagar y entender ¿cómo las mujeres Nasas y Pastos interpelan a las estructuras de inequidad social que condicionan sus vidas? ¿Cómo se configuran los ámbitos, espacios y modalidades de sus acciones políticas?

Desde esta perspectiva, nos atrevemos a extrapolar el modelo procesual planteado por Charles Tilly para explicar el despliegue de las prácticas políticas en un nivel micro. Esto ubicar analíticamente unos momentos de la acción colectiva que en la práctica no son lineales ni estáticos, sino que más bien son dinámicos, están interrelacionados y son diferentes en el tiempo y también por la disponibilidad y capacidad de movilización de recursos. Estos momentos tienen que ver con: los intereses comunes, la organización, los recursos, las oportunidades políticas y el despliegue de la acción colectiva.

En efecto, la articulación de intereses es el resultado de la interacción de los grupos y la resignificación de las condiciones de desigualdad que enfrentan. Pero también emana de un nivel organizativo formal o informal de actores agraviados que canalizan sus intereses, necesidades y demandas, y los encuadran dentro de un marco que posibilita alianzas potenciales y autonomía respecto a otros actores sociales e institucionales. Es importante resaltar en este punto dos aspectos. Por un lado, los liderazgos y las estructuras conectivas que vinculen a éstos con sus seguidores/as y, por otro lado, el arraigo de los actores en diversos tipos de organizaciones sociales mediante relaciones de pertenencia, solidaridad y reciprocidad. En este sentido, el nivel organizativo requiere de la disponibilidad de distintos capitales/recursos que disponen los actores y que inciden en las capacidades y posibilidades de encontrar en situaciones del contexto, oportunidades para su acción colectiva.

Desde los teóricos de la acción colectiva sabemos que las oportunidades son desfavorables cuando las acciones reivindicativas dan el pretexto para la represión, y favorables cuando permiten a los otros grupos políticos asumir todo o parte del programa reivindicativo, optando por una política inclusiva, reformista e incluso encabezando las acciones políticas de los actores. En suma, la dinámica y conjugación de todos estos factores, inciden empíricamente en la definición de los repertorios de acción colectiva o estrategias y en las formas que adquiere la acción colectiva. Es decir que, más allá de definir momentos de la acción

colectiva, aquí los usamos analíticamente para entender los procesos de interacción de los grupos de mujeres Nasas y Pastos de los que surgen distintas formas de acción política.

Con el objetivo de profundizar en las interacciones de los grupos sociales y entender cómo se propician intereses comunes que resultan en la articulación de demandas colectivas y la emergencia de prácticas políticas, esta investigación retoma los planteamientos del feminismo de la diferencia con respecto al sujeto y la subjetividad (Butler 1998; Braidotti 2000; 2004). En este sentido, la investigación se adentra en los procesos de subjetivación política de las mujeres Nasas y Pastos, los mismos que parten de instancias cotidianas o espacios primarios de socialización política. Un proceso que parte de la biografía e incorpora capacidades y habilidades generadas en los diferentes ámbitos de la vida social en los que se desenvuelven cotidianamente las personas. Esto sugiere la necesidad de pensar en los ámbitos o lugares de los aprendizajes sociopolíticos, considerados no solo como espacios físicos sino espacios de interacción y significación (Morán 2003).

En este sentido, analíticamente en nuestra investigación nos vamos a referir a tres planos o espacios, que resultan siendo aspectos comunes, evocados por las mujeres al momento de hablarnos sobre sus experiencias de liderazgo. El primero tiene que ver con la experiencia de vida al interior de sus familias, el segundo es la experiencia de involucramiento en los procesos comunitarios y el tercero se centra en los encuentros entre mujeres. Entre el segundo y tercer espacio, las mujeres Nasas y Pastos emprenden estrategias organizativas desde las cuales logran establecer las necesidades y problemas que enfrentan como mujeres. En suma, a partir de estas instancias analizamos cómo las mujeres de estas dos étnicas resignifican sus experiencias concretas de inequidad social y las trasladan al plano de lo político.

Veremos también cómo el sufrimiento generado por los condicionamientos que someten la vida de las mujeres, particularmente en el espacio familiar y doméstico, cobran importancia en el análisis de las prácticas políticas porque son promovedores primarios de confrontaciones y rupturas conducentes dirigidas a ampliar los grados de autonomía y libertad. Y con esto a cuestionar los órdenes sociales que las oprime. En este sentido es que destacamos la importancia de las trayectorias de liderazgo de las mujeres y cómo situaciones de violencia intrafamiliar, escasez o carencia de bienes y servicios socialmente valorados, el control por estereotipos de género, las sobrecargas de trabajo, entre otros, dan origen a sentimientos de agravio e injusticia y al despliegue de diversas formas de acción política.

Desde esta perspectiva la noción de prácticas políticas es usada en esta investigación para dar cuenta de las distintas formas que adquiere las acciones políticas de las mujeres y, el despliegue de aquello que se ha denominado como repertorios de acción (Tilly Charles, Doug McAdam y Sidney Tarrow 2005). Partimos de entender que estas formas de acción política colectiva son desplegadas por mujeres dotadas de un sentido práctico que estructura de manera tal su subjetividad pero que también les otorga unos poderes en términos de capitales con los cuales las mujeres pueden utilizar e inventar recursos y percibir oportunidades que estén a su alcance. En este sentido, utilizamos la noción de prácticas de la sociología política de Bourdieu, quien considera como formas de ser y hacer situadas en el entramado económico, social, cultural y político. Son prácticas que se guían y tienen eco (sentido) dentro de campos sociales determinados, y que develan qué recursos o capitales ponen en juego los actores sociales. En suma, para entender cómo se disputa y qué es lo que se está disputando en un orden social determinado, es necesario centrar nuestra atención en las posiciones y disposiciones de los actores que intervienen dentro de un campo de relaciones de poder.

Específicamente en el capítulo 3 de esta investigación partimos por entender las diversas trayectorias de liderazgo de las mujeres, centrándonos en la constitución de las mujeres Nasas y Pastos como sujetos sociales y políticos, e indagando en cómo ellas significan e interpretan sus experiencias de inequidad social en momentos concretos del devenir histórico. A partir del seguimiento de la dimensión de la vida cotidiana y relacional de las lideresas podemos entender por qué en ciertos momentos y en ciertas condiciones, algunas mujeres se involucran en la acción colectiva. Así mismo, cómo las mujeres cuentan o logran conseguir ciertos recursos o capitales para actuar, oponerse o cuestionar el orden social que las oprime.

Precisamente la noción de prácticas políticas situadas nos conduce a entender las experiencias de liderazgos desde la disponibilidad y consecución de distintos capitales y desde las interacciones cotidianas de las mujeres en sus familias, organizaciones, comunidad y centros de formación, entre otros espacios. De este modo desde la experiencia de liderazgo históricamente situadas de las mujeres –lo que supone diferentes instancias constitutivas y una diversidad de universos simbólicos– intentamos explicar la producción de identificaciones políticas, nunca concluidas y siempre ancladas a los cambios temporales y contextuales en los que se desenvuelven las mujeres. Las identificaciones colectivas responden a un proceso de construcción social por parte de los individuos o grupos que conforman un colectivo, por tanto, la identidad colectiva se ve como un proceso que está en constante transformación, en donde los individuos están aprehendiendo y dónde se producen continuamente desafíos

simbólicos (Melucci 1999). En suma. De ahí que algunas colegas prefieran hablar de identificaciones en plural y desde una comprensión como procesos, más concretamente como “formas en las que actores sociales asumen una posición de sujeto en las configuraciones sociales en las que interactúan” (Argüello 2013, 181).

Desde esta perspectiva, la investigación le apunta al análisis de la pluralidad de formas que pueden adquirir las acciones políticas, la forma en cómo se sostienen en el tiempo e incorporan elementos de nuevas realidades y, su relación con el proceso de identificación y re-identificación de los actores sociales como actores políticos. Encontraremos, que las mujeres, inicialmente impulsan estrategias organizativas para luchar colectivamente por sus necesidades, pero los obstáculos y limitaciones encontradas devienen en sentimientos de mayor indignación expresada como sentido de injusticia frente a un trato desigual, discriminatorio y excluyente. No obstante, este es un proceso en el cual las percepciones de injusticia no siempre suelen confluír y los actores ajustan constantemente sus diferentes orientaciones desde negociaciones generadas en el marco de relaciones de poder específicas.

Al respecto, en el capítulo 3, se indaga en cómo las lideresas de los dos contextos y en el marco de situaciones, momentos y lugares particulares articulan sus demandas y se sumergen en procesos de politización de sus necesidades. Sobre este particular nuestra investigación retoma, tanto, el análisis de marcos de significación de las realidades de los actores (Gamson y Meyer 1999), como los aportes de Nancy Fraser y Marta Lamas respecto a la política de las necesidades (Fraser y Lamas 1991). La lucha de las mujeres por sus necesidades supone entender un proceso en el que interviene una diversidad de significados e interpretaciones de la realidad, lo que en la práctica articula distintos momentos, que no son lineales y que con todas las diferencias que los separan mantienen una dinámica constante de conflictos, de consensos y de estrategias de acción. Las mujeres buscan dar sentido a sus acciones políticas, lo que supone micro contiendas permanentes por establecer el estatuto político de sus necesidades, validarlas y definir las como temas de preocupación política, pero también de buscar formas oportunas para enfrentarlas o resolverlas.

En efecto, las acciones colectivas aparecen cuando la gente adquiere acceso a los recursos necesarios o capitales para usarlos y salir de un estado de pasividad. En ocasiones estas oportunidades se abren para algunos grupos y se cierran para otros (Tarrow 2004), en gran parte por que no están dadas, sino que dependen de la articulación de intereses y capacidades que los actores tengan para sumarse a una acción colectiva, percibir e identificar momentos de oportunidad o de restricción política. Inicialmente, la articulación de intereses parte de ideas

compartidas basadas en experiencias concretas sobre lo que se considera justo e injusto. Luego se fortalece con la construcción de redes, adherencia a aliados/as, construcción de solidaridades y el despliegue de esquemas interpretativos con los cuales significan y construyen sus repertorios de contestación o modalidades de actuación y que son diferentes dependiendo de actores, recursos, tiempos y circunstancias. En suma, es la conjugación de todos estos elementos la que determina las formas que adquieren las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente colombiano.

Tal como lo describimos en el capítulo 4 de esta tesis, en ciertos momentos las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos son más transgresoras y en otros son contenidas dependiendo de las relaciones de poder imperantes. En algunas circunstancias los actores se decidirán por estrategias o mecanismos relacionados con la negociación, la asociación, las alianzas y en otras, optarán por las interpelaciones directas. En este estudio nos interesamos en las dos, en tanto empíricamente las dos surgen de forma conjunta e interactúan. A la vez, están mediadas por la desigualdad en el acceso a capitales o recursos necesarios. Es decir que, de acuerdo a las relaciones de poder predominantes, los actores pueden inventar estrategias novedosas para el logro de sus propósitos o pueden reproducir pautas culturales ya existentes.

En efecto, la investigación en este capítulo parte de los relatos biográficos y se complementa con la atención etnográfica de las prácticas políticas de las lideresas desde sus diversas formas organizativas. Las mismas que en ocasiones se consolidan y en otras se disuelven dependiendo de la disponibilidad diferenciada de capitales. Así mismo, no se quedan atrás los mecanismos desplegados en las formas más contenidas de las prácticas políticas, las mismas que a simple vista podrían interpretarse como respuestas aparentemente des-empoderadoras o que reproducen las condiciones de inequidad social. De este modo, este capítulo le apuesta a dar cuenta de forma comparativa los tiempos, recursos disponibles y circunstancias en las cuales las prácticas políticas estratégicamente adoptan unas formas y no otra.

En general esta investigación le apuesta a reconocer una noción más amplia de la política que posibilite pensarla como procesos de subjetivación inacabados y en permanente reconfiguración. Procesos inscritos en un campo de relaciones de poder y en entornos sociales específicos, y que se expresan en resistencias, conflictos, disputas y alianzas. Todo esto nos permiten pensar la política desde otros lugares y desde otros sujetos y actores a la vez, esto en cuanto pueden construir solidaridades y desplegar diferentes formas de acción política, a veces visibles y otras no tan visibles. Desde este punto de vista la noción de infrapolítica (J.

C. Scott 2000)¹² nos permite visibilizar y comprender esas otras formas menos visibles que adoptan las prácticas políticas de las mujeres frente a configuraciones específicas de poder. Esto supone que esos momentos de aparente inacción de los actores sociales frente a condiciones de desigualdad o de complicidad con las mismas, responden a una interpretación particular del contexto, en el cual, optar por un enfrentamiento directo supone costos que los actores valoran como altos. De ahí que las prácticas políticas no adquieran las mismas formas y no tengan los mismos impactos en términos de visibilidad y de logro de objetivos.

1.2.6. Los retos analíticos y la propuesta metodológica

La comprensión y análisis de cómo distintas condiciones de inequidad social inciden en la configuración de las prácticas políticas desplegadas por las mujeres Nasas y Pastos supone adentrarse en los procesos de subjetivación política de quienes están al frente de estas acciones políticas. Lo que a su vez permite una inmersión en las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales en las que se desenvuelven los actores sociales. Es decir, las estructuras, las relaciones y las interacciones a la vez, incluso los mecanismos concretos desde los cuales se producen y reproducen las inequidades sociales y las estrategias que los actores despliegan para hacerle frente. En suma, podemos identificar elementos para entender la dinámica de las condiciones de desigualdad social en espacios concretos y las posiciones sociales que ocupan las mujeres con adscripción étnica en las relaciones e interacciones familiares, comunitarias y organizacionales.

Si adoptamos la concepción de las desigualdades como procesos sociales y, de los procesos de subjetivación política como inacabados y en permanente constitución, las acciones políticas de las lideresas, en tanto estrategias y formas, estarían en permanente reconfiguración, por lo que la explicación no sería completa si nos quedamos en un solo nivel de observación y análisis. Esto es lo que nos convoca a considerar tres escalas o niveles analíticos: local, regional o zonal y nacional. En efecto, en términos generales, las desigualdades de larga data generadas a partir de categorías como el género, lo étnico racial y la clase generan una distribución desigual, pero la forma cómo operan es diferente de un escenario a otro, lo que incide en las diversas formas que adoptan las prácticas políticas.

¹² James Scott analiza casos de sectores subordinados que resisten en diferentes momentos de la historia y concluye que el discurso encubierto de los ciervos, los esclavos y campesinos a la vez que muestran una aceptación de la dominación crean resistencia a la misma. Para el autor el discurso oculto que se expresa en los rumores, el chisme, las bromas y otras formas elaboradas como parte de la cultura popular, constituye la infrapolítica de los desposeídos. Esta como un campo de la política mucho más importante que la confrontación directa.

En consecuencia, lo que motivó hacer esta investigación no fue describir y analizar los procesos organizativos y de participación política de las mujeres Nasas y Pastos, sino explicar qué hacía que unos procesos organizativos fueran más visibles y reconocidos que otros, tanto al interior de las organizaciones como fuera de ellas. A la vez, buscábamos explicar por qué las construcciones discursivas y las estrategias políticas de las mujeres variaban de un escenario a otro. Esta inquietud llevó a indagar en las condiciones de inequidad social las mismas que se hacen visibles en las relaciones de poder, en los conflictos, disputas y discursos desde los que se posicionan, y que explican la configuración de las estrategias y formas que adoptan las acciones políticas de las mujeres de estos dos grupos étnicos.

La idea de capturar las acciones políticas de las lideresas en distintos niveles organizativos, metodológicamente nos llevó a inspirarnos en la etnografía multilocal como una de las estrategias que permite una comprensión densa y contextual de escenarios concretos (Marcus 2001; Restrepo 2018). Nos proponemos reconstruir etnográficamente los escenarios organizativos y de incidencia política de las mujeres de estos dos grupos étnicos, sus relaciones y conexiones entre estos escenarios y otros. Seguimos (analíticamente) a las lideresas que sostienen procesos locales y que se involucran a la vez en otros procesos a nivel zonal, regional y nacional. Nos centramos en sus prácticas políticas, discursos, estrategias y rituales culturales, es decir lo que las mujeres hacen y los significados que estas acciones tienen para ellas. Consideramos que para entender cómo se reconfiguran las relaciones de poder y las estrategias de respuesta colectiva, es necesario observar y analizar las prácticas políticas de los mismos actores en distintos escenarios. Esto no con el ánimo de mostrar las incongruencias que pueden existir, sino de entender las relaciones de poder que operan en cada escenario o nivel y la compleja dinámica de las inequidades sociales y por lo tanto de las acciones políticas que pueden desplegar los actores para contrarrestarlas en cualquier contexto que estemos analizando. Si bien, optaremos por seguir a las lideresas, no significa que no consideremos a aquellas que no están involucradas en lo organizativo, pues también son importantes para esta investigación, sobre todo al momento de explicar quiénes son las mujeres que se involucran en acciones políticas y quiénes no lo hacen.

Estos niveles de observación y análisis a los que hemos hecho referencia son: el nivel de interpelación personal, el nivel comunitario local y de las organizaciones zonales y regionales y, el nivel nacional. La definición de estos niveles analíticos es resultado de un proceso inicial de seguir a las lideresas de estos dos grupos étnicos, lo que supone una comprensión situada en estos escenarios, de las relaciones sociales existentes en estos espacios y de conflictos,

disputas y/o alianzas que pueden producirse. El análisis en estos tres niveles, muchas veces relacionados, más allá de los escenarios y de los actores concretos, permite comparar temporal y espacialmente los procesos de subjetivación política tanto al interior de su grupo como entre grupos. En cada escenario y momento, identificamos y analizamos las situaciones de inequidad social que enfrentan los actores sociales y sus luchas permanentes, es decir los momentos de ruptura con un orden social determinado que condiciona sus vidas.

El primer nivel o de interpelación personal es considerado aquí como el resultado de hechos individuales y colectivos en los que intervienen tanto condicionamientos estructurales como variables más dinámicas, por ejemplo, la edad, el nivel de formación, la lengua materna, el estado civil, las creencias religiosas, la organización, el reconocimiento de la familia, los problemas cotidianos, etc. En este nivel acudimos al espacio biográfico, nos enfocamos en las trayectorias de vida de las mujeres y analizamos sus experiencias de liderazgo. Aunque las trayectorias de las mujeres son diferentes, analíticamente nos centramos en tres momentos comunes a todas ellas y en los que confluyen permanentemente dimensiones estructurales y agenciales. Estos momentos son: la experiencia de vida al interior de sus familias, la experiencia de involucramiento en los procesos comunitarios y los encuentros entre mujeres. Analizamos cómo en cada momento y en la interacción de estos, las mujeres significan y resignifican sus experiencias concretas de inequidad social, reconocen e interpretan los condicionamientos de su contexto, pero también, despliegan distintas estrategias para desatarse de los mismos.

El segundo nivel de análisis corresponde al de las organizaciones regionales, zonales y locales y alude a los procesos de subjetivación política creados en el marco de las organizaciones indígenas en las que militan las lideresas. En los dos casos de estudio, las organizaciones indígenas se posicionan, de manera diferenciada, como un campo efectivo y eficaz para fomentar la constitución de subjetividades políticas. Pero también como campos que condicionan la politización de las demandas de las mujeres y direccionan sus procesos organizativos hacia la despolitización o reclusión en lo que se considera como permitido o funcional. En este nivel, por un lado, a partir de los relatos de las mujeres y desde la revisión minuciosa de archivos personales y organizacionales, reconstruimos sus procesos organizativos en sus contextos específicos y diferenciados. Para esto, nos centramos en tres momentos: el surgimiento del proceso organizativo, la trayectoria de estos procesos y las agendas y acciones políticas de las lideresas. Por otro lado, seguimos la dinámica de sus formas organizativas existentes al momento de la observación etnográfica en sus diferentes

contextos. Nos centramos en las relaciones e interacciones sociales entre mujeres indígenas, con otras mujeres, con las dirigencias de sus respectivas organizaciones y con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Hacemos énfasis en los conflictos, negociaciones y oposiciones, aspectos centrales para comprender los procesos de construcción y deconstrucción de las subjetividades y la forma que adquieren sus prácticas políticas.

En el nivel nacional describimos y analizamos la tendencia que adoptan las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en escenarios en los que confluyen condiciones sociales, actores y contenidos discursivos distintos. Analizamos cómo a pesar de que las lideresas hayan vivido situaciones de la exclusión y discriminaciones étnicas y de género, estas no se vivieron de forma homogénea. Las causas y la vivencia de estas situaciones varían dependiendo de las trayectorias de vida de las lideresas. No todas estas situaciones tienen la misma intensidad y no necesariamente las personas discriminadas y excluidas están exentas de discriminar y excluir de ciertos bienes y espacios, a otras. Al contrario, son más susceptibles de hacerlo o de sentirse excluidas y/o discriminadas. En suma, los actores en algunos escenarios y circunstancias pueden construir acciones de solidaridad, agendas colectivas y desplegar acciones políticas para cambiar un orden social determinado. Pero también y en otras circunstancias pueden actuar de forma egoísta, débil o simplemente reproducir el orden social dominante. A partir del seguimiento minucioso de las acciones políticas de las mujeres Nasas y Pastos en este nivel, específicamente en el contexto de la Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMIC) damos cuenta de un proceso de re-identificación colectiva que pasa por comprender los despliegues y repliegues identitarios que sucumben entre el género, la etnicidad y las diferencias intra categoriales. Lo que muchas veces implica volver la mirada a los procesos organizativos locales y regionales, pues un aspecto importante del nivel organizativo nacional es que está ligado permanentemente con los procesos organizativos locales y regionales, y como tal con los procesos de subjetivación política en estos niveles. En el nivel nacional las mujeres se enfrentan a otros escenarios en los cuales las relaciones de poder se reconfiguran, se activan categorías de diferenciación entre mujeres indígenas y de éstas con otros actores sociales con los cuales interactúan (feministas, dirigentes indígenas, otras mujeres indígenas, instituciones del Estado etc.). Precisamente a partir de la observación etnográfica de las prácticas políticas de las lideresas en escenarios nacionales evidenciamos las tensiones, conflictos y la activación de estrategias de legitimación de las diferencias y/o validación de posiciones en el campo político.

1.2.7. Los casos

Metodológicamente, esta investigación le apuesta al conocimiento complejo y contextual de las acciones políticas desplegadas por los grupos sociales a partir de la tensión permanente entre procesos estructurales y agenciales. En otras palabras, la investigación se enfoca tanto de la dinámica de las desigualdades sociales expresadas en situaciones de exclusión, discriminación y marginalidad económica, como de las acciones políticas que son desplegadas por los actores sociales para contrarrestarlas. Como objeto de estudio tomamos dos casos, representados por mujeres que hacen partes de dos étnicas ubicadas en el sur occidente colombiano: la etnia Nasa y la etnia de los Pastos. A pesar de una aparente similitud de ambientes respecto a la categoría de lo étnico-racial, género, clase, y desigualdades territoriales, resultó inevitable recurrir a la comparación. El abordaje de cada caso requirió realizar comparaciones. Los cambios de las acciones políticas de las mujeres al interior del caso, dependiendo del nivel analítico implicó alguna forma de comparación.

Es pertinente mencionar que la elección de los dos casos inicialmente correspondió a un primer momento del planteamiento de la investigación en el cual se postularon algunas hipótesis implícitas. Estas hipótesis correspondían a una aparente diferenciación, en términos de una mayor visibilidad de las acciones políticas de las mujeres de la etnia Nasa con respecto a las acciones políticas de las mujeres de la etnia de Los Pastos. Se planteó que dicha diferenciación estaría relacionada con las jerarquías étnicas existentes entre los grupos indígenas. A su vez, esta jerarquía -anticipábamos- tendría que ver con adscripciones (lengua indígena, atuendo y cosmovisión) asociadas a lo indígena en el marco de los procesos de re-etnización en Colombia. Sin embargo, el curso de la investigación condujo a entender que no solo se trataba de factores relacionados con lo étnico racial, sino con otras dimensiones, estructurales y dinámicas de desigualdad social que configuran situaciones particulares en cada contexto. De hecho, se tuvo que abandonar estas hipótesis durante el trabajo de campo pues se notó que estaban limitando y restringiendo la observación. A la vez, fue aquí donde se notó también que la comparación no solo tendría que hacerse entre los dos grupos étnicos sino al interior de cada grupo étnico en los niveles locales, zonales/regionales y nacionales.

Tal como ya hemos mencionado, las mujeres Nasas y Pastos comparten situaciones de desigualdad estructural similares, ellas se identifican como indígenas y viven situaciones de discriminación, exclusión social, marginalidad económica y política y, en los dos casos han desplegado estrategias que buscan contrarrestar estos condicionamientos sociales. A parte de estas propiedades comunes, se mantiene la comparabilidad entre los casos, porque el transcurso

de la investigación nos mostró que se podía hacer visibles similitudes y diferencias entre estos. El análisis comparativo de las particularidades de cada caso podía mostrarnos dos procesos distintos de politización de las demandas de las mujeres, aspecto que representa un peso relativo en la forma que adquieren las prácticas políticas de un grupo con respecto al otro. Así mismo, pudimos observar que las dinámicas organizativas son más fuertes en las mujeres Nasas que en las mujeres Pastos, lo que nos remitió a comprender por qué había esas diferencias. En este mismo sentido, evidenciamos que los procesos de liderazgo de las mujeres de los dos grupos étnicos también estaban diferenciados y que incidían en la forma en cómo las lideresas interpretan sus demandas y las trasladan al plano de lo político.

Como se ha mencionado, resultó inevitable la comparación dentro de los casos, pues estábamos estudiando prácticas políticas que suponen la participación de actores, instituciones, significados, relaciones de poder e interacciones sociales que no son estáticas. En este sentido, el nivel de comparación dentro de cada caso nos permitió evidenciar, en primer lugar, las distintas formas que adoptan las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos de un nivel de incidencia política a otro. Este aspecto nos remitió a distintos niveles de información, por un lado, debíamos enfocarnos en lo que las mujeres Nasas y Pastos hacían en sus respectivos contextos, por otro lado, lo que las mujeres Nasas y Pastos argumentaban en sus discursos y, por otro lado, lo que el resto de las mujeres de las dos etnias pensaban que deberían hacer las lideresas. Esta información resultante nos conducía a entender las formas en que las lideresas se presentan ante los otros en escenario en el que convergen relaciones de poder específicas y los sentidos que le otorgan al actuar de una forma y no de otra.

Así mismo, la comparación dentro de cada caso nos permitió reflexionar sobre la importancia de la diversidad de trayectorias de liderazgo de las mujeres, los significados y los condicionamientos económicos, sociales, políticos y culturales en los que se encuentran insertas. Así como, los procesos mediante los cuales las lideresas de los dos grupos étnicos acumularon ciertos capitales, lo que hizo que unas mujeres se vinculen a procesos organizativos, mientras que otras no lo hagan. En suma, nos adentrarnos en las dinámicas intra categoriales que permanentemente crean distancias sociales y jerarquizaciones dentro de categorías aprehendidas como homogéneas. En este punto, estamos ante condiciones de desigualdad inicial que, aunque se supondría que son de naturaleza transitoria, se acumulan durante el ciclo de vida de los actores, orquestan la competencia y el desgaste de los vínculos comunitarios e impiden la cohesión, integración y las relaciones solidarias de los grupos. Y como tal, inciden en los procesos organizativos y la acción colectiva de los grupos.

Como veremos a lo largo de esta investigación, todos estos procesos son más complejos que los que anticipamos al inicio de la selección de los casos. De modo que la estrategia comparativa en este estudio no se limita a la confirmación de hipótesis, sino que nos otorga la capacidad de iluminar patrones parecidos y diferentes en las diversas prácticas políticas que despliegan las mujeres de estos dos grupos étnicos. La validez de nuestro análisis se sustenta en la evaluación cualitativa holística del conjunto de condiciones y situaciones que inciden en la configuración de las prácticas políticas de las mujeres de los dos grupos étnicos y al interior de cada grupo étnico.

1.2.8. El trabajo de campo y las técnicas para la recolección de información

La investigación articuló diferentes técnicas usadas durante un periodo de tiempo de 14 meses, con regresos cortos a campo durante la fase de la escritura para completar y contrastar la información. Todas estas técnicas apuntaron a una comprensión situada y profunda tanto de las condiciones de inequidad social de las mujeres de los dos grupos étnicos, sus procesos de subjetivación política y el despliegue de prácticas políticas específicas. El uso de varias técnicas permitió un mayor conocimiento del que se hubiese logrado con una sola técnica. Además, facilitó la triangulación de la información obtenida durante el trabajo de campo.

Las razones por las cuales elegimos centrarnos en las biografías de las lideresas que aparecen en el estudio¹³ y seguir sus prácticas políticas, se fueron dando de forma articulada en el trayecto del trabajo de campo. De hecho, el corte temporal de la investigación inicialmente estaba limitado al análisis de las acciones políticas de las lideresas de los dos grupos étnicos en ese momento actual. De ahí que hayamos iniciado por hacer observación de sus procesos organizativos a nivel local tanto en el departamento de Nariño como en el Cauca. No obstante, la información que se lograba obtener de las observaciones locales (asambleas comunitarias, encuentros de organizaciones indígenas, escuelas de formación política, entre otros), por un lado, nos fue remitiendo a otros momentos de la vida de las lideresas, ocurridos incluso en su infancia, lo que hizo necesario acudir al espacio biográfico. Por otro lado, esta primera observación de los procesos organizativos locales nos permitió identificar tres grupos de lideresas: aquellas que eran persistentes en acudir a todas las asambleas y forjar procesos organizativos locales de mujeres, aquellas que tenían un reconocimiento comunitario como líderes, pero su participación en reuniones y asambleas no era frecuente, y aquellas que no les interesaba acudir a ninguna reunión comunitaria y no eran reconocidas como líderes. En

¹³ Los nombres de las lideresas entrevistadas fueron cambiados para proteger su identidad.

seguida, nos concentramos en seguir a las lideresas del primer grupo, con quienes empezamos a hacer las entrevistas biográficas centrándonos en sus trayectorias de liderazgo, lo que estaba conectado con los procesos organizativos que lideraban. Pronto las entrevistas biográficas tuvieron que alternarse con la revisión de archivos que reposaban en sus viviendas o en las oficinas asignadas por las organizaciones a las que estaban afiliadas. La realización de entrevistas biográficas a este primer grupo de lideresas, así como el seguir sus acciones políticas en distintos escenarios nos fue vinculando nuevamente con el segundo grupo de mujeres, aquellas que esporádicamente asistían a reuniones y asambleas. A este grupo, así como al tercer grupo de mujeres, considerando la relación directa que tenían con las lideresas, se les realizó entrevistas semiestructuradas. Algunas habían sido beneficiadas por proyectos gestionados por las lideresas, otras habían trabajado para las lideresas como empleadas domésticas y otras eran parte de las comunidades u organizaciones indígenas.

Cabe resaltar que las entrevistas biográficas proporcionaron un conocimiento profundo y articulado de cómo distintas dimensiones de desigualdad estructural marcaron la vida de las mujeres en diferentes espacios y momentos de sus vidas y cómo esto incide en sus trayectorias de liderazgo y en las formas que adoptan sus prácticas políticas. Sus relatos de vida muchas veces vinculados con espacios primarios de socialización política (familia, comunidad y organización filial), nos permitieron entender cómo ellas lidian cotidianamente con distintas condiciones sociales que les impide vivir dignamente. Escuchar a las mujeres relatar sus vidas y eventos importantes que las marcó, como nos dijeron, a menudo nos llevó a entender que las lógicas que sustentan sus prácticas políticas son resultado de un proceso de interpretación de sus realidades en el que evalúan permanentemente todos los frentes que tienen en su contra.

Indagar en el espacio biográfico supuso la articulación entre la narración de las experiencias de vida de las mujeres, las vivencias relacionadas con la ruptura o intento de ruptura de ciertos condicionamientos y construcción de identificaciones. Para esto fue importante la proximidad y empatía entre la investigadora y los sujetos de investigación, lo que incluyó desde radicarse en sus humildes o cómodas viviendas, ayudarles a preparar la comida o salir a hacer compras con ellas a las plazas de mercado, amanecer en los hospitales con sus hijos enfermos, cosechar café, *desmatojar*¹⁴ las fincas colectivas liberadas, participar de sus rituales tradicionales y propios de sus culturas, revisar sus álbumes de fotografías, recorrer con ellas sus territorios,

¹⁴ Cuando las personas de la comunidad van con una pala a sacar de raíz la vegetación que impide el cultivo de las tierras liberadas o recuperadas.

asistir a las escuelas de formación política, acompañarlas a las asambleas comunitarias, congresos y a cuanto evento ellas iban (incluidos los de carácter nacional e internacional). Así como trasnocharse escuchando sus experiencias de vida, sus discusiones con los líderes, sus acciones heroicas, íntimas o de dolor, las cuales no se cuentan en una entrevista.

Respecto a la observación etnográfica, esta empezó desde el espacio comunitario al que asistían las lideresas del primer grupo, pero en seguida esta observación se tornó más compleja e interesante porque iluminó la continuidad de las prácticas políticas de estas lideresas en distintos niveles organizativos y de incidencia política. Esto nos permitió definir dos aspectos metodológicos, por un lado, la observación etnográfica de las prácticas políticas demandaba un trabajo en más de un escenario, pues al estilo de las comunidades transnacionales, este primer grupo de mujeres participaba en diferentes espacios a la vez. Esto llevó a recurrir a la etnográfica multilocal o multisituada (Marcus 2001) como una forma de observación ubicada en el tiempo y espacio real de distintos sitios o lugares. Por otro lado, nos condujo a enfrentarnos con diferentes niveles de información que podríamos obtener en cuanto a sus discursos, significados, estrategias y formas de acción política (lo que los actores sociales hacían, lo que decían y argumentaban en sus discursos y lo que los otros pensaban que deberían hacer). Todos estos niveles de información cobraron importancia ante la mirada de la investigadora, pues demandaban un riguroso trabajo de articulación, reflexión y comprensión de las brechas, muchas veces existentes entre estos.

El trabajo de campo implicó una presencia de la investigadora por diez meses repartidos en los departamentos del Cauca, Nariño y ciudades como Popayán, Pasto y Bogotá. Durante este tiempo se alternó observación etnográfica de los espacios de participación de las lideresas con el resto de las técnicas (revisión de archivos, entrevistas semiestructuradas, entrevistas biográficas). Tras la escritura del primer borrador de la investigación se tuvo que regresar a campo durante un tiempo adicional de 4 meses. Si bien, la permanencia de la investigadora se concentró en los departamentos del Cauca y Nariño, esto no significó que los hallazgos se hayan limitado a estos dos lugares, de lo que se deriva una distinción entre el objeto de estudio y el lugar de estudio.

En el departamento de Nariño, tal como se evidencia en la Tabla 1.1, se hizo presencia en los municipios, resguardos y cabildos indígenas a los que pertenecían las lideresas del Pueblo de los Pastos. Las lideresas identificadas en los espacios de observación eran o habían sido autoridades y otras ocupaban algún cargo dentro de sus organizaciones indígenas.

Tabla 1.1. Trabajo de campo Pueblo de Los Pastos (Nariño)

Pueblo de Los Pastos		Entrevista biográfica	Entrevista semiestructurada	
Municipio(s)	Resguardo/cabildo Indígena	Lideresas	Participan en reuniones y asambleas	No participan de reuniones y asambleas
Potosí	Mueses	1	1	2
Cuaspud	Cuaspud -Carlosama	1	1	2
Ipiales	Ipiales	1	1	2
Córdoba	Males	1	1	2
Aldana	Pastas	2	2	2
Puerres	Tescual	1	2	2
Guachucal	Muellamues	2	2	2
Guachucal	Guachucal	2	2	2
Guachucal	Colimba	1	2	2
Cumbal	Cumbal	2	2	2
Cumbal	Panán	2	2	2
Cumbal	Chiles	1	2	2
Mallama	Mallama	1	1	2
Tuquerres	Tuquerres	1	2	2
Samaniego	El Sande	1	1	2
Santa cruz	Guachavez	1	1	2
Total		21	25	32

Elaborado por la autora con información del trabajo de campo en los cabildos indígenas de los Pastos.

En el departamento de Cauca, tal como se evidencia en la Tabla 2, se hizo presencia en los municipios, resguardos y cabildos indígenas a los que pertenecían las lideresas del Pueblo Nasa quienes fueron identificadas en las asambleas y congresos organizados por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del cauca (ACIN). Al igual que en el caso anterior, las lideresas identificadas en los espacios de

observación eran o habían sido autoridades y otras ocupaban algún cargo dentro de sus respectivas organizaciones.

Tabla 1.2. Trabajo de campo Pueblo Nasa (Cauca)

Pueblo Nasa		Entrevista biográfica	Entrevista semiestructurada	
Municipio(s)	Resguardo/cabildo Indígena	Lideresas	Participan en reuniones y asambleas	No participan de reuniones y asambleas
Páez	Avirama	2	2	2
	Belalcázar	2	2	2
	Mosoco	2	2	2
	Tálaga	1	2	2
	Vitoncó	1	2	2
Inzá	Calderas	1	2	2
	La Gaitana	1	2	2
	San Andrés de Pisimbalá,	1	2	2
Corinto	Corinto	2	1	2
	López Adentro	2	1	2
Buenos Aires	Las delicias	2	2	2
Caloto	Huellas	1	2	2
Jambaló	Jambaló	1	2	2
Toribío	Toribío	1	2	2
Popayán	Reasentamiento Nasa	1		
	Úus		2	2
Total		21	28	30

Elaborado por la autora con información del trabajo de campo en zona de Tierradentro y zona norte del Cauca.

El acceso a las vivencias de las mujeres posibilitó una recuperación de sus experiencias individuales y colectivas, que lejos de quedarse ancladas en el pasado permitieron reflexionar

sobre las especificidades del contexto actual y de las formas que adquieren sus prácticas políticas. Los relatos de vida se armaron a partir de las narraciones sobre los familiares más cercanos. Muchas veces la función narrativa se recuperó a partir de los álbumes de fotografías que las mujeres guardaban con tanto esmero y que al abrirlos estaban llenos de dolor, sufrimiento y sentimientos de injusticia. Hicimos lo mismo con los archivos de las organizaciones de mujeres que reposaban en alguna oficina o en su defecto en las casas de residencia (actas de reuniones, constancias de acuerdos, correspondencias, reconocimientos, etc.). De modo que en un acta o un documento que muchas veces era un pasado incompleto a la vez se reconstruyó desde la narración de un hecho o evento importante en su proceso organizativo. En otros casos, el recorrido por los territorios de las lideresas suscitó la elaboración memorial de experiencias que articulaban lo individual y colectivo a la vez.

No está por demás decir que se hizo una rigurosa revisión de archivos institucionales proveniente de bases de datos, diagnósticos e informes existentes tanto en las organizaciones indígenas como en instituciones del Estado y Organizaciones No Gubernamentales-ONG. Esto nos proporcionó una imagen descriptiva inicial sobre los distintos indicadores de desigualdad vital, existencial y de recursos. Así mismo, nos permitió explorar el marco institucional, políticas públicas, programas y/o proyectos del Estado dirigidos a las mujeres indígenas. Pese al difícil acceso a los archivos de los cabildos indígenas (sobre todo de Los Pastos), con la ayuda de un intermediario (líder indígena reconocido) logramos revisar los Planes de Vida (planes de desarrollo local), reglamentos internos, e identificar proyectos, programas o espacios de participación de las mujeres al interior de las organizaciones indígenas. También indagamos en la forma en cómo se incluía a las mujeres en estos planes internos y el lugar que se les otorga en las dinámicas comunitarias y política.

Capítulo 2. Las mujeres indígenas en el suroccidente de Colombia

Hasta hace un tiempo no entendíamos por qué los días para las mujeres son tan duros. Desde pequeñas tenemos que encender el fogón, una labor muy trabajosa. La mayoría de nosotras aún cocinamos con leña y nos toca caminar bastante para buscarla, luego cargarla hasta la casa y empezar a soplar los tizones hasta que los pulmones se congestionan y los ojos se enrojecen ...

Cuando alguien se enferma en la familia, Las mujeres cuidamos de nuestros hijos y abuelos, buscamos las plantas medicinales y preparamos los remedios ... También somos las encargadas de preparar y llevar el almuerzo a los jornaleros que nos ayudan a recoger o sembrar el café. Las mujeres trabajamos todos los días, todo el día, de sol a sol...

Muchas de nosotras vivimos en casas de bareque, pues construir en ladrillo es muy costoso... Levantar nuestras casas es un sueño que dura toda la vida... Como si fuera un rompecabezas, armamos nuestra casa a pedazos y con mucho esfuerzo...

Nuestras familias son numerosas, en cada una hay dos, tres o más hijos que parimos a muy temprana edad... Muchas no pudimos terminar la escuela y menos fuimos a la universidad... Nuestras madres también tuvieron muchas dificultades para llegar a la escuela y por eso muchas de nuestras mayores no saben leer ni escribir. Hoy con mucho esfuerzo algunas familias han logrado que sus hijos e hijas puedan continuar su educación en la ciudad, quienes después de unos años vuelven con un título profesional y trabajan en las escuelas, colegios del municipio y entidades como la alcaldía y el hospital.

Hemos vivido varios hechos que marcaron la historia de nuestro municipio. El primero fue la avalancha del Río Páez en 1994... El segundo fue la inundación por el deshielo del nevado del Huila ocurrida en el 2004... El tercero fue la toma armada que realizó la guerrilla de las FARC. Aquel día vimos volar cilindros de gas, algunos cayeron en las casas cercanas y en la plaza de mercado. Los gritos, estruendos y disparos causaron mucho miedo... Como consecuencia de eso empezó hacer presencia en el territorio el ejército nacional. Al principio, ellos acampaban en los colegios y zonas altas de la cabecera del municipio y después la policía les construyó trincheras frente al teatro municipal... Esto no ha significado seguridad para nuestra región, pues estos se aprovechan del poder que tienen para acosar a nuestras hijas quienes con frecuencia terminan embarazadas... Los jóvenes de la vereda a quienes vimos crecer desde niños fueron asesinados cuando salían de una fiesta un día en la madrugada, pero, además, fueron acusados de ser guerrilleros y como tal salió la noticia publicada en la prensa...

Las mujeres también trabajamos el campo y por eso somos campesinas. A igual que nuestros maridos estamos en los cultivos limpiando la tierra... Aunque este trabajo es muy duro para nosotras, lo sabemos hacer muy bien. Sin embargo, lo que ganamos con la venta de nuestros productos es muy poco y apenas nos alcanza para sobrevivir, el transporte de los productos es muy costoso y la tierra que poseemos no es suficiente para sostener a nuestras familias. Ante eso muchas de nosotras dejamos a nuestros hijos al cuidado de otras mujeres, hermanas, tías, cuñadas o madres comunitarias, y durante las cosechas de café salimos a buscar el sustento diario como jornaleras en las fincas de otros. En su defecto, nos vamos a las ciudades a servir como empleadas domésticas por pagas muy bajas. Cuando volvemos a la casa seguimos trabajando, pues siempre hay mucho que hacer,

más cuando hemos estado por fuera todo el día. De nuevo nos espera el fogón para la comida, los pisos para barrer, la ropa apilada en el lavadero, los animales que hay que alimentar y todas las tareas pendientes. Todo este trabajo que realizamos en nuestros hogares lo hicieron nuestras abuelas y bisabuelas... Parece que es una tarea que nos corresponde a las mujeres por obligación. De hecho, los demás piensan que si la casa está sucia o si los niños se enferman es por culpa de nosotras.

En nuestras fincas hemos dejado de cultivar alimentos para el consumo propio y hemos dedicado toda la tierra que tenemos a la siembra de café, pues este producto nos deja más ganancias. Esto implica que tenemos que comprar el resto de productos que necesitamos para el consumo diario, productos que son traídos de otras regiones e incluso de otros países...

Las empresas nos venden semillas que no se reproducen y que toca volver a comprarlas

cada vez que vamos a sembrar. A la vez nos venden los pesticidas y abonos químicos que hacen que las plantas crezcan más rápido y que los productos tengan ciertas características necesarias para que hagan parte de los grandes mercados... Así mismo, las grandes empresas compradoras de nuestros productos nos venden la idea de cultivar un solo producto que al principio compran a un buen precio. Pero cuando las empresas ven que hemos dejado de sembrar otros productos, bajan el precio del producto y nosotros quedamos dependiendo de ellas y tenemos que conformarnos con el precio que quieran pagarnos.

Ni por el trabajo en nuestros hogares, ni por el trabajo de la tierra, las mujeres recibimos ningún pago, son ellos (los hombres) quienes reciben y disponen del dinero, y muchas veces se lo gastan antes de llevarlo a la casa. Tampoco aparecemos en los títulos de propiedad, son los hombres quienes disponen de la tierra y por lo tanto son ellos quienes deciden la forma de utilizarla. Es así que muchas de nosotras dependemos económicamente de nuestros maridos y al no tener recursos propios dejamos de hacer otras cosas importantes como capacitarnos y divertirnos y ciertamente soportamos maltratos, golpes e insultos. Incluso, para algunas de nosotras, las relaciones sexuales se han convertido en una tarea más del trabajo doméstico, como si fuera otro deber que toca cumplir al final de la jornada.

Aunque hemos estado participando en las reuniones comunitarias, nuestra participación no es valorada y la deslegitiman argumentando que somos malas madres, malas mujeres y que únicamente nos dedicamos al chisme. Pero también nos hemos dado cuenta que no estamos capacitadas para enfrentar discusiones y debates comunitarios. En una ocasión nos organizamos para participar de forma honesta en la política partidaria, nos lanzamos con una candidata al consejo local. Sin embargo, descubrimos una verdad incómoda. Nosotras no sabíamos cómo trabajar desde esas instancias a favor de las mujeres, y tampoco conocíamos la situación de las demás mujeres. En ese momento sentimos que no estábamos preparadas para ese tipo de labor...

Sabemos que existen mujeres que dicen representarnos y hablan a nombre nuestro. Ellas seguramente han tenido que pelear duro contra el machismo para llegar a ser figuras importantes en la política, pero muchas no conocen las dificultades con las que vivimos a diario las más pobres y tampoco están comprometidas con nuestras demandas. Por eso nuestra lucha no se agota con una ley de cuotas o con la

elección de alguna representante... Los triunfos individuales de unas pocas no siempre son los triunfos para todas.

—Voces de Mujeres Campesinas en el Corazón de Tierra Adentro, Juntando pasos hacia la dignidad, Inzá Cauca, 2008.

Esta investigación aborda dos grupos étnicos del sur occidente de Colombia: la etnia Nasa y la etnia de los Pastos, ubicadas en dos departamentos, Cauca y Nariño, respectivamente. Este capítulo busca analizar cómo algunos aspectos estructuran la vida y las prácticas políticas de estas mujeres. A partir de datos estadísticos disponibles y de descripciones que las mujeres hicieron tanto en entrevistas, relatos biográficos como en sus discursos, más la observación etnográfica de congresos, reuniones y eventos comunitarios, describimos y analizamos sus situaciones económicas, sociales y políticas. Aunque partimos de considerar que todas las situaciones de injusticia que viven las mujeres Nasas y Pastos están interrelacionadas, para fines analíticos, las descripciones y los análisis realizados en este capítulo se intentan hacer de forma separada, considerando los distintos frentes que plantea Nancy Fraser para combatir las injusticias: Redistribución, Reconocimiento y Representación (2008).

Partimos de una consideración importante referente a las categorías de lo étnico racial y el género. Esto se refiere a que las mujeres Nasas y Pastos hacen parte de lo que se denomina como pueblos indígenas, considerados a la vez por las instituciones del Estado como minorías étnicas, una categoría que históricamente ha denotado marginalidad, sometimiento, exclusión e incluso explotación. Pero, a la vez, también viven situaciones de desigualdad derivadas de su género, con lo que corresponde analizar los principios organizadores de una estructura económica capitalista y con asimetrías de género (Fraser 2008). Por un lado, el género estructura una división del trabajo remunerado y no remunerado, del trabajo doméstico y trabajo de cuidado, como responsabilidades exclusivas de las mujeres. Tal estructura de género se puede extender a otros ámbitos como el comunitario. Por otro lado, dentro de la estructura del trabajo pagado, el género establece una diferenciación de salarios por el simple hecho de ser mujeres, independientemente si se realizan o no las mismas actividades que los hombres. Esto, además, sin contar que el reconocimiento social de las actividades que realizan las mujeres y los hombres está asimétricamente diferenciado. En suma, tanto el género como lo étnico racial son categorías que en sí mismas son multidimensionales, es decir, que las situaciones de injusticia que viven las mujeres indígenas no solo devienen de su posición económica o de la asignación de un estatus marcado como inferior. En diálogo con Nancy Fraser, podemos decir que se trata de situaciones de injusticia derivadas de categorías híbridas

enraizadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad.

Si bien no se dispone de datos formales que den cuenta de la situación real de las mujeres Nasas y Pastos, el panorama regional en el cual se encuentran insertas nos muestra unas regiones en las cuales distintas dimensiones de desigualdad interactúan y se retroalimentan, generando barreras multidimensionales que les impide a las mujeres de estos grupos étnicos disfrutar de una vida digna. Desde esta perspectiva, este capítulo inicia con una presentación panorámica regional e histórica de los dos departamentos en los cuales se ubican las dos etnias. Luego, describimos las situaciones de injusticia referentes a las diferencias étnicas y, en seguida, nos concentraremos en las situaciones que viven las mujeres Nasas y Pastos tanto en la esfera económica, como social y política.

2.1. Panorama regional: ruralidad, concentración de la tierra y conflicto armado

En general, Colombia es un país profundamente inequitativo. Las zonas periféricas del país presentan las cifras más críticas en materia de desempeño económico y bienestar social. Mientras los departamentos de la zona norte de Colombia (Atlántico, Bolívar, Cesar, Córdoba, Magdalena, Sucre y Norte de Santander) convergen hacia niveles de PIB per cápita que se asemejan al promedio nacional, la región del pacífico (Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Chocó) se encuentra por debajo de esos desempeños (Galvis y Meisel 2010; Bonet y Meisel 2001; Acosta Medina 2013). En este sentido, si bien el país en los últimos años presenta un incremento en sus niveles de crecimiento económico, las brechas de desigualdad entre regiones se mantienen e incluso se profundizan. De hecho, Cauca y Nariño se caracterizan por concentrar porcentajes altos en las distintas dimensiones que componen el Índice de Pobreza Multidimensional-IPM (DANE 2014a, 2017a, 2018; PNUD 2014a, 2014b).

La pobreza en el departamento de Nariño para el 2005, medida como porcentaje de personas con necesidades básicas insatisfechas (NBI), es del 26% en el área urbano y de 59% en el área rural. En el departamento del Cauca, este indicador es del 24% en la cabecera urbana y del 62% en las zonas rurales. Esta situación de rezago económico, que es más o menos parecida en ambos departamentos, está acompañada de otros problemas sociales como el desempleo, la concentración de la tierra, el conflicto armado, el aislamiento geográfico y las barreras a la producción (PNUD 2014b).

Si bien el desempleo a nivel nacional es alto (9,2 para el 2016), se incrementa en las regiones del sur y sobre todo en los departamentos del Cauca y Nariño en los cuales se exhiben

porcentajes considerablemente altos. Particularmente, y de acuerdo con los resultados de diversos indicadores, para el 2016 la tasa de desempleo en las ciudades de Popayán y Pasto (ciudades capitales del Cauca y Nariño) se ubicó en un 11,3% y 8,6% respectivamente, siendo mayor en mujeres que en hombres. El porcentaje de hogares que se dedican al trabajo no calificado es del 87%.

Hasta las primeras décadas del siglo XX, estos departamentos continuaban aislados del resto de Colombia dada la falta de infraestructura vial. Históricamente, han presentado una economía tradicional basada en el sector primario, con una estructura de tenencia de la tierra mayoritariamente minifundista. En los últimos años, el sector de comercio y servicios dinamiza la economía del departamento de Nariño, mientras que el sector agropecuario ha entrado paulatinamente en declive. A la vez, el sector ganadero se extendió a las áreas cultivadas en trigo, cebada y papa en el departamento de Nariño, mientras que en el Cauca el cultivo de café ha desplazado otros productos de consumo diario (Notas de campo, Nariño y Cauca, mayo del 2017).

En el Cauca y la zona del Pacífico Nariñense, entre otros departamentos, se han generado históricamente procesos de concentración de las tierras en pocas manos. Cabe recordar que históricamente las luchas por la tierra y la violencia desatada han sido paralelas, o derivadas, si se quiere, de las dinámicas de la economía del país, que van desde la bonaza cafetera antes de la crisis de 1929, ocasionada por el desplome de la bolsa de Nueva York, hasta el auge del uso ilícito de la Coca¹. Estas situaciones de la economía mundial, sumadas al fracaso de las reformas agrarias en el país, la implementación de políticas neoliberales y la intensificación de las luchas sindicales, dieron lugar tanto al surgimiento de fuerzas guerrilleras como al uso ilícito de la coca. La situación de violencia armada y comercio ilícito se amplió en los años noventa, dando paso a tomas de poblaciones, bloqueos de carreteras y asaltos a estaciones militares. Tal como lo describe Alfredo Molano, a los campesinos, migrantes, peones expulsados por las invasiones de sus tierras y cansados de sembrar yuca y plátano para apenas sobrevivir, la coca les cayó del cielo (Molano 2015). Según Molano la economía de la coca llegó venciendo al trabajo no remunerado y precarizado, a los bajos precios de los productos agrícolas, a las pocas posibilidades de comercialización, a la distancia y a las dificultades de los campesinos para sacar sus productos de los recónditos lugares donde fueron arrinconados.

¹ Hacemos alusión al uso ilícito de la coca, porque esta para los indígenas andinos y amazónicos es una planta sagrada y con propiedades alimenticias. Para los Nasas, el uso y consumo de la coca, históricamente ha sido parte integral de su cultura ancestral. La coca es una planta sagrada que se usa en rituales tradicionales, es una planta curativa y un ingrediente de recetas que permiten resistir las extenuantes jornadas de trabajo en el campo.

No obstante, mientras la siembra de cultivos ilícitos respondía a las demandas de los colonos despojados, con la cocalización de las zonas de colonizadas se ampliaron los escenarios de la guerra y se configuraron los movimientos armados agrarios.

Adicionalmente, está el hecho de que algunas zonas del sur occidente colombiano se caracterizan históricamente por disponer minerales valiosos, por lo que no han sido ajenas al auge minero de la última década. Esto ha desatado acciones de despojo, desplazamientos forzados, transformaciones importantes y violaciones de los derechos colectivos de la etnia Nasa que ha estado expuesta a proyectos extractivos dirigidos por mineras transnacionales. De este modo, la intensificación de los conflictos por la tierra y los recursos naturales, asesinato de líderes, masacres y desplazamientos forzados, tienen una relación directa con la avanzada de proyectos extractivos transnacionales y cultivos con uso ilícito. Estas características que presenta los dos departamentos, ya sea como zonas estratégicas para cultivos con uso ilícito o como zonas mineras, corredores estratégicos o zonas de frontera, ha agudizado la presencia y reconfiguración de grupos armados que buscan controlar estas actividades, de lo que se ha derivado el incremento de las persecuciones a los líderes y lideresas sociales que resisten (Notas de campo, Cauca, abril del 2017).

Estas situaciones de crisis humanitaria se han complejizado más con el despliegue de la fuerza pública militar como respuesta de los gobiernos de turno. Esta ante la incapacidad de control, ha apelado muchas veces a fomentar el paramilitarismo en complicidad con los intereses de grandes hacendados locales. Los mismos que más tarde tuvieron respaldo político, institucional, técnico y militar a través de la Política de Seguridad Democrática. De hecho, con esta política se incrementaron las desapariciones forzadas, amenazas a campesinos e indígenas, ejecuciones extrajudiciales y desplazamientos forzados. En consecuencia, se ha incrementado la concentración de la tierra y el poder local en manos de grupos paramilitares.

En la segunda mitad de la década del noventa la situación de orden público se complejizó en estos los departamentos de Cauca y Nariño por la llegada de frentes paramilitares y el traslado de los cultivos con uso ilícito desde el colindante departamento del Putumayo. Esto como consecuencia de las fumigaciones en el marco del Plan Colombia y su política de seguridad democrática. En el sur del Cauca y el norte de Nariño, si bien se han dado iniciativas de sustitución de cultivos, estas han fracasado, dado lugar a un incremento de las fumigaciones con glifosato tanto de cultivos con uso ilícito como de las chagras campesinas e indígenas, lo que ha atentado con sus tradiciones culturales, alimentación, salud y su referente espiritual. Consecuentemente gran parte de los pueblos indígenas ubicados en estos departamentos están

en peligro de ser exterminados tanto cultural como físicamente, pues han sido víctimas de gravísimas violaciones a sus derechos individuales y colectivos (Auto 004 2009).

2.2. Prevalencia de desigualdades étnico-raciales

La población indígena se encuentra ubicada en las zonas rurales de las cabeceras municipales de estas regiones². En estas zonas, el uso y la vocación del suelo presentan serias restricciones, de tal forma que de los 32 millones de hectáreas pertenecientes a los resguardos indígenas³ solo el 1,4% tiene vocación agrícola y apenas el 1% tiene vocación pecuaria. Esto sin contar que, en departamentos como el Cauca y Nariño, el aumento del número de resguardos implica una disminución en la cantidad de hectáreas de tierra asignada. Esto deriva en que la población indígena en estos resguardos padece el minifundio y vive en tierras de mala calidad. Cabe resaltar que estos aspectos constituyen una amenaza a la pervivencia de los indígenas como sujetos colectivos y por lo tanto a la negación de las capacidades y libertades para funcionar plenamente como seres humanos.

Con la avanzada de las políticas neoliberales, el arraigo de cultivos de uso ilícito, la expansión de las zonas de colonización y las fumigaciones con glifosato se ha incrementado la precariedad de las economías de subsistencia de los pueblos indígenas y demás comunidades rurales. Las políticas neoliberales han promovido procesos migratorios, el desmantelamiento de las políticas sociales y la explotación masiva de recursos en los territorios indígenas. De hecho, la promoción e intensificación de la política extractiva e incorporación del subsuelo en los planes de desarrollo territorial están modificando de manera irreversible tanto el acceso a tierra, como el control de los recursos naturales y las representaciones simbólico-culturales que tienen los grupos étnicos de relacionarse con su territorio y con el Estado. Así, en el nombre del desarrollo económico y la modernización, grandes empresas extractivas, hidroeléctricas, gasoductos, canales, rutas y puertos se han radicado en territorios indígenas incorporando a los grupos étnicos a los ordenamientos mineros de múltiples formas y con diferentes intereses. Según informes del PNUD se ha otorgado derechos de explotación minera sin haber surtido la consulta previa, derecho colectivo fundamental al cual se adhirió

² Según datos de DANE, al 2015 los indígenas en Colombia corresponden a 87 pueblos establecidos en 743 resguardos indígenas ubicados en 32 de los 33 departamentos. Si bien, en la región amazónica la mayoría de la población es indígena, su porcentaje no sobrepasa el 1,36% excepto el departamento de Putumayo. En cambio, el mayor porcentaje de indígenas con relación al total poblacional nacional se concentra en 4 departamentos: la Guajira (19,98%), Cauca (17,85), Nariño (11,14%) y Córdoba (10,85%).

³ Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas que con un título de propiedad colectiva, goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio.

el Estado colombiano a fin de salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas como sociedades diferenciadas (Ulloa 2007, PNUD 2012).

Cabe resaltar que, históricamente la cuestión étnica en Colombia está atravesada por un proceso de asimilación y despojo, organizado por el Estado en el marco del proyecto de la nación moderna y, dirigido por instituciones laicas y republicanas. Estas instituciones son herederas de un régimen colonial que hizo uso de la estructura organizativa de los indígenas, y que entran a cumplir un papel crucial en los patrones duraderos de las desigualdades. La población mestiza paulatinamente se fue constituyendo en los dueños de las tierras y del subproducto de las faenas comunitarias antes entregada a los caciques. Podríamos decir que esta apropiación se constituye en la base de acumulación de poder económico y político por parte de los mestizos y la subordinación y exclusión de los indígenas. El legado más significativo fue la degradación de la fuerza de trabajo indígena (re)significada con el racismo y que supuso que los trabajadores más allá de ser indígenas o afrodescendientes fueran considerados como algunos autores han denominado como bárbaros (Pérez Sáinz 2014).

Bajo el régimen colonial, los funcionarios españoles adaptaron las formas organizativas de los cabildos indígenas⁴, de tal forma que los caciques y capitanes pasaron a ser agentes de la corona española (Pachón 1981; Kloosterman 1997). Incluso, la corona les otorga a los miembros de los cabildos ciertos privilegios, tierras, responsabilidades organizativas, encomiendas⁵ y títulos, mientras el resto de “indios” se extinguían por las condiciones de explotación a las que estaban sometidos. Cuando esta situación empezó a ser problemática para los mestizos, en el sentido de que se disminuía la mano de obra, la corona española promovió en el siglo VII una política de protección a los “indios” mediante la cual les entregó tierras en calidad de resguardos. Lo que a su vez suponía que los indígenas quedaran obligados a pagar tributos.

Posteriormente con la República se ordenó la repartición de los resguardos para que los indios pudieran ser libres. Sin embargo, se implementó un sistema de apropiación y explotación servil, se generó un proceso de descomposición de la agricultura indígena para ceder su sitio a la hacienda, la cual captó a gran parte de indígenas y los convirtió en terrazgueros. Al mismo tiempo se extendió la usurpación de las tierras por parte de los terratenientes. Estos

⁴ Se considera al cabildo Indígena a una entidad pública especial y de origen colonial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta.

⁵ La encomienda fue una de las primeras instituciones introducidas por los españoles a la población indígena. La corona española comenzó a adjudicar encomiendas a los españoles, como recompensa por sus méritos. El encomendero recibía el “control” de un número de indios que debían trabajar para él y pagar impuestos.

implementaron distintos mecanismos para mantener la mano de obra de las unidades indígenas a través de sistemas de enganche, mecanismos generalizados en toda América latina. De este modo, un indígena que llegaba a las haciendas tenía muchas dificultades para abandonarlas por las deudas debidas al patrón, las cuales al no ser pagadas en dinero debían pagarse con trabajo, en caso de no ser pagadas estos, caían sobre sus descendientes. La aplicación de este sistema contaba con relaciones de poder entre cabildos, terratenientes y el poder local quien vigilaba y castigaba a los deudores. Adicionalmente, cada hacienda activaba mecanismos coercitivos que reforzaban y legitimaban la explotación terrateniente. Los monjes y misioneros enajenaban las almas de los indígenas a través del terror, legitimando desde un plano ideológico la subordinación y la obediencia servil (Kalmanovitz 1985).

En suma, cuando sucumbe el movimiento independentista, el éxito de este termina consolidando políticas similares a las coloniales, de este modo se intensifica la ofensiva liberal sobre la tierra. La política colonial de protección a las comunidades de indios es bloqueada por las políticas republicanas que buscan reducir las tierras indígenas de resguardos, bajo el argumento de que son administradas por sociedades arcaicas. Si bien con la república se abolieron ciertas instituciones de coerción, se desarrollaron otros mecanismos que buscaron controlar a los indígenas y mantenerlos en situación de inferioridad, lo que se acompañó de un periodo intensivo de la apropiación y despojo de la tierra.

En este abigarrado juego de poderes los indígenas estuvieron sometidos a varias formas de dominación que legitimaron las diversas formas de despojo y explotación. Las tierras sobrantes de los resguardos abandonadas por la alta mortalidad de los tributarios o por la fuga sistemática de los sobrevivientes fueron usurpadas y arrendadas a blancos y mestizos. Aunque los mecanismos de jerarquización variaban, por lo general era un mestizo la persona de confianza del terrateniente, e incluso el trato a los arrendatarios mestizos era diferente al que se les daba a los indígenas, pues los primeros desempeñaban labores de supervisión. Esta asignación de funciones según la jerarquización racial estableció asimetrías profundas e implicó ventajas especiales para unos grupos y exclusión de otros. Los más desventajados se vieron relegados a labores de servidumbre y por lo tanto a oportunidades desiguales ante la vida, las mismas que se transmitirán a sus generaciones.

En el caso de las haciendas del Cauca estas contenían por lo general minas de oro aspecto que requería aumentar mano de obra. Dada la insuficiencia laboral agravada por las condiciones de vida de los indígenas, los terratenientes recurren a la importación de la población afrodescendientes en condición de esclavos. En general, las formas de producción esclavistas

se consolidaron en esta región con el apoyo de la explotación de los indígenas, pues esta última servía para reducir a un mínimo los costos de producción de la minería. En otras regiones en cambio, las clases dominantes locales e inmigrantes desalojaron a los indígenas de sus resguardos y se apropiaron de miles de hectáreas de tierra. En estos contextos, mientras algunos “indios” pasaron a ser o bien arrendatarios y agregados de las haciendas configurando una fuerza de trabajo (des)empoderada y con muy poca capacidad de negociación; otros fueron desplazados por el colonizador a las zonas más inhóspitas y reclusos en la subsistencia. En gran parte esta estrategia de disolver los resguardos, además de disponer de tierras para la producción, conllevaba a mantener a los indígenas en las haciendas, resolver el déficit de mano de obra y mantener la posición privilegiadas de las élites terratenientes. Uno de los resultados de estos procesos es la configuración de una economía indígena incapaz de superar un estado de subsistencia y con nulas capacidades de acceder a oportunidades de acumulación.

En este sentido, es importante resaltar que estas formas de sometimiento y dominación hacia los indígenas no se terminan con los procesos independentistas y más bien son adaptadas y reproducidas por los Estados-nación e impulsadas desde lógicas de asimilación tendientes a incorporarlos como ciudadanos (Gros 2010). A la vez, hacen uso de estrategias que limitan su autodeterminación plena y los ubica en el último eslabón de la cadena de producción y explotación. Tanto en el departamento del Cauca como Nariño, mientras los terratenientes mantuvieron todo el tiempo prerrogativas tenenciales y sociales, lo que los convirtió en grandes comerciantes de exportación e importación, la población indígena acabó siendo un grupo de campesinos confinados a las periferias y sumergidos en condiciones económicas precarias (Kalmanovitz 1985).

Si bien bajo el paraguas de un acuerdo entre las élites liberales y conservadoras en 1890 se aprueba la ley 89, por la cual se aplaza la división de los resguardos por un periodo de cincuenta años, también se determina la manera cómo deben ser gobernados los indígenas hasta que se vayan reduciendo a la vida civilizada (Triana 1980). Se refuerza la idea de la raza como instrumento clasificatorio de la población que impone las relaciones jerárquicas de superioridad e inferioridad. Por un lado, con esta ley los “indios” no pagarían impuestos por las tierras comunales, pero por otro, se constituyó en una estrategia de poder colonial que les otorgó a los indígenas la condición de menores de edad, por lo cual les fue imposible negociar en igualdad de condiciones con las autoridades blancas (Sánchez *et. al* 1992; CRIC 1988).

En gran parte esta normatividad sobre los indígenas hizo parte de un régimen colonial que también articuló la condición de raza con la condición de género para establecer relaciones de subordinación y sometimiento. Al respecto, algunas autoras plantean que se instauraron dos procesos: la infantilización (Vásquez 2013; Segato 2010) y la feminización de los indígenas. Estos procesos incorporaron el sexismo y la misoginia y los equiparó a la condición socialmente asignada a las mujeres en el marco de las sociedades occidentales y patriarcales (Ochoa Muñoz 2014; Gargallo 2013). La infantilización, aunque designe un estado que se supera con la madurez, reforzó las relaciones de inferior/superior, el sometimiento, el abuso sexual, la explotación y el control. De hecho, tal como lo plantea Rita Segato, las relaciones paternalistas, de dependencia, de carencia y de negación de las capacidades y de la violencia contra los indígenas, no son más que mecanismos y dispositivos de sometimiento.

Sin embargo, cabe mencionar que estas no fueron dinámicas unilaterales de un mero ejercicio del poder colonial o republicano, pues los indígenas al menos de estas regiones (Cauca y Nariño) en distintas ocasiones desplegaron acciones de resistencia a fin de evitar que los terratenientes disolvieran totalmente sus resguardos, se apropiaran de sus tierras y explotaran a sus integrantes (Kalmanovitz 1985; Kloosterman 1997; Rappaport 2000, 2005). Y aunque la Ley 89 de 1890 sea parte de la normatividad colonial, en el marco de varios intentos de desaparición de los indígenas y de sus resguardos, ha sido vista por los indígenas como una oportunidad política para defender sus derechos. De hecho, esta ley ha sido el único instrumento que protegió su existencia y la de sus resguardos hasta finales del siglo XX.

Precisamente entre 1914 y 1945 el indio Manuel Quintín Lame⁶ preocupado por la situación de sometimiento y explotación de los indígenas y sobre todo por el desconocimiento de las normas que los protegía, hizo de la ley 89 su principal bandera de lucha. Desde una posición política que cuestiona la historia y las formas de dominación enraizadas en categorías étnico raciales, este líder organizó y movilizó a los indígenas del Cauca, Nariño, Huila, Tolima y Valle del Cauca. Pero, además, las luchas de Quintín Lame tuvieron un trasfondo simbólico que buscaba revertir la imagen deteriorada y deshumanizada del indio⁷ que estaba vigente y oculta en los discursos sobre la igualdad ciudadana (Espinosa Arango 2003). Cuando los

⁶ Quintín Lame fue un indígena Nasa, considerado como un intelectual indígena y cómo líder indígena que luchó por los derechos de los pueblos indígenas en Colombia a comienzos del siglo XIX. Sus padres eran terrazgueros en una de las haciendas del Cauca. Él fue llevado por el ejército conservador a la Guerra de los Mil días (1899-1902), y durante su permanencia en el ejército aprendió a leer y a escribir. Su legado histórico es retomado en la agenda política del movimiento indígena en Colombia.

⁷ La lucha de Quintín Lame volvió a humanizar al “indio” pero no desde el proyecto ciudadano, sino desde una valorización de la identidad indígena.

indígenas estaba cansados y agobiados de las relaciones de explotación y sometimiento, Quintín Lame llega a darle vida a una agenda de lucha que articuló demandas enfocadas a: la liberación de los indígenas a través de la eliminación del terraje⁸, la recuperación de la tierra, la ampliación de resguardos indígenas, la defensa de la identidad indígena, la denuncia de la discriminación racial contra los indígenas y la consolidación del cabildo indígena como autoridad y base para una plena y autónoma organización. Muchos de estos planteamientos constituyeron las bases de un pensamiento de liberación indígena que si bien en su momento fue reprimido desde distintas fuerzas (Vasco 1997), posteriormente su legado se rescató y fue retomado en la agenda política del movimiento indígena a finales de siglo XX.

No obstante, a finales del siglo XX, las identidades sociales en Colombia eran ante todo regionales, partidistas y de clase, antes que étnicas. El reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos en términos culturales y políticos se da como resultado de la intensificación de protestas y grandes movilizaciones de los sectores populares entre 1960 y 1990 (Zamosc 2001). Precisamente un contexto de violencia, conflicto, pobreza y exclusión histórica social y política de distintos sectores sociales preparó las condiciones para que a mediados de este siglo emergiera una lucha enfocada a ampliar la ciudadanía a estos sectores, entre ellos los indígenas. De hecho, en el marco de la presión del movimiento agrario, que demandaba la transformación de la estructura agraria del país volvió a resurgir el movimiento indígena, y obligó al Estado a que se reconozca sus derechos colectivos en la constitución de 1991. Tal reconocimiento tendría que traducirse en la reproducción de identidades culturales de acuerdo a sus demandas de autonomía y reconocimiento pleno de sus derechos. Esto implicaba demandas no solo desde una dimensión de reconocimiento cultural, sino también en términos de redistribución de la tierra y participación en espacios de decisión política. Sin embargo, si bien la constitución 1991 permite visibilizar a los actores étnicos en distintos escenarios nacionales e internacionales y reconocer la legitimidad de sus demandas, en gran medida, siguió siendo un reconocimiento condicionado y subordinado. Incluso, podríamos decir que se trató de un reconocimiento tutelado, en tanto la legalidad de sus formas organizativas propias y la gestión de los recursos económicos, hasta hace muy poco, tenían que pasar por el visto bueno del representante del gobierno a nivel local.

⁸ El terraje consistía en un mecanismo de explotación de la mano de obra a la que estaban forzados los indígenas, sobre todo, aquellos que habían sido despojados de sus resguardos y fueron agregados a las haciendas en calidad de terrazgueros. Estos estaban podía cultivar en pequeños pedazos de terreno dentro de las haciendas, pero a cambio estaban obligados a pagarle al hacendado con días de trabajo.

En este nuevo contexto la asimilación de los indígenas a normas culturales dominantes, podríamos decir que está vinculada con las estrategias de inclusión de los indígenas desde políticas tendientes al reconocimiento de la diferencia étnica. Esta inclusión se hace operativa a través de acciones afirmativas que facilitan su participación en las diversas áreas sociales y políticas del Estado Nación. Entre estas, la participación político electoral a través de circunscripciones especiales y la asignación de recursos económicos o recursos de transferencia. Es decir que, teóricamente políticas de reconocimiento, redistribución y participación estarían garantizadas para los grupos étnicos con la Constitución Política de 1991. Sin embargo, estas políticas no han tenido el objetivo de transformar las bases estructurales de la desigualdad y, más bien, condicionaron a los indígenas a mantenerse como minorías vs mayorías, lo cual nuevamente les impide ser incluidos en igualdad de condiciones. Pero además este reconocimiento de los derechos colectivos va paralelo a la implementación de políticas económicas de ajuste estructural, que al ser también políticas de ajuste de la ciudadanía afectan a los sectores populares e indígenas e incrementan las desigualdades. En este contexto la presencia indígena en Colombia convive en condiciones desiguales con distintas fuerzas que actúan interrelacionadas, sobre todo con los intereses de las empresas transnacionales y el incremento de la interdependencia productiva, comercial y financiera en el sistema económico mundial (Restrepo 2006; Gros 2010).

En efecto, frente a mecanismos mediante los cuales opera la desigualdad corresponde un mecanismo opuesto que favorece la igualdad (Therborn 2015). De modo que, ante la denuncia de la exclusión histórica, la respuesta es la inclusión, y ésta para el caso de los indígenas en Colombia se garantizó mediante el reconocimiento de derechos colectivos que son recogidos en más de veinte artículos de la constitución de 1991⁹. No obstante, las condiciones (techos de cristal, discriminaciones de diversos tipos, las puertas más importantes se mantienen cerradas, subordinaciones con relación al ejercicio de su autonomía territorial, etc.) bajo las cuales se reconocen, no suspenden las jerarquías y por tanto no se traducen en un aumento del poder de

⁹ Entre los derechos colectivos reconocidos están: el derecho a la igualdad, los indígenas gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación para lo cual el estado se compromete a adoptar medidas de afirmación positiva. La constitución declara a las tierras de resguardo como inalienables, imprescriptibles e inembargables. Con relación a la educación el estado les reconoce el derecho a una formación que respete su identidad cultural. Así mismo, tendrán el derecho a participar en la arena político electoral desde sus propias organizaciones y a través de circunscripciones especiales. A las autoridades indígenas, les reconoce ejercer funciones jurisdiccionales de acuerdo sus normas y procedimientos en sus territorios y, autonomía para la gestión de sus intereses y recursos. También se establece la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs) sujetas a la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. Frente a la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas, la constitución declara que éstas se harán sin afectar la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas.

negociación de los subordinados, manteniéndolos en un rezago frente a los demás. En este sentido, los mecanismos de inclusión operan a la vez como mecanismos de exclusión y subordinación e impiden que los intereses de la clase dominante se vean afectados.

Finalmente cabe mencionar que el reconocimiento de los derechos colectivos da un sacudimiento a la identidad étnica en Colombia en términos de revalorización (Gros 2010). Es decir que se impulsó un proceso tendiente a revertir el mestizaje que como hemos visto, se inició con las denuncias y demandas de Quintín Lame a principios del siglo XX. Sin embargo, a finales del siglo XX, este proceso aparte de revalorizar lo indígena, también reveló las jerarquías que lo subyacen (Chaves y Zambrano 2009), dando lugar a la afirmación de diferencias y asimetrías entre grupos étnicos y al interior de los mismos. Mientras varias agrupaciones (campesinos migrantes y colonos) buscan legitimarse culturalmente para ser parte de las políticas diferenciales, así como también de la internacionalización de la cuestión indígena paralela al tema ambiental (Ulloa 2007, 2014), se generan estrategias de clasificación interna y jerarquización que inciden en los procesos organizativos de los grupos étnicos. A modo de ejemplo, dentro de nuestro trabajo de campo, logramos evidenciar que en una misma organización indígena unos cabildos son más legítimos que otros, ya sea en términos de antigüedad o de mantención de las adscripciones étnicas (idioma materno, vestido, usos y costumbres, etc.). Estas diferencias suponen estrategias de exclusión y discriminación al interior de categoría étnica¹⁰. Se trata de dinámicas que se encuentran presentes en las interrelaciones cotidianas y procesos organizativos de los indígenas en lo local, regional, nacional, e impiden la construcción de lazos de solidaridad y unidad, y por lo tanto al impulso del movimiento indígena como una fuerza igualadora.

2.3. Situaciones de las mujeres Nasas y Pastos

El reconocimiento de los derechos colectivos de los grupos étnicos supone una aparente superación de la situación de subordinación de los indígenas en Colombia. En efecto a partir de 1991 se abren oportunidades para los indígenas quienes empiezan a tener importancia en los espacios de participación política (Laurent 2008; Ulloa 2007). A la vez se les reconoce como sujetos capaces de administrar sus propios recursos económicos (recursos de

¹⁰ La base de estas diferencias radica en la clasificación de los resguardos indígenas que hace el Estado, la cual implícitamente establece jerarquías. Por un lado, según esta clasificación existen resguardos de origen colonial, republicano y los que son considerados como nuevos, entre otros. Por otro lado, para el reconocimiento de cabildos indígenas por parte de funcionarios del Estado a partir de la constitución de 1991, se establecieron algunos criterios como: la conservación del idioma materno, la disponibilidad y legitimidad de territorio colectivo y el mantenimiento de los usos y costumbres (normas, conocimientos y formas propias de organización interna).

transferencias asignadas por el Estado a los cabildos indígenas). No obstante, en lo que se refiere a la condición de sujeto feminizado queda asignada a las mujeres indígenas, ellas seguirán requiriendo la voluntad y la tutela de los hombres, pues son ellos los que inicialmente asumen el gobierno y la administración de sus comunidades y supuestamente abrirán luego oportunidades para las mujeres y jóvenes. No obstante, no habría que olvidar que todos y todas, hacen parte de una subclase de trabajadores, su aparente poder ha estado condicionado, siguen siendo sujetos de violencia, sus territorios y cuerpos son poseídos y aniquilados físicamente por distintos actores que detentan poder económico y político.

Sin duda, las mujeres indígenas son el género que lleva la peor parte entre los indígenas. Sus experiencias de desigualdad social están determinadas tanto por el contexto estructural de marginación, exclusión social y racismo que caracterizan a las regiones indígenas del país y que ya hemos descrito, como por el contexto comunitario que refuerza los valores patriarcales. De modo que al interior de sus comunidades las mujeres enfrentan históricamente situaciones que las subordina y las excluye de la toma de decisiones y de los bienes socialmente valorados. Las mujeres se ven expuestas a asumir grandes cargas de trabajo no remunerado y sus economías de subsistencia han sido devastadas por las políticas extractivas, el monocultivo y el conflicto armado. Por lo tanto, se encuentran en una situación mucho más precaria económicamente en relación a los hombres indígenas. Sobre ellas recae el peso de la violencia económica, física, psicológica y sexual, tanto al interior de sus familias, como por parte de actores armados presentes en los territorios. Por otro lado, paradójicamente, mientras se exalta su rol dentro de las comunidades e incluso fuera de estas por parte de las organizaciones no gubernamentales, las mujeres son marginadas, excluidas y discriminadas de los bienes socialmente valorados y de los espacios de decisión y representación política (Notas de campo, Cauca, agosto del 2017).

En lo que resta del capítulo hacemos referencia a la situación económica, social y política de las mujeres Nasas y Pastos. En el aspecto económico nos vamos a referir a la disponibilidad de activos fijos e ingresos económicos generados ya sea por el acceso a la tierra u otras fuentes de trabajo remunerado o por el acceso a la educación. Resaltaremos la asociación entre fuentes de ingresos de las mujeres y el acceso a la educación y cómo esto incide en las opciones que toman las mujeres en sus vidas, y por lo tanto en sus procesos de liderazgo. En el aspecto social, hacemos referencia al reconocimiento social del rol de las mujeres al interior de sus comunidades y fuera de ellas. Y en la esfera política haremos alusión a la participación de ellas en la toma de decisiones y en cargos de representación dentro de las estructuras

organizativas indígenas. Cabe aclarar que, en la vida cotidiana de las mujeres, todos los condicionamientos que se dan en las diferentes esferas están interrelacionadas y se alimentan entre sí, produciendo así situaciones de marginalidad, exclusión y subordinación.

2.3.1. Esfera económica

En general las mujeres Nasas y Pastos del departamento de Nariño viven en situaciones económicas precarias, pues más del 90% de ellas desarrollan trabajos reproductivos, productivos y comunitarios que no son remunerados, a excepción de cuando venden su fuerza de trabajo como jornaleras, artesanas, empleadas domésticas, cuidadoras de niños, entre otros. El trabajo comunitario derivado de los usos y costumbres, en efecto es valorado de forma discursiva, pero esa valoración no se traduce en una distribución equitativa de los recursos y bienes valiosos.

Al igual que en otros grupos étnicos de Colombia, aun cuando las familias han vivido transformaciones, se mantiene el ideal de la familia patriarcal. Como tal es el principal espacio de transmisión del conocimiento ancestral, creencias, rituales y demás elementos que constituyen la mantención de la identidad étnica y la reproducción individual y colectiva. Esto supone una serie de actividades que por lo general en su mayoría son realizadas por las mujeres y que van desde el trabajo doméstico, del cuidado, la transmisión de las lenguas maternas, la transmisión de saberes propios de las comunidades hasta la prevención de enfermedades. Desde este punto de vista, las mujeres son poseedoras de un poder vital desde el cual la pervivencia de los grupos étnicos depende prácticamente de ellas. Este aspecto, si bien algunos líderes lo resaltan en sus discursos, lo hacen en términos de advertencia sobre lo que puede ocurrir si ellas no cumplen bien su trabajo. Es decir, es una exaltación discursiva del rol de las mujeres indígenas, sin que se traduzcan en un bienestar para ellas, más bien se constituye en una estrategia del patriarcado para mantener el poder de las mujeres marginado e invisibilizado. Incluso, las mujeres indígenas también realizan trabajos agrícolas en las chagras y fincas, pero este trabajo, en el marco de la familia patriarcal, es considerado como apoyo al trabajo del proveedor económico. Y cuando venden su fuerza de trabajo, como cuando ellas se van de jornaleras o a trabajar en las minas, así hagan el mismo trabajo que hacen los hombres, el pago es inferior al de ellos, porque la mano de obra femenina se considera barata. Es decir, un oficio se puede fácilmente feminizar con tal de responder a los intereses del sistema patriarcal capitalista (Notas de campo, Cauca, septiembre del 2017).

Las familias de los casos estudiados son el pilar inicial donde se sientan las bases de las inequidades entre hombres y mujeres, pues en los dos casos, evidenciamos cómo los procesos de subjetivación política de las mujeres están marcados por relaciones de poder desigual que inician en sus familias. Aunque las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres son históricas y derivadas de la idea de una superioridad masculina y de los valores que trasmite el sistema patriarcal, encuentran en la familia patriarcal una forma de mantenerse vigente y afianzar el dominio sobre las mujeres. De modo que entre más desigual es el reparto de las actividades y responsabilidades dentro de la familia, más se intensifica la dominación masculina (Bourdieu 2000a), y como tal les otorgan a los hombres el derecho a intimidar, controlar e infringir violencia contra las mujeres, como si estas fueran de su propiedad¹¹. De hecho, las distintas violencias que han vivido las mujeres de los casos de estudio empiezan en el escenario de la familia y son perpetradas por sus parejas. En efecto este problema social es una constante que enfrentan todas las mujeres independientemente si son o no indígenas, campesinas o de clase media, y si bien inciden distintos factores (sociales, económicos y culturales), por lo general se trata de hechos violentos que están naturalizados, trasladados estratégicamente a un ámbito considerado como privado, y, por lo tanto, no se reconocen como un problema social.

Luego, la familia y la comunidad se complementan entre sí, por un lado, la familia recibe de la comunidad los recursos necesarios para su subsistencia, y por otro, se ve afectada por los cambios acaecidos en esta última. De hecho, la dominación masculina se apoya en las construcciones sociales y pautas culturales para reproducir las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres en el ámbito comunitario. La dominación masculina en el ámbito comunitario se encarga de promover y afianzar la existencia del ideal de familia patriarcal. De este modo, el reconocimiento de las existencias de las mujeres en el ámbito comunitario, solo se da como parte de la familia.

En este sentido, quienes lideran a la comunidad son los que finalmente deciden como debe ser el comportamiento de las mujeres dentro de las familias y el costo que pagarán por su desobediencia. Es así que, en este nivel, vemos cómo algunos líderes y dirigentes en su afán de darle un lugar importante a las mujeres indígenas en la familia y la comunidad, están legitimando la explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres y su exclusión de los bienes

¹¹ Según diagnóstico realizado por el Programa Mujer y Familia del Consejo Regional Indígena del Cauca, del 100% de las mujeres encuestadas de la zona Sa'th Tama Kiwe y de la zona de Tierra Adentro, cerca del 90% han vivido algún tipo de violencia en sus vidas, y estos casos corresponden al contexto familiar.

y servicios valiosos. Lo que las ubica en una posición de desventaja y subordinación tanto en las relaciones sociales familiares como en las comunitarias. De ahí que el ámbito comunitario no esté exento de violencias contra las mujeres. Particularmente durante el trabajo de campo en Nariño y Cauca se observó que los dirigentes les impiden tomar la palabra en las asambleas, imponen obstáculos para su participación en los espacios de poder, algunos líderes les han ofendido verbalmente por defender sus derechos en la comunidad, las han amenazado, algunas han sido acosadas sexualmente por los dirigentes, otras han tenido que enfrentarse a golpes con ellos.

Cabe resaltar que, en el ámbito comunitario, existen otros actores que también sostienen esta dominación masculina mediante el despliegue de mecanismos dirigidos a mantener el orden de los sexos (Bourdieu 2000a), entre ellos el Estado a través de sus programas y políticas, las organizaciones no gubernamentales, los actores armados y las empresas extractivas presentes en los territorios. De hecho, la incursión de las empresas extractivas y grupos armados en los territorios indígenas ha incurrido en una sistemática violación de los derechos colectivos y por lo tanto en un aumento del riesgo a las violencias contra las mujeres indígenas. La incursión de empresas extractivas ha afectado las relaciones que tienen las mujeres indígenas con los lugares sagrados de pertenencia e identidad. Así como también se han incrementado las amenazas y asesinatos de lideresas que se oponen a la minería o megaproyectos, lo que debilita los procesos organizativos indígenas. Las zonas mineras propician la llegada de otros actores que ejercen por la fuerza soberanía sobre las minas o zonas estratégicas, con lo que se desatan disputas, conflictos y el asesinato de las lideresas. Esto a su vez, legitima el control estatal de los territorios indígenas a través de bases militares que también generan violencia sobre el cuerpo de los pobladores, en especial de las mujeres (Agnew y Oslender 2010; CRIC 2013; CRIC y ONU Mujeres 2016; Caro 2014).

No resta mencionar que la presencia de conflicto armado en las regiones atenta severamente a las formas de vida de las mujeres. Las mujeres Nasas y Pastos viven permanentemente situaciones de miedo y zozobra por la presencia de grupos armados en sus territorios, son amenazadas, asesinadas y sus hijos e hijas son reclutados (Notas de campo, Escuelas de Formación Política de Mujeres, Cauca, agosto del 2017). Muchas de ellas son sometidas a la violencia sexual por los actores armados y/o son desplazadas forzosamente de sus territorios enfrentándose a escenarios de discriminación urbana no solo como mujeres, sino también como indígenas (Observatorio Red Por la vida y los Derechos Humanos del Cauca 2014, 2011; CRIC 2013). Pero, además, el desplazamiento forzado deviene en una fuerte

estigmatización hacia las mujeres Nasas y Pastos, pues son señaladas de ser parte de grupos armados presentes en las zonas del desplazamiento (Notas de campo, Asamblea de Mujeres del Norte del Cauca, Caloto Huellas, 2017).

Aunque la reivindicación y lucha colectiva por la tierra por parte de los grupos étnicos en Colombia está marcada por narraciones de hechos históricos en los que ellas fueron protagonistas principales (Klososterman 1997; Programa Mujer del CRIC 2012), esto no significa que las mujeres Nasas y Pastos tengan acceso y decisión sobre la administración de la tierra y de los recursos que se derivan de esta. En el caso de las mujeres Nasas más del 55% no tienen tierra. En algunas zonas la tierra es heredada o adjudicada únicamente a los hombres bajo los preceptos de que son ellos quienes la trabajan (CRIC y ONU Mujeres 2016). A diferencia de las mujeres Nasas, las mujeres Pastos en su mayoría tiene acceso a la tierra, pero esta rara vez llega a ser más de media hectárea, lo que no les alcanza para la subsistencia de toda la familia y se convierte en una dificultad para acceder a créditos y emprendimientos que excedan a la mera función de subsistencia. Esto sin considerar que el sector rural del departamento de Nariño se ha visto abocado a la cría de ganado, lo que requiere disponer de amplias zonas de tierra. Ante la falta de tierra necesaria para esta actividad, el valor que se obtiene del producto no repone el costo de producción, lo que genera endeudamiento y crisis alimentaria. En suma, la propiedad de la tierra puede ser indicio de una diferencia en el lugar que ocupan las mujeres en las relaciones económicas y sociales. Sin embargo, la asignación de esta, sin considerar la calidad, la extensión y los recursos disponibles para su producción, tampoco es garantía de poder económico o político para las mujeres.

En efecto, las mujeres han desplegado distintas estrategias de sobrevivencia dirigidas a contrarrestar las situaciones que las margina económicamente, en especial las mujeres cabezas de familia que ha sido abandonadas por sus parejas, o que sus esposos han sido asesinados en medio del conflicto armado. Es común en los dos casos estudiados que las mujeres, desde los lugares donde se encuentran, y aunque no cuentan con fuentes de comercialización permanentes, recurran a diferentes estrategias que les permita generar algunos ingresos, sin tener que abandonar el trabajo reproductivo y productivo que por obligación tienen que hacerlo en sus grupos familiares. Por ejemplo, muchas se dedican a la producción de artesanías, a la cría de especies menores, otras siembran en las fincas de sus amigas y se reparten las cosechas.

Particularmente la producción y venta de artesanías es una de las actividades más flexibles a los tiempos y lugares donde se encuentran las mujeres. Ellas pueden tejer mientras esperan el

bus, mientras esperan que los alimentos se cocinen, mientras acuden a un taller de capacitación, mientras participan de los encuentros comunitarios regionales. De hecho, esta actividad ha fomentado la organización de las mujeres y la transmisión de significados culturales, históricos propios de su pertenencia étnica. Sin embargo, y aun cuando ha sido la única forma de subsistir en algunos periodos, es una actividad considerada como complementaria a los ingresos procedentes de otras actividades. Por lo tanto, no alcanza a compararse con el trabajo remunerado en la construcción o en las empresas y está lejos de contar con oportunidades para acceder a créditos que les permita a las mujeres proveerse de los materiales necesarios para la producción.

Por otro lado, tanto los programas sociales del gobierno nacional dirigidos a las mujeres campesinas e indígenas, como las iniciativas de proyectos productivos financiadas por organizaciones no gubernamentales se caracterizan por fijar las identidades y roles que la sociedad tradicionalmente ha establecido para las mujeres. Particularmente, la inclusión de las mujeres en el Programa Familias en Acción¹² no es por ser mujeres sino por ser madres de niños/as pequeños/as o en edad escolar. Mediante este programa se entrega un subsidio a las madres de estrato 1 del SISBEN y madres indígenas el cual está condicionado tanto por los criterios de inclusión como por unas responsabilidades, con lo que refuerzan e incrementan el trabajo reproductivo no remunerado de las mujeres. En suma, la relación que el Estado establece con las mujeres más vulnerables económicamente, entre ellas las indígenas, es desde su rol de madres y cuidadoras. El mismo que es controlado por diferentes actores institucionales y no institucionales, entre ellos, las madres líderes promovidas por el mismo programa, la administración municipal y las instituciones de educación y salud.

No se quedan atrás los proyectos productivos que promueven las organizaciones no gubernamentales y que están dirigidos a las mujeres indígenas. Estos, también han establecido criterios de inclusión que fijan identidades y roles asignados socialmente a las mujeres (madres cabezas de familia) indígenas (cuidadoras de la naturaleza, cuidadoras de la chagra)¹³ De este modo, los proyectos productivos giran en torno a la cría de especies menores, a la

¹² A finales de 1990, el Estado crea programas sociales enfocados a mitigar los impactos de la crisis económica que vivía el país sobre las familias más vulnerables. El programa comprende dos tipos de subsidios: el de nutrición y el escolar para primaria y bachillerato. El valor del primero es de 100 mil pesos (30 dólares) bimestral por los doce meses, y el valor del segundo es de 14 mil pesos (4, 50 de dólares) para familias con niños que cursan la primaria y 28 mil pesos por mes (9 dólares) para familias cuyos hijos cursan el bachillerato. Este segundo valor se entrega únicamente por 10 meses.

¹³ En base a relatos de vida de 6 mujeres Pastos de los resguardos indígenas de Cumbal y Panán que se han beneficiado de iniciativas de proyectos productivos cofinanciados y dirigidos por la FAO y por el Programa Ventanas de Paz.

instalación de chagras en las casas de las mujeres, a la reforestación de páramos, a recuperar los tejidos propios, entre otros. Frente a esto, algunas de las lideresas entrevistadas, que fueron beneficiarias de estos proyectos, cuestionaron el hecho mediante el cual actores externos les asignan unos roles y funciones que ellas ya no quieren seguir haciendo. Más bien les gustaría que las relacionen con otras actividades que sean sostenibles económicamente y con iniciativas que promueva su ingreso a programas de educación técnica y universitaria a distancia. En otros casos, las mujeres manifestaron que algunos de los proyectos dirigidas por ONG establecen diferencias en el monto asignado a proyectos de las mujeres con relación a los proyectos de los hombres. Esa diferenciación mantiene las jerarquías entre hombres y mujeres, incentiva la productividad del trabajo masculino y de aquellas personas que poseen grandes hectáreas de tierra. De este modo, las mujeres y los pequeños propietarios quedan excluidos/as de los recursos de inversión social y/o herramientas de manufactura.

A la vez, se ha observado que existe una relación directa entre la precariedad económica de las mujeres Nasas y Pastos con el acceso a la educación, con su incursión en los procesos organizativos y el corte generacional. Es así como, el trabajo no remunerado de las mujeres indígenas está representado de forma mayoritaria en un corte generacional que abarca a mujeres mayores de 40 años, rango de edad que coincide en gran medida con situaciones de analfabetismo¹⁴ (Vanegas Muñoz y López 2008; DANE y CIDSE 2005). De este modo, la mayoría de las mujeres mayores de 40 años en los dos pueblos indígenas, presentan una desigualdad intergeneracional con relación a la educación. Entre las razones manifestadas por las mujeres sobre su no acceso a la educación están: la falta de tiempo por las múltiples tareas asignadas en el hogar, los prejuicios de género existentes, falta de recursos económicos y la ausencia de escuelas en los sectores rurales. No obstante, en este grupo de mujeres se encuentran aquellas que participaron de las luchas colectivas de los grupos étnicos durante la etapa más transgresiva del movimiento indígena en Colombia, es decir antes de la constitución de 1991. Lo que indica que protagonizaron un periodo del movimiento indígena que se caracterizó por procesos de liberación de tierras colectivas y la recuperación y fortalecimiento de la identidad étnica. Es decir que vivieron condiciones sociales, culturales y políticas que les facilitó la acumulación de un capital étnico.

¹⁴ En general los sectores rurales son los que muestran mayores porcentajes de analfabetismo. Según datos proporcionados por la Universidad del Cauca, para el 2008 el 91% de la población rural del departamento del Cauca era analfabeta, siendo las mujeres las más desfavorecidas. En el caso de Nariño, según datos del DANE en el 2005 el analfabetismo para el 2005 es del 83,7%, con un alto pronunciamiento en el área rural.

Tal como hemos mencionado, solo a partir de la constitución de 1991 se reconoce los derechos colectivos de los grupos étnicos y se empiezan a implementar políticas sociales de afirmación positiva que buscan resarcir la exclusión y discriminación histórica. Como parte de estas políticas, las universidades públicas implementan programas de becas y accesos diferenciados, para que las minorías étnicas y afrodescendientes accedieran a la educación superior. Así mismo, con el reconocimiento de la autonomía por parte del Estado a los grupos étnicos se les otorgó la potestad de implementar y administrar sus propios sistemas de educación y salud, entre otros, en sus territorios¹⁵. En este sentido, la constitución de 1991 establece punto de cohorte entre las dos generaciones de mujeres que hemos mencionado. Las mujeres indígenas del Cauca afiliadas al Consejo Regional Indígena CRIC y que hasta el momento de la Constitución de 1991 habían cursado algún nivel de educación, por lo general primaria y secundaria, pudieron participar de los proyectos y programas con enfoque diferencial étnico, los mismos que se gestaron en el marco de la implementación de la agenda de la organización indígena. Es así como algunas mujeres lograron ocupar cargos dentro de la organización, por ejemplo, fueron etno-educadoras y promotoras de salud¹⁶. Mientras que las generaciones siguientes ingresan a las universidades públicas a través de programas especiales para grupos étnicos.

Sin embargo, tras la constitución de 1991, no todas las organizaciones indígenas priorizaron fortalecer sus procesos étnico-organizativos, algunas como Autoridades Indígenas de Colombia- AICO se enfocaron en la participación político electoral, lo que devino en un periodo de divisiones internas y abandono de lo social. Además, en algunos departamentos, como Nariño, se dieron fuertes procesos de urbanización impulsados por la necesidad económica o por los procesos de des-indigenización, lo que supuso transformaciones de identidad étnica, pero también mayor acceso a la educación por la cercanía a las ciudades¹⁷. Estos factores determinan algunas diferencias inter e intra categoriales con relación al acceso a la educación y el fortalecimiento de la identidad étnica de las mujeres Nasas y Pastos.

Los datos correspondientes al Censo del 2017 muestran que un 45% de mujeres Pastos menores de los 40 años acceden a la educación superior en programas de formación técnica y

¹⁵ Actualmente existen un total de seis Entidades Administradoras de Planes de Beneficios de Salud (EAPB) que tienen afiliada al 67% de la población indígena en el Régimen Subsidiado a través del cual se otorga subsidios en salud para la población pobre y vulnerable. Los porcentajes de afiliación al sistema de salud subsidiado guardan relación con la variable desempleo, pues la mayoría que se encuentra afiliada al régimen subsidiado no tiene empleo.

¹⁶ En base a 32 relatos de vida de lideresas Nasas de la zona Tierra Adentro y Norte del Cauca.

¹⁷ En Base a 5 relatos de vida de lideresas Pastos profesionales.

profesional (porcentualmente son más las mujeres que los hombres Pastos, las que acceden a la educación superior). Mientras que en la etnia Nasa, el 57% de las mujeres menores de 40 años únicamente han realizado estudios de primaria, el 25% han cursado el bachillerato y un 2% han realizado una carrera técnica y/o profesional (CRIC y ONU Mujeres 2016).

A esta diferencia generada por el acceso a la educación universitaria se suma el hecho de que la mayoría de las mujeres Nasas y Pastos urbanas y profesionales se han expuesto a distanciarse progresivamente de las formas culturales y los sistemas de conocimiento que se adquieren por su arraigo al territorio y a los procesos organizativos étnicos. Esto está muy ligado al hecho de que las políticas de acceso diferencial de los indígenas a la educación no respondieron a sus demandas de inclusión diferencial, pues las universidades no pudieron sostener programas de educación que fortaleciera las diversas identidades étnicas. En efecto, las universidades abrieron programas de admisión especial para grupos étnicos, pero la lógica de la educación sigue siendo universal. Así mismo, a excepción del CRIC en donde se concentraron los esfuerzos de cooperación internacional, las demás organizaciones indígenas no le apostaron a impulsar un sistema de educación intercultural. En gran parte, tampoco hubo apoyo económico por parte del Estado para que esto fuera posible. Bastó únicamente con reconocerles autonomía en el papel a los grupos étnicos para que administraran sus propios sistemas educativos, de salud, de justicia, etc. En suma, salvo los esfuerzos de los indígenas del CRIC; los demás indígenas no tuvieron, ni tienen las capacidades en términos de libertades plenas para implementar estrategias diferenciadas que contrarresten los valores dominantes de ciudadanía.

Todos estos elementos que hemos rescatado en este acápite, aparte de que nos dan un panorama general de la situación económica que viven las mujeres Nasas y Pastos, son importantes porque van a marcar diferencias y asimetrías tanto a nivel de las dos etnias como al interior de estas. Por un lado, en base a los datos biográficos de las lideresas, nuestra investigación analiza el rol que cumple el capital económico muy ligado al capital cultural en la construcción de liderazgos de las mujeres Nasas y Pastos. Pero también como el reconocimiento de los liderazgos al interior de algunas comunidades, no necesariamente está ligado a la disponibilidad de estos capitales, más cuando han sido adquiridos en el marco de los procesos de urbanización que han distanciado a las mujeres de sus territorios. De modo que, al interior de algunos grupos indígenas, es más importante el capital social adquirido por la participación en las luchas colectivas étnicas y por el estatus étnico, que el capital cultural adquirido en las universidades. Por otro lado, mediante las observaciones etnográficas de las

prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos, se identifica cómo la interacción del capital económico, cultural con el social- étnico inciden en la configuración de jerarquías y distancias que excluyen y discriminan. Pero también cómo estos capitales devienen en la configuración de las demandas de las mujeres de estos dos grupos étnicos y la forma que adquieren sus prácticas políticas.

2.3.2. Esfera social

El análisis de las formas de reconocimiento del rol político de las mujeres al interior de las comunidades indígenas nos reitera que lo público y la esfera del reconocimiento sigue estando en el dominio de los hombres. No obstante, existen algunas diferencias sobre el reconocimiento del rol de las mujeres en las dos etnias y los modos de discriminación y marginación. En ciertos momentos la discriminación de las mujeres se expresa de forma directa en distinciones sexo-género, y en otras se esconde en una exaltación discursiva sobre el poder no visible de las mujeres. De este modo, la imagen que eventualmente les asignan los líderes y dirigentes a las mujeres es diferente a la que se legitima en las relaciones comunitarias cotidianas, lo que algunos autores han denominado como la paradoja hipócrita (Parrado e Isidro 2014). Con base a las descripciones obtenidas por la observación etnográfica y entrevistas con las lideresas y líderes, damos cuenta de cómo opera la perpetuación de la dominación masculina (Bourdieu 2000a) en los distintos ámbitos en los que se desenvuelven las mujeres, y cómo se legitima las relaciones de poder desiguales y la interposición de obstáculos para la autonomía y pleno desarrollo de las mujeres en estas comunidades. Tomamos el concepto de dominación masculina de Pierre Bourdieu para entenderla como un proceso histórico que involucra un conjunto de relaciones de poder históricamente desiguales entre hombre y mujeres, inscritas y recreadas en estructuras objetivas y subjetivas, y que se perpetúan a través de distintas instituciones como la familia, la iglesia, la escuela, el Estado. Iniciamos mencionado que la forma como se reconoce la existencia de las mujeres en los dos casos de estudio está sustentada en la concepción mitológica de los dos grupos étnicos. La misma que gira alrededor de los conceptos de dualidad y complementariedad, lo que se supone deviene en la armonía y el equilibrio de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Sin embargo, las relaciones cotidianas se caracterizan por asimetrías en los roles culturalmente asignados, jerarquías, sobrecargas de trabajo y exclusión de las mujeres de los bienes socialmente valorados. No obstante, una de las diferencias importantes entre los casos de estudio, es el reconocimiento público de la existencia de situaciones de inequidad social y violencia que viven las mujeres. Por un lado, los líderes y lideresas de la etnia Nasa reconocen

el deterioro del equilibrio de estas relaciones y plantean la necesidad de la reconstrucción y reinterpretación de las tradiciones y la pluralidad interna. Por otro lado, en la etnia de Los Pastos, los líderes no tienden a replantearse o a cuestionar públicamente la situación de desigualdad que enfrentan las mujeres.

En las dos etnias se promueve la importancia de las mujeres en actividades como la educación y cuidado de los hijos, la trasmisión de lenguas maternas, la enseñanza de otros conocimientos propios de cada etnia. Las mujeres son representadas como cuidadoras, mediadoras, aquellas que logran unir a la familia, aquellas que poseen conocimientos y saberes que se transmiten de generación en generación, es decir son reconocidas en tanto son trasmisoras de la cultura. Y aunque hemos afirmado que estos planteamientos promueven la situación marginal de las mujeres dado que legitiman la idea de que ellas deben permanecer en el hogar y por fuera de los espacios de participación política, también vemos que la consolidación del proceso organizativo de los grupos étnicos abre espacios de maniobra para las mujeres, incluso a partir de estas actividades sexual y culturalmente asignadas. Es decir que sin la fuerza del proceso organizativo las relaciones intra étnicas estarían expuestas a otras transformaciones en virtud de su relación con la sociedad nacional.

En efecto reconocemos las consecuencias de las relaciones de poder históricamente desiguales entre hombre y mujeres, las misma que se legitiman a través de un ideal de familia patriarcal que se impone. No obstante, vemos que cuando el grupo étnico u organización como el caso del CRIC sienta su origen y pervivencia en la familia y promueve su fortalecimiento, la familia más que convertirse en un ente privado se extiende al ámbito comunitario y de la organización. Por lo tanto, hay un reconocimiento de un rol de la mujer al interior de la familia, de la comunidad y de la organización y como tal, así este reconocimiento sea sexual y culturalmente establecido, ha generado una oportunidad, un espacio de maniobra para que las mujeres logren argumentar que todo lo que suceda al interior del núcleo familiar o de uno de sus miembros, es legítimo de cuestionarse y de demandar soluciones. Ahora bien, aquí las mujeres enfrentan nuevas dificultades y obstáculos, pues los códigos patriarcales han permeado y se han instalado en los sistemas de administración de justicia indígena, lo que les impide a las mujeres acceder a una justa aplicación de la justicia.

En caso contrario, cuando desde la organización indígena se reconoce discursivamente la importancia de las familias indígenas (en la cual se encuentran confinadas las mujeres), pero no se promueven acciones para fortalecerla, estas se recluyen, más, al ámbito de lo privado. De este modo, lo que suceda al interior de estas no se cuestiona, ni siquiera por las mujeres.

En suma, el margen de maniobra de las mujeres frente a sus demandas por el reconocimiento como sujetos políticos es distinto en las Nasas y en los Pastos, y en gran medida, esta diferencia radica en el tipo de relaciones que la sociedad nacional ha establecido con cada grupo étnico y en las estrategias que éste ha usado para mantener su diferencia en el marco de la sociedad nacional.

No obstante, aunque en algunas zonas se evidencia un mayor reconocimiento del rol político de las mujeres Nasas, sobre todo del Norte del Cauca en donde tienen mucha experiencia en espacios organizativos y de formación política, e incluso donde han asumido diferentes cargos de representación, las relaciones cotidianas evidencian conflictos y tensiones frente a hacer efectivo este reconocimiento. Las mujeres Nasas y Pastos expresan que los hombres no reconocen, ni toman en serio sus aportes en los espacios colectivos. En muchas ocasiones, la desvalorización de las intervenciones de las mujeres en las asambleas no se da por el contenido de la intervención, sino por el simple hecho de que proviene de ellas, tal es el ejemplo de esta afirmación que se replicó en varias conversaciones con las mujeres Pastos durante el 2017: “cuando nosotras intervenimos, ellos pasan los avisos parroquiales desde otro micrófono y no nos ponen atención. Luego intervienen ellos y dicen lo mismo que nosotras ya dijimos, y ahí, sí aplauden” (Entrevista a Alegría y Mercedes, lideresas Pasto Resguardo Indígena de Ipiales Nariño, 23 de mayo del 2018). Así mismo, otras lideresas manifestaron que “cuando existe un logro conseguido por una lideresa, este se considera como mérito de todos los indígenas, pero cuando una lideresa comete un error en su gestión, la culpa es únicamente de ella y se lo recriminarán toda la vida” (Entrevista a Isabel y Carmelina, Resguardo Indígena de Guachucal Nariño, 1 de marzo del 2018).

Es común que los líderes y dirigentes reconozca públicamente en sus discursos la importancia de la participación de las mujeres en los espacios de representación y decisión en asambleas comunitarias, pero no reconocen que las mujeres no están en las mismas condiciones y libertades para participar activamente en estos espacios. De modo que, si las mujeres al final del día no participan, este no es un problema que ellos deban considerar. De hecho, explícitamente lo manifestó la lideresa: “A ellos no les interesa si las mujeres participamos o no, nos llaman públicamente a que participemos solo para que los demás digan que, si no participamos, ya es por culpa nuestra” (Entrevista a Luisa, Resguardo Indígena de Cumbal Nariño, 23 de agosto de 2018). Así mismo, si bien, los líderes y dirigentes plantean la necesidad de fortalecer los procesos políticos y organizativos de las mujeres e incluso lo contemplan en las agendas de sus organizaciones regional y zonal, no se ha dado prioridad en

términos de acciones a largo plazo. Por otro lado, este reconocimiento simbólico que hacen los dirigentes sobre las mujeres como sujetos políticos disminuye del nivel regional al local. De modo que existen iniciativas locales de fortalecimiento organizativo de mujeres, pero estas no son priorizadas como importantes y tampoco reciben ningún tipo de apoyo económico por parte de las autoridades.

No obstante, pese a los obstáculos que enfrentan las mujeres para llegar a ser elegidas autoridades del Cabildo Indígena, el solo hecho de hacer parte de la corporación del Cabildo, así sea que no tomen la palabra, o que no promuevan las agendas políticas de las mujeres, han dejado un precedente simbólico para el resto de las mujeres. Si bien las transformaciones con respecto a la idea de la superioridad masculina caminen lento, con relación a otros procesos y cambios, el hecho de que las mujeres nos cuestionemos sobre la imagen que el sistema patriarcal ha impuesto sobre nosotras, ya es un gran avance. Como ejemplo, se cita el relato de una de las mujeres que asistían a un taller de capacitación sobre violencias contra las mujeres: “yo cuando vi a Clarita caminando tranquila con la vara de mando¹⁸ me dije, ¡vea las mujeres si podemos ser autoridades! y vea usted, el año pasado, en la corporación del Cabildo había más mujeres que hombres” (Entrevista a Luzmila lideresa Nasa, San Andrés de Pisimbala Cauca, 13 de julio del 2018).

Concretamente, la presencia de las mujeres Nasas en los archivos institucionales de la organización regional, se visibiliza mediante el Programa de Mujer y Familia que hace parte de uno de los ejes de la plataforma de lucha de la organización desde 1993. En el marco de este programa la organización impulsa acciones enfocadas a fortalecer a la familia indígena CRIC que tal como se define, se supone que beneficia a todos sus integrantes. No obstante, las mujeres en esta definición de familia solo aparecen como madres. De hecho, este reconocimiento parte por asociar a las mujeres con la familia y no a los hombres, y como tal responsabiliza a las mujeres del cuidado de todos los integrantes de la familia, en sus cuatro versiones: la familia hogar, la familia comunidad, la familia naturaleza o la familia organización. Es decir, que las mujeres en cuanto madres no solo tienen que cuidar, sin pago alguno, a todos los miembros de la familia, sino también a todos los miembros de la comunidad. Pero además también tiene que cuidar los recursos naturales, las plantas, los animales, los ríos etc. En efecto los hombres están incluidos en la familia, pero no como

¹⁸ Consiste en una insignia de autoridad que debe ser portada durante su periodo como autoridad en el Cabildo.

responsables del cuidado de esta, sino como beneficiarios del cuidado de las mujeres. Cito a continuación el concepto de familia que se ha construido desde la organización indígena:

El concepto ampliado de familia está pensado desde cuatro dimensiones: La familia Hogar o también denominada Familia Fogón, la Familia Comunidad, la familia Organización y la Familia Naturaleza. La familia hogar incluye madre, padres hijos, abuelos, nietos, primos, tías entre otros. La familia comunidad constituye el entorno de la vida social de la familia hogar (vereda, resguardo, cabildo). La familia organización, para este caso es el CRIC y la familia naturaleza comprende a todos los espacios y elementos del territorio como las plantas, los animales, ríos, lagunas, piedras, etc. (...). Se reconocen diferentes problemáticas que existe en nuestras comunidades que afectan la armonía familiar en su concepto amplio, estas problemáticas son: la violencia intrafamiliar y extrafamiliar, la falta de comunicación en la familia y el debilitamiento organizativo (CRIC 2013).

Si nos enfocamos en la organización zonal del Norte el Cauca- ACIN que agrupa básicamente a Nasas, vemos con más precisión la figura política de las mujeres no solo alrededor de un programa, sino de varios. Pero, además, a diferencia del CRIC, la ACIN si bien asocia a las mujeres con la familia, también las separa de la misma. De hecho, la familia se concibe al igual que el CRIC pues la ACIN hace parte de este, sin embargo, el Programa Mujer se enfoca únicamente en las mujeres. Según las lideresas, la separación radica en la necesidad de estrategias enfocadas a superar las desigualdades de género que impiden que las mujeres participen de los procesos comunitarios en igualdad de condiciones que los hombres (Entrevista a Edilma y Ana, lideresas Nasas, Resguardo Las Delicias Cauca, 1 de septiembre del 2018). En este caso, podemos mirar que en la organización zonal hay una lucha liderada por las mujeres entorno al reconocimiento de las condiciones de desventaja que ellas enfrentan al interior de las familias y la comunidad, aspecto que no está claro en la organización regional.

Por otro lado, aun cuando las mujeres Nasas en general asumen espacios de representación y vocería comunitaria, en el ámbito de la familia hogar sus derechos siguen siendo vulnerados. No son pocas las mujeres que han denunciado situaciones como el matrimonio y la maternidad forzada y la violencia sexual, física, económica y psicológica por parte de sus parejas. Frente a estas situaciones, muchas mujeres manifestaron que no han recibido apoyo por parte de las autoridades indígenas locales. De hecho, los casos de violencia intrafamiliar rara vez son considerados como problemas que deben pasar a los sistemas de justicia indígena. No se les da prioridad, quedando archivados en las oficinas de los cabildos. E incluso, la demanda de las mujeres Nasas de “una justa aplicación de justicia” da cuenta de

que existen obstáculos y discriminación hacia las mujeres al momento de solucionar un conflicto en el que ellas están involucradas.

En el caso de las mujeres Pastos, los discursos de los líderes y las lideresas, sobre la complementariedad y defensa de la familia conlleva a una serie de roles cultural y asimétricamente asignados, naturalizados como una función de las mujeres y profundamente influenciados por elementos de la tradición católica, como el pecado y la sanción moral. Por lo general, estos roles se conciben únicamente como deberes que ellas tienen en la familia y en la comunidad, mas no como derechos (Ocaña 2016). Reiteradamente y de forma incuestionable recae sobre las mujeres el trabajo doméstico, las actividades de subsistencia, la transmisión de saberes, la crianza y educación de los hijos e hijas. En suma, el reconocimiento de los roles de las mujeres Pastos está centrado en las responsabilidades asignadas como madres, cuidadoras y trasmisoras de la cultura. Es así como en los planes de vida de los cabildos indígenas es muy común encontrar planteamientos como: “Del tejido y la mujer, su papel como historiadora, artesana y proveedora de abrigo...la mujer es capaz de mantener la unidad y de crear buenos hijos, claro con el apoyo del hombre” (Plan de Vida Resguardo Indígena B. Zona de Túquerres). En otros planes de vida, se hace mención a la mujer relacionándola con la madre naturaleza sinónimo de fertilidad, sabiduría, respeto, alimento y vida. Como tal se rememora el tiempo pasado donde “la mujer era cuidada, valorada y protegida. Sobre ella giraba el amor y la protección de la familia, la ternura del amanecer y del anochecer en las tulpas del fogón” (Plan de Justicia y Vida. Resguardo B. 2009).

En el proceso comunitario se reproduce esta división sexual del trabajo que caracteriza las dinámicas internas de la mayoría de las familias y que muchas veces está legitimada desde las narraciones míticas que le atribuyen a la mujer características y/o representaciones de lo pasivo. Por ejemplo, se plantea lo siguiente: “Entender la dualidad es entender la complementariedad existente entre las dos fuerzas que rigen nuestro territorio, una fuerza activa representada por el hombre y una fuerza pasiva representada por la mujer” (Plan de Vida Resguardo B, zona de Túquerres Nariño). De hecho, aun cuando las mujeres han sido elegidas autoridades y por lo tanto como parte de la corporación de Cabildo, muchas veces, ellas son las encargadas de coordinar el tema de la cocina comunitaria y de la limpieza de los recintos. Es decir que sus roles sexual y culturalmente establecidos se naturalizan, y como tal se adaptan de un escenario a otro. Incluso, es común observar mujeres autoridades indígenas que pasan silenciosas y casi inexistentes durante las asambleas, otras no asisten o en su defecto delegan a un dirigente para que hable por ellas (Notas de campo, Asambleas

Comunitarias, Resguardo Indígena de Ipiales, febrero del 2017). El habitus y los esquemas de percepción, apreciación y de acción (Bourdieu 2014) hacen que ellas asuman que son parte de fuerza pasiva del trabajo político de la organización. De ahí que su acción se limite a una mera presencia silenciosa o a aprobar lo que la fuerza activa decide, aun cuando vaya en detrimento de las propias mujeres.

Las mujeres Pastos manifestaron que las autoridades indígenas se niegan a aceptar que entre los ejes de lucha de la organización exista uno que tenga que ver solo con las demandas y necesidades de las mujeres. De los planes de vida de los Pastos revisados para esta investigación, únicamente en dos (2) contemplan las problemáticas relacionadas con las mujeres indígenas. Entre estas están: la subvaloración que desempeña las mujeres en la familia y en la comunidad, falta de liderazgo de las mujeres para la organización comunitaria, el incremento de mujeres cabeza de familia, analfabetismo (Planes de vida. Resguardos de la zona de Túquerres. Pueblo de los Pastos). De tal forma que la organización de las mujeres es obstaculizada y deslegitimada en tanto supone una amenaza para los procesos organizativos como Pueblo Indígena de Los Pastos. Salvo en contados casos (dos cabildos indígenas de los 24), la mayoría tampoco reconoce los casos de violencias contra las mujeres al interior de la comunidad. Al contrario del CRIC, para AICO regional Nariño, el fortalecimiento de la familia tampoco es un tema prioritario. De modo que las demandas y situaciones de inequidad que enfrentan las mujeres y que de alguna forma logran hacerlas visibles en las asambleas comunitarias, son consideradas por las autoridades como un problema que les corresponde únicamente a las mujeres. De hecho, según la observación etnográfica de reuniones y asambleas de AICO durante el 2017, algunos líderes se han referido a las demandas de las mujeres como “el problema de las mujercitas” y les asignan el último turno en las agendas para que puedan manifestarse. Es decir, cuando se han agotado todos los temas considerados por ellos como los más importantes. Ellas tienen dos minutos al final de la asamblea para intervenir. Cabe mencionar que, por lo general en ese momento, el auditorio ya está vacío (Notas de campo, Asamblea Comunitaria, Resguardo Indígena de Muellamués, febrero del 2017).

Estos panoramas desoladores no son más que el resultado de la división sexual y jerarquización del trabajo político de la dirigencia de AICO. Desde sus inicios hasta ahora, el trabajo político de la organización ha estado precedido mayoritariamente por hombres. Por lo general, son ellos los que dirigen las asambleas y construyen las agendas de reuniones y encuentros. Son ellos los que se hacen cargo de todas las actividades que son visibles,

monopolizan la producción de los mensajes y controlan el tiempo, los temas a discutir y las personas que intervendrán durante las asambleas. Pero, aunque son la mayoría, no son todos los hombres, son una elite de líderes, una cúpula dirigenal con ciertos capitales y disposiciones (Bourdieu 2000a), son ellos quienes se constituyen como la fuerza activa e imprescindible en la organización. Mientras la fuerza pasiva está ahí disponible, sin mucha agencia y encarnando todo aquello que queda por hacer. Todas aquellas actividades muy necesarias y vitales de las cuales la dirigenal no se ocupa, pues dan por hecho que hay alguien que siempre las hará. En efecto, las mujeres participan del trajo político de la organización, son los soportes y apoyos imprescindibles, pero subordinados y muchas veces invisibles.

De forma particular, en la etnia de los Pastos es común reconocer a la esposa de las autoridades locales, es decir de los gobernadores y regidores indígenas como gobernadoras y regidoras. Notamos entonces que las mujeres en una comunidad patriarcal son importantes porque son madres y esposas, supeditadas al paterfamilia hasta en el ámbito comunitario, pues en este son importantes solo si están casadas con un hombre que sea autoridad. Cabe resaltar que esta relación a veces es recíproca, es decir que también aplica con los esposos de las mujeres que llegan a ser nombradas autoridad (gobernadoras o regidoras), solo que es poco común, dado que muy pocas mujeres llegan a los cargos de autoridad. Así mismo, esta denominación hacia las esposas de los hombres que son autoridades no supone que ellas tengan mayor acceso a espacios de participación política o de decisión, o que en una asamblea de autoridades tengan un espacio para opinar. Al contrario, harán parte de la fuerza pasiva, coordinarán la cocina y la limpieza de los eventos, es decir lideraran el trabajo político que no se ve dentro de la organización. De ahí que las lideresas Pastos irónicamente manifiesten que se trata de un nombramiento de “la regidora para los refrigerios, la gobernadora para la cocina comunitaria” (Entrevista a Sandra lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Guachucal Nariño, 3 junio del 2018).

Estas descripciones que hemos realizado concuerdan con las representaciones que se hace de las mujeres en los archivos institucionales. Las mujeres Pastos están prácticamente invisibles en los archivos de la organización regional (AICO Nariño) y cabildos indígenas, pues a excepción de tres casos, el tema de género se asume como un eje transversal que está en todo, pero en nada a la vez. En el nivel local, en algunos planes de vida de los Pastos se hace alusión ligera a las mujeres relacionándolas con las necesidades de la familia, el trabajo reproductivo no remunerado y hasta con el honor de la familia. Por ejemplo, Género y

Familia, Luminario mujer, casa, hogar y familia, Mujer, fuente de espiritualidad, productividad y valores, Mujer, vientre y fogón. A excepción de uno de los Planes de Vida, revisados, en el que consideraban acciones enfocadas a crear programas de formación contra la violencia de género, incluir un componente de violencia intrafamiliar en el reglamento interno del cabildo y crear un fondo para proyectos productivos para mujeres cabezas de familia (Plan de Vida Resguardo A. Zona de Túquerres), los demás retoman connotaciones ya descritas enfocadas en la familia: “rescatar el papel de la mujer como centro de la familia, formar mujeres productivas y generadoras de valores y principios para la familia” (Plan de Vida Resguardo B. Zona de Túquerres). En otros casos, encontramos que se habían forjado iniciativas locales desde las mujeres, las mismas que también están connotadas como inferiores, en tanto se apoyan en esquemas de percepción dominantes. Por ejemplo, el Cabildo Menor de Género, Consejería de la Mujer. Al igual que para el caso de las mujeres Nasas, estas iniciativas y formas de organización de las mujeres no cuentan con apoyo económico por parte de las autoridades locales.

En lo regional existe un acta mediante la cual se crea un ente denominado Consejería de la Mujer, Naturaleza y Cosmovisión alrededor de este ente y en momentos esporádicos se congregan ciertas lideresas. Es decir que para la mayoría de las mujeres Pastos esta consejería no existe y tampoco se reconoce como un eje o programa importante dentro de la organización. En el seguimiento de archivos sobre la Consejería de las mujeres Pastos, observamos que, básicamente ha servido como medio para que algunas lideresas con cierto capital cultural y/o militante parecido al de ellos, entren a hacer parte de esa fuerza activa. De hecho, en los archivos no encontramos evidencia alguna de que las lideresas hayan realizado una asamblea de mujeres para elegir a la representante de esta organización. No obstante, aunque en condiciones subordinada dado que muchas veces sus gestiones dependen de la voluntad de los dominantes, las lideresas de la Consejería son las que hacen visible la subversión del orden.

Mientras que en el caso de las mujeres Nasas, el hecho de contar con un programa incluido dentro de la plataforma de lucha de la organización, les garantiza, al menos un espacio para intervenir durante las asambleas y congresos, la Consejería de las Mujeres Pastos, prácticamente, no tienen una estructura organizativa formal y tampoco está incluida como tal en la agenda política de la organización. E incluso, cuando hay necesidad de que una lideresa represente a las mujeres en un escenario nacional, esta es elegida por las autoridades indígenas, en su mayoría hombres. Ellos eligen a la buena lideresa, aquella que tiene cierto

capital cultural, pero que ellos saben que pueden controlar la transgresión al orden, lo que hace que muchas veces ellas vayan a los espacios de representación, pero se mantengan en silencio.

2.3.3. Esfera política

Las mujeres Nasas y Pastos enfrentan situaciones de exclusión de los cargos de representación en las estructuras políticas indígenas. Tal como hemos mencionado, las cúpulas dirigenciales indígenas se han caracterizado por una dominación masculina y como tal no incorporan a las mujeres en igualdad de condiciones, impidiéndoles directa e indirectamente, su acceso a los cargos de representación. De modo que las estructuras organizativas tanto locales, zonales y regionales son ejemplo de la mayor disparidad entre hombres y mujeres en términos del ejercicio del poder y la toma de decisiones.

Si bien en los reglamentos internos de estas organizaciones tanto del CRIC como de AICO Nariño, se contempla la paridad de género en las representaciones políticas de sus estructuras organizativas, esta no se hará realidad si tanto hombres como mujeres no identifican y transforman las estructuras objetivas y subjetivas que hacen que las mujeres históricamente acumulen desventajas y queden excluidas de los cargos de poder. En este sentido los condicionamientos que enfrentan las mujeres articulan distintos factores que ya hemos mencionado, entre ellos: las sobrecargas de trabajo reproductivo no remunerado y la desventaja en la acumulación de capitales necesarios para participar en los espacios de decisión y representación política, los patrones masculinos predominantes en la política representativa, la dificultad de las mujeres para superar las barreras simbólicas culturales que muchas veces legitiman su situación de desventaja y rezago.

Son pocas las mujeres que han ocupado algún cargo de representación en las organizaciones indígenas, o en su defecto, han sido elegidas o asignadas para cargos de bajo perfil, los que muchas veces reproducen roles tradicionales de género. En este sentido la cantidad de mujeres que desempeñan cargos en las organizaciones indígenas disminuye en la medida que el cargo es de mayor relevancia política. Es frecuente encontrar a las mujeres desempeñando cargos de secretarías, tesoreras, alcaldesa menor, regidora, comisaria menor; y muy pocas veces en cargos de gobernadoras, representantes legales de asociaciones de cabildos y/o consejeras. De hecho, cuando las mujeres llegan a ser candidatas a los cargos más importantes, aumentan las disputas y las prácticas machistas resurgen. Los dirigentes reconfiguran sus alianzas dejando a las mujeres sin el apoyo de la organización. Incluso, en varias ocasiones ellos han acudido a

estereotipos de género para deslegitimar la presencia de las mujeres en estos espacios (Notas de campo, Cauca, abril del 2017).

Si bien algunas mujeres manifestaron que se abstienen de asumir estos cargos por sus limitaciones en la comprensión del español (caso de las mujeres Nasas), la mayoría decide no participar en estos espacios por las sobrecargas de trabajo que devienen de las responsabilidades domésticas y del cuidado al interior de las familias indígenas. Esta situación sumada a la debilidad del proceso organizativos de las mujeres al interior de las comunidades incrementa su subordinación, pues su relación con las instituciones del Estado y otros agentes externos, que es una relación de poder político, muchas veces está mediada por los hombres. De hecho, en el caso de las mujeres Pastos, las lideresas manifestaron que han sido los hombres los designados como representantes de las mujeres en instancias del gobierno, o han sido contratados para que realicen informes sobre las mujeres.

No obstante, existen diferencias en términos cuantitativos entre las mujeres Nasas y las Pastos y entre las mujeres Nasas de la zona de Tierradentro y las mujeres Nasas de la zona Norte. Según el Programa Mujer y Familia del CRIC, en promedio el 70% de las mujeres Nasas no han tenido cargo en los cabildos y organizaciones indígenas a las cuales están afiliadas. El 30% restante ocupan cargos, pero de perfil menor y no principal, es un ejemplo del llamado techo de cristal, las mujeres ocupan cargos, pero no pueden ascender de un límite establecido. En el caso de las mujeres Pastos, según revisión de actas de posesión, el 98% de las mujeres no acceden a cargos en ningún nivel (principal ni secundario). Tal como se evidencia en la Tabla 2.1, únicamente en el 2009 y 2013, dos mujeres Pastos desempeñaron el cargo de gobernadoras (cargo principal) en la zona de Ipiales.

Tabla 2.1. Mujeres Pastos: Gobernadoras (2004 – 2016)

Gobernadoras/ Total cabildos	Año / Zonas	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	
	Cumbal (4 cabildos)		0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	0	1	0
Ipiales (12 cabildos)		0	0	0	0	1	2	1	1	1	2	1	1	1	
Túquerres (6 cabildos)		1	1	1	0	1	0	1	1	0	0	0	0	0	
Cargo directivo (representante legal) en las 5 asociaciones de cabildos		0										1	0	0	1

Elaborado por la autora con base en Cabildos Indígenas del Pueblo de los Pastos, Nariño (2017).

Cabe mencionar que una de las gobernadoras que se mantiene a partir del 2009 dentro de la zona de Ipiales corresponde a una misma persona, es decir que ha sido reelegida hasta la fecha de la presente investigación. Así mismo, el cargo directivo (Representante legal) de una de las asociaciones de cabildos indígenas ha sido ocupado únicamente en los años 2013 y 2016, con la particularidad de que corresponde a una misma persona.

Mientras en la zona de Tierradentro, en algunos periodos, el porcentaje de participación de las mujeres Nasas en los cargos principales de las estructuras organizativas se ha reducido al 5%, en la zona Norte el porcentaje de participación de las mujeres ha estado representado en más de un 15%. Tal como se observa en la Tabla 2.2, en siete años, una o dos mujeres Nasas se han desempeñado como representantes legales de las asociaciones de cabildos indígenas. Así mismo, durante este periodo cinco mujeres (tres de ellas de la etnia Nasa) han sido electas como Consejeras del CRIC (cargo directivo a nivel regional) entre un total de nueve (9) consejeros/as. Sin embargo, estas lideresas se han enfrentado a muchas dificultades y obstáculos, por ejemplo, Aida Quilcué lideresa Nasa de Tierradentro cuenta cómo durante su periodo como consejera se enfrentó a varios obstáculos y prejuicios por parte de los demás compañeros y a la difícil tarea de romper con el estigma de considerar a las mujeres como incapaces para desempeñar cargos políticos de alta envergadura (Documento del Programa Mujer y familia del CRIC 2012).

Tabla 2.2. Mujeres Nasas: Gobernadoras (2006- 2016)

Gobernadoras / Total de cabildos	Año/zonas	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16
	Tierradentro	1/12	1/24	1/24	1/24	1/24	1/24	2/24	3/25	2/25	2/25	6/25
	Zona Norte	1/17	3/17	5/18	3/18	2/18	3/19	1/19	3/19	5/19	5/19	1/19
Cargo directivo por 11 asociaciones de cabildos existentes		0	0	0	1/11	2/11	2/11	1/11	0/11	1/11	2/11	2/11
Cargo directivo (consejeras del CRIC)		5										

Elaborado por la autora con base en Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán (2017).

Nota: El número de cabildos de las zonas del estudio en el Cauca crecen en el transcurso del periodo considerado, esto debido a los procesos de lucha por el reconocimiento de cabildos nuevos.

Según los relatos de las mujeres Nasa y Pastos que han ocupado cargos directivos, los cuales se detallarán en el capítulo 3, se evidencia que mientras más asciende una mujer en la escalera del poder político, más obstáculos enfrenta y se expone a un mayor grado de violencia política. El sistema patriarcal se robustece con sus pilares puestos en los distintos niveles (familia, comunidad, organización y Estado), todo con tal de bajar y aplaudir la caída a la mujer que amenaza con transgredir el orden.

En suma, las situaciones de desigualdad que enfrentan las mujeres Nasas y Pasos en la esfera económica, social y política, están interrelacionadas y se perpetúan a través de relaciones e instituciones sociales. Sin embargo, se evidencian resquicios para la agencia, de hecho, las relaciones asimétricas de poder están siendo cuestionadas por las mujeres desde distintas formas. Muchas veces las acciones de las mujeres en los espacios micro sociales pueden ser vistas como acciones que contribuyen a su propia dominación, pero si analizamos en detalle cómo se configuran sus prácticas políticas podemos entender que son acciones políticas consientes de resistencia al orden que las oprime. Además, y sin mitificar la visión idealizada de lo indígena, estas situaciones de subordinación, exclusión y marginación de las mujeres no pueden entenderse o explicarse exclusivamente en el marco de los procesos organizativos indígenas, sino de procesos más amplios que afectan a la cuestión étnica. De hecho, si analizamos la situación de las mujeres Nasas desde un panorama social, político y económico, vemos que el fortalecimiento de los procesos organizativos étnicos (aunque no dé prioridad a las demandas y necesidades de las mujeres) constituye un colchón de apoyo para las mujeres. Lo que en cierta medida se traduce en una menor exposición a la vulneración de sus derechos como mujeres. En efecto, tal como veremos en el capítulo 3 y 4 de esta tesis, existen varios factores que inciden en la disminución de las situaciones de injusticia que enfrentan las mujeres, entre estos: el acceso a la educación, la formación política y militancia dentro de los procesos organizativos de base indígena, la conformación de organizaciones de base, el acceso a la tierra u otras fuentes de ingreso, la posibilidad de interactuar directamente con organizaciones e instituciones externas, los avances en términos de normatividad internacional, la presencia activa de ONG y de organizaciones feministas, entre otros.

Capítulo 3. Escenarios y experiencias locales: Procesos de subjetivación política y trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos

Las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos que analizamos en este trabajo son el conjunto de acciones encaminadas a disputar espacios de poder y a interpelar un determinado orden social. Tales prácticas están atravesadas por la conjunción de subjetividades políticas que se configuran en el marco de una compleja estructura de relaciones de poder que actúan e inciden en las diferentes esferas y niveles de la vida de las mujeres. Los discursos, las narrativas y la dirección que toman las acciones políticas de mujeres nos acercan a sus experiencias específicas, a sus condicionamientos inmediatos y a las formas de enfrentar situaciones de exclusión, discriminación y subordinación. En este sentido, la pregunta guía de este capítulo se centra en cómo inciden estas situaciones en inequidad social en las diversas trayectorias políticas y de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos, es decir, en su construcción como sujetos sociales y políticos. Este proceso empieza en espacios de socialización locales como la familia, el ámbito comunitario y las experiencias grupales.

Este capítulo se desarrolla desde una perspectiva que parte de la vida cotidiana de las mujeres y de los espacios microsociales para indagar en cómo ellas re-significan e interpretan sus experiencias de vida en momentos concretos del devenir histórico. Entender las prácticas políticas de las mujeres implica analizarlas en sus interacciones sociales como hijas, hermanas, esposas, madres, agricultoras, beneficiarias de proyectos sociales o como autoridades, entre otras opciones, siempre en el marco de distintas dinámicas sociales. Estas experiencias están inmersas en una trama compleja de condicionamientos que se expresan a través de la exclusión, la discriminación y la subordinación, y que no solo involucran al género sino también lo étnico racial, la clase, la orientación sexual e incluso la edad. De este modo, desde las experiencias de liderazgo históricamente situadas de las mujeres (lo que supone diferentes instancias constitutivas y diversidad de universos simbólicos) buscamos explicar sus procesos de subjetivación política. Tales procesos están abiertos a cambios temporales y contextuales en los que se desenvuelven las mujeres.

Desde esta perspectiva, rescatamos la centralidad de los procesos subjetivos en la activación de las prácticas políticas. Asumimos una perspectiva en la cual los sujetos sujetos por las estructuras de poder (Foucault 1991) son capaces de reconocer los condicionamientos del contexto y de desatarse de los mismos (Touraine 1993). Precisamente el surgimiento de distintas realidades emancipadoras es lo que presenta a los sujetos como actores, que no solo reproducen lo establecido desde distintas estructuras de poder, sino que son capaces de activar

prácticas encaminadas a construir otras realidades conforme a sus necesidades y proyectos de vida. En este sentido, esta tesis y específicamente este capítulo está inspirado en los valiosos trabajos de Javier Auyero (*Política de los pobres, Vidas beligerantes*), Nancy Scheper Hughes (*La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*) y Violeta Mosquera (*Comunidad, estado y procesos de subjetivación: análisis de la participación de las mujeres de la Parroquia Cusubamba - Provincia de Cotopaxi, 1990-2010*), quienes desde objetos de investigación específicos indagan minuciosamente en los modos biográficos y las relaciones en las cuales las/los protagonistas le otorgan sentido a sus acciones.

En el capítulo se rescata a los sujetos de las desigualdades como actores y agentes y le apuesta a una perspectiva situada del conocimiento (Haraway 1988). En este sentido, describe y analiza los procesos de subjetivación política de las mujeres Pastos y Nasas tomando como referencia los relatos sobre sus liderazgos. Lo que implica dar cuenta de cómo las mujeres resignifican experiencias concretas de vida y las trasladan al plano de lo político. Los liderazgos que aquí se analizan corresponden a mujeres que ejercen distintos cargos en sus comunidades. Ellas fueron identificadas en los espacios de observación etnográfica que alimentan esta tesis.

Las trayectorias de liderazgo de las mujeres nos permiten entender particularidades en los procesos de subjetivación política, los cuales se configuran y cambian de acuerdo al tipo de relaciones e interacciones que se gestan en distintos momentos de la vida de las mujeres. Analíticamente, en este momento de la tesis, nos referimos a tres niveles o planos que evocan las mujeres para referirse a su proceso de liderazgo. El primero tiene que ver con la experiencia de vida al interior de sus familias, el segundo es la experiencia de involucramiento en los procesos comunitarios y el tercero tiene que ver con los encuentros entre mujeres. Cabe resaltar que estos niveles que describimos no son lineales, los hemos separado en este capítulo con fines analíticos para identificar cómo la subjetividad política de las mujeres se construye y emerge en la experiencia de vida, en la cual encontramos unas series de interrupciones específicas y momentáneas generadas por una cadena de equivalencias y articulación de significaciones.

Es así como, en las prácticas políticas desplegadas por las mujeres, todos estos niveles se articulan: el plano familiar está en permanente socialización con el ámbito comunitario, las organizaciones de las mujeres y las relaciones con el Estado, es decir que en las dinámicas de lo considerado como privado-público-privado y desde las posiciones sociales que ocupan las mujeres al interior de sus familias, comunidad y sociedad en general. Desde realidades estructuradas por la división sexual de trabajo en desventaja de las mujeres al interior de sus

familias, la división sexual y jerarquizada del trabajo político militante en sus organizaciones y el despojo histórico de sus territorios ancestrales, ellas buscan subvertir los órdenes que las oprime y les impide disfrutar de sus derechos individuales y colectivos. Parten de reconstruir los vínculos entre mujeres en búsqueda de la reciprocidad, denuncian las violencias perpetradas contra ellas en el ámbito de sus familias, comunidades y fuera de sus comunidades. Develan las consecuencias de su posición subordinada al interior de sus familias y como parte de los grupos étnicos considerados por el Estado Nación como minorías étnicas y, reclaman el acceso a la tierra, a la educación, a la formación política y a proyectos productivos sostenibles.

Con afirmaciones como ¡no queremos estar más en el fogón! ¡no queremos seguir en las cenizas! las mujeres cuestionan su encapsulamiento en el espacio doméstico, despolitizado y considerado como privado. Ellas hablan de participar activamente en los espacios de decisión y representación en el ámbito comunitario, pero también en los espacios de decisión nacional. Luchan por de-construir esquemas y patrones patriarcales colonial modernos y capitalistas instalados en sus sistemas de gobierno propio. Y paralelamente, luchan por la defensa de la autonomía sobre su territorio, al cual defiende contra actores armados, contra empresas extractivas – el capitalismo- y contra las instituciones del Estado que actúan como dispositivos de dominación. De hecho, ellas entregan sus vidas junto a sus compañeros por esta lucha colectiva porque está en juego su existencia misma.

En este sentido, aunque no se proclamen como feministas sus diversas prácticas políticas están denunciando y contrarrestando desde distintos frentes al patriarcado instalado en distintos ámbitos y reforzado por diversos actores sociales e institucionales. Lo que significa que las dinámicas feministas estructuran las luchas locales de las mujeres Nasas y Pastos en distintos niveles y esferas sociales en las que se desenvuelven.

3.1. El nivel de la familia de origen

El trabajo de la reproducción quedó asegurado, hasta hace una época reciente, por tres instancias principales, la Familia, la Iglesia y la Escuela, que, objetivamente orquestadas, tenían que actuar conjuntamente sobre las estructuras inconscientes... En la familia se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada en el derecho e inscrita en el lenguaje.

—Bourdieu 2000a, 107.

No es nuevo afirmar que la familia constituye uno de los ámbitos que ha quedado confinado y concentrado en torno a las mujeres, y que constituye un espacio de trabajo reproductivo no remunerado. Desde las experiencias de las mujeres, también vemos que los valores patriarcales no solo se imponen a partir de la división sexual del trabajo, sino también desde las condiciones económicas generadas por las fracturas entre las economías de subsistencia y el mercado capitalista. A esto se suman las exclusiones y situaciones de inferioridad histórica que experimentan personas que son parte de grupos étnicos subordinados. Es así como, en el ámbito de las familias de origen hemos observado experiencias de vida contrapuestas, sobre todo cuando se cruzan con otras dimensiones como, lo generacional, la clase, lo étnico racial y el género. En los casos de las mujeres que nacieron en la década del cincuenta, sesenta y setenta, vemos que vivieron situaciones de mayor precariedad económica, despojo de sus territorios, contextos de profundización y complejización del conflicto armado en el país, ausencia de políticas sociales que les permitieran a las mujeres el acceso a derechos como la salud y la educación, y servicios públicos como agua potable, alcantarillado, luz, medios de comunicación, vías y medios de transporte. Cabe resaltar que, en esa época, si bien emergían las luchas de los pueblos indígenas en el país, estas fueron fuertemente reprimidas. De hecho, el reconocimiento de los derechos colectivos solo se da hasta 1991.

En estos contextos, las mujeres sufrieron la violencia basada en el género, pero también otras formas brutales de violencias basadas en el racismo, la explotación y el despojo de los indígenas de sus formas de subsistencia y de bienes socialmente valorados. En este sentido, las experiencias de vida de las mujeres Nasas y Pastos en el marco de estos contextos complejos, son diferentes de la mayoría de las mujeres blanco-mestizas. Las mujeres indígenas vivieron y aún viven situaciones de desigualdad existencial, vital y de recursos (Therborn 2015). Luego, aunque las vivencias de las mujeres Nasas y Pastos guarden cierta similitud, los modos en que las mujeres vivieron estas situaciones están también diferenciados por su pertenencia étnica y de clase, y por las estrategias de resistencia y sobrevivencia que desplegaron. Mientras algunas se unieron a la lucha por la tierra y los derechos colectivos junto a sus compañeros, otras huyeron o migraron junto a sus familias a las ciudades para evitar el repudio y el sometimiento a los indígenas. La migración urbana, muchas veces significó una ruptura de la conexión simbólica de lo étnico con el territorio, lo que conlleva a abandonar ciertos usos y costumbres que hacen parte de las formas que tienen los grupos étnicos de relacionarse con su entorno inmediato. Pero también devino en un distanciamiento de los espacios de encuentro comunitario como asambleas, mingas, etc. De este modo,

veremos cómo las mujeres hijas de padres que migraron a los centros urbanos, en algunas ocasiones, son consideradas menos legítimas en términos de reconocimiento de la comunidad para liderar procesos comunitarios.

De esta forma, en la medida en que cambia el contexto sobre todo en términos de ascenso del movimiento indígena por la reivindicación de los derechos colectivos, las trayectorias de vida de las mujeres Nasas y Pastos se diferencian unas de otras. El tipo de capital que disponen es distinto dadas las formas de resistencia y respuesta que tuvieron sus familias ante situaciones de explotación, discriminación y despojo. Las mujeres que se quedaron junto a sus familias en las luchas por la tierra y la reivindicación de sus derechos colectivos acumularon cierto capital étnico, mientras las que hicieron parte de las familias que huyeron de sus territorios, han accedido a otros capitales relacionados con la educación. Esto sin contar que las mujeres que nacieron en la década de los ochenta y noventa hacen parte de otra generación distinta. Muchas de ellas, después de la constitución de 1991, accedieron con menos dificultades a la educación superior o técnica por intermedio de la creación de programas especiales de admisión como parte de las políticas de discriminación positiva.

En suma, las situaciones de desigualdad de las mujeres indígenas, no es solo una cuestión de género, sino también de clase y étnico racial. La interacción y dinámicas de estas distintas dimensiones de desigualdad devienen en una profundización de las situaciones de dominación, marginación, subordinación y exclusión en todos los ciclos de vida de las mujeres. Precisamente la vivencia de estas situaciones es lo que genera sentimientos de injusticia que son la base fundamental para la emergencia de varias formas de resistencia y luchas colectivas (Bernal 2000; Fraser y Honneth 2006). Por ejemplo, en los relatos que las mujeres hacen sobre sus trayectorias de liderazgo, resaltan, en primera instancia, las injusticias que ocurrieron al interior de sus familias ocasionadas por las desigualdades de género, económicas, acceso a recursos vitales, acceso a la educación, acceso a la formación política, acceso a proyectos productivos sostenibles, acceso a la tierra.

Es preciso señalar que, en el ámbito comunitario de los dos pueblos indígenas, la familia (patriarcal y heterosexual) es la base fundamental de la comunidad, de hecho, las mujeres son las que han luchado por defender a sus familias y esposos en contextos de fuerte represión. Aun así, la defensa por la unidad familiar se convierte muchas veces en una estrategia que despolitiza las demandas de las mujeres. Cuando las mujeres hacen visible la situación de subordinación y discriminación que viven al interior de sus familias están actuando en contra de uno de los principios comunitarios. Es decir, la familia unida es una cuestión de debate

político a interior de las comunidades mientras que las situaciones que viven las mujeres al interior de esta no son consideradas como un asunto público, sino como un tema doméstico o privado. Paralelamente a la importancia que se le da a la familia (patriarcal) en la comunidad, se configuran social y culturalmente significaciones simbólicas que relacionan las capacidades de liderazgo comunitario de las mujeres con su capacidad de mantener a su familia (patriarcal) unida. En la medida en que las mujeres (más ellas y no tanto ellos) logren mantener a su familia, aparentemente, unida, serán capaces de liderar procesos comunitarios.

Estos elementos, colocan a las familias como un espacio de contienda pues en el marco de estas se evidencia un complejo entramado de posiciones sociales y relaciones de fuerza física, económica y simbólica ligadas a la asignación y distribución desigual de trabajo y de bienes valiosos lo que define muchas veces relaciones de dominación/subordinación. De ahí que este momento familiar entremezclado permanentemente con las dinámicas comunitarias sea un espacio claves para analizar el forjamiento de las subjetividades políticas de las mujeres Nasas y Pastos. No obstante, los procesos que subordinan y marginan a las mujeres en sus familias de origen son los mismos que las convierte en sujetos consientes de sí mismas y las impulsa a la agencia, entendida como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de opresión crean y hacen posible. Sin embargo, estos procesos de subjetivación política nunca están terminados y más bien están expuestos a una permanente reconstitución (Butler 2002).

En lo que sigue, describiremos algunos apartes de las trayectorias de vida de Ana, Gloria, Armencia, Bertha, Claudia, Margarita, Nelly, Floresmilda, Herminda, Irma, Rosa, Lady, Leidy, Genith, Cecilia, Rosalba, Angélica y Alegría, entre otras, cuyas edades oscilan entre los 30 y 50 años de edad. Ellas son lideresas de las etnias Nasa y Pastos que pertenecen a dos departamentos del sur de Colombia. Todas ellas provienen de familias patriarcales y heretosexuales y es común que en los encuentros comunitarios de las lideresas se congregue la familia extendida que abarca parientes de por lo menos tres generaciones.

El promedio de la composición de las familias de origen de las mujeres Nasas y Pastos es de 4 a 9 hijos, entre los que figuran unos dos o tres muertos. En la actualidad, el tamaño de las familias está asociado con la situación económica, la edad, lo urbano/rural y los niveles de educación. De esta forma, es frecuente encontrar a familias pequeñas que han migrado a los centros poblados y familias grandes en las zonas más rurales. No obstante, la tasa de natalidad ha disminuido en estos dos grupos étnicos, aun cuando la fecundidad adolescente haya aumentado. Incluso, en las generaciones más actuales, se evidencian transformaciones en la composición familiar tanto a nivel de la conyugalidad, como en el número de hijos. Las

convivencias y uniones consensuales comunes en los dos grupos étnicos tienden frecuentemente a disolverse en periodos cortos, de modo que existe un incremento de las familias con jefatura femenina (Notas de campo, Cauca, junio del 2027).

Una de las situaciones comunes en las familias de origen de las mujeres cuyas trayectorias de liderazgo describimos, es que las hermanas mayores asuman el cuidado de sus otros hermano/as menores, lo cual incide en los grados de escolaridad de las primeras con relación a los/las últimas. La preferencia de los padres por los nacimientos de hijos hombres es otro aspecto que predomina en la mayoría de las familias de origen de las lideresas, sobre todo en las que nacieron en la década de los sesenta y setenta.

El valor social que las mujeres de esta generación le conceden a un hijo hombre en las familias se le calcula contrapesándolo con las oportunidades que tienen ellos frente a las que tuvieron ellas. Estas sensaciones son un reflejo pálido de lo que implicó para estas mujeres la experiencia de ser mujer, indígena y pobre. Son la evidencia de que, en una distribución intrafamiliar de bienes precarios, en gran parte generados por el despojo histórico de campesinos e indígenas, las que llevan la peor parte son las mujeres, pues el dominio real de las necesidades al interior de sus familias está condicionado para ellas desde su nacimiento. Además, ellas desde muy temprana edad tienen a su cargo una serie de responsabilidades domésticas que se van expandiendo hacia el ámbito comunitario, de modo que algunas de ellas cuando eran niñas acompañaban a sus padres a las recuperaciones de tierra, otras ayudaban a sus madres en la preparación de la comida comunitaria, siempre como apoyo. En síntesis, ellas suelen vivir una infancia muy distinta a la que viven los hombres y las mujeres urbanas, incluso sí estas últimas son indígenas.

La infancia de Lady por ejemplo se desarrolla en pleno auge de las recuperaciones de tierras colectivas en su resguardo, las mismas que son lideradas en gran parte por su padre, un reconocido líder de la comunidad. Citamos un aparte de su relato:

Yo creo que me involucré en los procesos comunitarios del resguardo desde que era una niña porque mi papá era un luchador de los derechos de los indígenas, aunque su presencia dentro de mi familia me infundía mucho miedo. El golpeaba a mi madre de forma absurda... con mis hermanos teníamos que escondernos debajo de la cama mientras él la golpeaba... un día hasta quiso matarla, mi madre quedó muy enferma... Yo no entendía por qué mi papá siendo un líder era tan malo con nosotros. Recuerdo que desde los 10 años él me llevaba a las recuperaciones de la tierra, luego, cuando fui creciendo y como yo estaba en la escuela, él me decía que debía llevar las actas, las constancias de las reuniones. Mi mamá nunca fue con él a las

recuperaciones de la tierra, ella se quedaba cuidando a mis hermanos. Por eso cuando ya se logró la recuperación, a ella no le dieron tierra. Las demás mujeres no la reconocían porque ella no participaba en la lucha, mientras que las demás sí lo hacían aun con sus hijos cargados a la espalda, en cambio mi madre nunca fue (Entrevista, Resguardo Indígena de Muellamués Nariño, 13 de mayo de 2017).

La mayoría de las mujeres cuyas edades oscilan entre los 65 y 75 años únicamente asistieron al primer año de escuela, como dicen ellas, solo se necesitaba que aprendieran a firmar ¿para qué darles estudio a las mujeres, si ellas lo único que tienen que hacer es estar en la casa. Esto sin contar que en los contextos donde crecieron las mujeres no había escuelas y ellas tenían que caminar largas horas por trocha: “los mayores tenían miedo de que yo caminara sola por esas trochas, pero mi hermano como era hombre, ellos decían que, él si podía defenderse” (Entrevista a Ana, Resguardo las Delicias Cauca, 14 de agosto del 2018). Aunque el acceso a la escuela está condicionado por la situación económica de las familias dentro de estas comunidades y la precaria presencia del Estado, es común pensar que las hijas son propensas a perder su valor moral dentro de la familia y por lo tanto en la comunidad. El miedo no era que se perdieran en el camino o al pasar el río tropezaran y cayeran, sino que quedaran en embarazo, pues cuando esto ocurría “las mujeres perdían su valor y ningún hombre se haría cargo de ellas, a menos que el mismo implicado responda” (Entrevista a Sonia lideresa Nasa, Popayán, 7 de septiembre del 2018). Los hombres podían tener hijos con varias mujeres e incluso abusar sexualmente de ellas, pero sus acciones no tenían la misma implicancia de desprestigio (Entrevista a Bertha lideresa Nasa del Norte del Cauca, 9 de octubre del 2018). Tal como podemos ver, se trata de una generación de mujeres donde su honra sexual como hijas se constituye como el único valor de una mujer dentro de la familia. Y muchas veces, la protección y el control de sus cuerpos sexuados y su disciplina moral las excluyó de acceder a los bienes necesarios para adquirir otras capacidades y habilidades. Cito un aparte del relato de Paulina sobre la experiencia de vida tanto en su familia de origen como con su pareja:

Mis padres no fueron autoridad, yo después de separarme de mi marido estudié hasta noveno, cuando me casé solo tenía 2do de primaria. Me separé porque ya no aguantaba el maltrato de mi marido e incluso mis dos hijas mayores también vivieron la violencia del padre, pues también las golpeaba. Fui la primera hija mujer, crecí con mis tres hermanos, mi padre los valoraba más a ellos y menos a mí, por eso él se preocupó por darles toda la primaria a mis tres hermanos, en cambio, a mí no. Decía que yo solo necesitaba escribir mi nombre y ¡ya!, ¡y, usted ya sabe firmar, me dijo!, mi madre decía: ¡usted para que quiere estudio, si la mujer es para cocinar, barrer, cuidar la casa y al marido! Además, las escuelas estaban lejos, tocaba

caminar 40 minutos por trocha, ahora la escuela está ahí cerquita, pero antes no había escuelas. Cuando yo tenía 20 años nació mi hermana y con ella mi padre fue diferente, se preocupó por darle el estudio y ella lo dejó botado y se fue, yo, en cambio, que sí quería estudiar, no me dio, pues tenía que cuidar a mis hermanos, decían... Yo empecé a caminar (participar en la recuperación de las tierras) cuando ya me había separado de mi marido... trabajaba en una recuperación de tierras llamada La Gaitana y, en ese tiempo, doña Lucía, tía de Edilma, que es mi cuñada, era la que caminaba en eso y ella tenía contacto con Paloma, quien trabajaba con tres (3) sectores: indígenas, campesinas y urbanas. En ese tiempo, el hermano de doña Lucía era directivo de la organización regional. Un día doña Lucía llegó y dijo que necesitaba una delegada mujer de la recuperación La Gaitana, y como yo era la más joven y no iba a tener problemas con pedirle permiso al marido, pues ya me había separado de él, por eso, me delegaron a mí (Entrevista, Cauca, 11 de agosto de 2017).

Tal como vemos en el relato, las capacidades en términos de libertades de las mujeres para participar en actividades fuera del hogar están relacionadas con la salida del esposo de la vida de las mujeres, lo que implica una disminución del control que este ejerce sobre el cuerpo de las mujeres y la vigilancia de su trabajo reproductivo y del cuidado. Cuando Paulina en medio de un silencio largo y respiración profunda nos dice que era mejor nacer hombre que mujer, podemos comprender algunas situaciones que ella vivió, pero no todas. Y con lo que logramos rescatar, entendemos que ser mujer en el caso de muchas mujeres como ella, se relaciona con restricciones y obstáculos que le impidieron vivir una vida digna. Lo femenino suscita sentimientos de vulnerabilidad y moralidad. Así pues, las disparidades sistemáticas en las libertades que gozan los hombres y mujeres empiezan en las familias, específicamente, en el valor social sexualmente diferenciado, la división sexual del trabajo y la sobrecarga del trabajo reproductivo no remunerado dentro del hogar. Así como también en la desigualdad de atención, cuidados y educación recibidos al interior de la familia. Pues en la mayoría de los casos, son las mujeres, desde niñas, las que siempre están cuidando a los demás, mientras que nadie las cuida a ellas.

Los relatos de las mujeres también nos revelan que sobre ellas recae el castigo moral en caso de equivocarse, sobre todo en su rol de madre. Muchas veces, incluso, no es tanto la situación económica o el capital cultural el que adquiere relevancia al momento de reconocer el liderazgo de las mujeres, sino su rol como buenas madres, el mismo que se les asigna a las mujeres de forma natural por su condición biológica. Precisamente, los relatos de las mujeres Nasas y Pastos evidencian las intrínsecas relaciones existentes entre el sexo, género, etnicidad

y parentesco, los mismos que han sido estudiados por Verena Stolcke (2000, 2010). Al respecto, recatamos aquí una parte de la entrevista realizada a Herlinda una mujer Nasa:

Las mujeres siempre éramos las culpables... éramos las busconas... y cuando ya nos uníamos a un hombre, tampoco podíamos salir de la casa, pues el marido creía que teníamos otro. Por eso, cuando íbamos a las recuperaciones o nos delegaban para algo, había primero que consultar con el marido y si él estaba de acuerdo, íbamos... ¡Cómo íbamos a tener dinero para sacar a nuestros hijos adelante si no podíamos salir de la casa, porque seguro íbamos a ver al otro! si salíamos, era a la finca a ayudarlo a trabajar al marido. Pero eso no es todo, si un hijo o hija torcía su camino, nosotras éramos las responsables y ya no servíamos para nada, pues se suponía que lo único que hacíamos era tener los hijos y cuidarlos, y si no podíamos con eso, no podíamos con nada, no servíamos para nada (Entrevista, Resguardo de San Andrés de Pisimbala, 7 agosto de 2017).

En general, por medio de los relatos de las mujeres podemos ver cómo las disparidades proyectan una polarización entre hombres y mujeres, los primeros como dominantes y las segundas como subordinadas. No obstante, estas las relaciones de dominación/ subordinación no son estáticas, se modifican o se adaptan dependiendo de unos factores de cambio que están presentes o ausentes en cada experiencia de las mujeres y que en ocasiones reajustan las relaciones de dominación/subordinación. Estos factores tienen que ver con unos umbrales mínimos de recursos o capitales, los mismos que luego generan distancias, incluso entre las lideresas de un mismo grupo étnico. Por lo general estas ventajas están relacionadas con los ingresos, condiciones de vida y acceso al capital cultural. Evidentemente, existen distintas formas de acumular capital social como la historia de liderazgo en la familia patriarcal y extendida, la edad/generación, el lugar que ocupan en el orden de hermanos/as, la interacción sociocultural con el grupo de pertenencia, así como también, el hecho de llevar un apellido de un cacicazgo reconocido en la comunidad. Sin embargo, estos factores por sí solos no son determinantes para que las mujeres amplíen las posibilidades de aprovechar las pocas oportunidades existentes en sus contextos. En este sentido, estas formas de acumular capital social actúan únicamente cuando se acumulan y combinan con otros capitales como el económico y cultural.

Tres generaciones antes, las familias eran mucho más numerosas pues aún predominaba la familia extendida operando como una comunidad de trabajo y de prestigio de acuerdo con el cacicazgo de pertenencia. Si bien en la actualidad este tipo de familia ya no es frecuente, aún se observan los resquicios de esta manifestados en el reconocimiento de apellidos y de

comportamientos que son exclusivos de un cacicazgo importante. Así como Quintín Lame¹ es una figura representativa a nivel regional, e incluso nacional, también existen otros líderes y lideresas que tienen un reconocimiento simbólico en lo local y por lo tanto poder político en las organizaciones. Las mujeres Nasas y Pastos que tienen alguna línea de parentesco con estos líderes tienen un capital social étnico acumulado y -si se quiere- heredado que facilita su proceso de liderazgo y de incidencia en las organizaciones indígenas.

Pero uno de los factores más decisivos en la transformación de las relaciones de dominación/subordinación de estas mujeres, es sin duda alguna, el capital cultural. Las historias de vida de las mujeres muestran como el acceso a la educación les permite situarse de manera distinta tanto dentro de la familia como en la comunidad. Sin embargo, el acceso a este recurso está mediado por la generación a la cual pertenecen, de tal forma que la edad de las mujeres es una variable fundamental que establece diferencias radicales en los procesos de liderazgo de las mujeres. Las mujeres de 50 y 60 años, que no lograron ingresar a la secundaria o educación superior, han insistido en la necesidad de terminar sus estudios de secundaria, aunque sea en su etapa adulta. Otras en cambio, han buscado la forma de suplir esa necesidad con capacitaciones, diplomados y demás certificados de talleres de formación. No obstante, el peso relativo de este último capital cultural es distinto del que poseen las mujeres de generaciones siguientes (30 - 35 años) quienes lograron ingresar a la educación superior o técnica. Es decir, entre generaciones el acceso a la educación superior y el acceso a procesos de formación y capacitación, amplía y reduce oportunidades dependiendo del contexto y del momento histórico.

Ana por ejemplo es 20 años más joven que Herlinda, citada anteriormente, el padre de Ana es líder indígena, con cierta solvencia económica y redes sociales. A diferencia de Herlinda, Amanda cuenta con un volumen de capital (económico y social) acumulado por su familia de origen que le permite acceder a la educación y a insertarse en escenarios donde su trabajo es ciertamente remunerado. Estos factores inciden en que Ana desde muy joven se asuma de manera distinta dentro de su familia y aunque su posición dentro de la misma no cambie, la necesidad de realizarse y de ser reconocida en otros espacios es mucho más abierta desde su infancia:

¹ Manuel Quintín Lame es considerado por los/las indígenas nasas como uno de sus ideólogos y líderes políticos del siglo XX y su legado aún continúa con las reivindicaciones de pueblos indígenas y sus organizaciones regionales y nacionales.

Somos nueve (9) hermanos, de los cuales dos (2) son hombres y siete (7) son mujeres. Mi padre nos gastó el estudio a todos, él decía que eso era la único que no nos quitarían. Las Lauritas le aconsejaron un internado para las mujeres, el Instituto Nacional de Promoción Social de Guanacas. Allí me gradué de bachiller en promoción de la comunidad. Me gusta el proceso por mi padre, él fue gobernador cuatro (4) años y yo era la secretaria de él en la casa, redactaba los oficios, ayudaba en los trabajos comunitarios y en las *mingas*. Yo también ayudaba a cocinar y era la encargada de informar al señor que tocaba el cacho para llamar a la gente al almuerzo. Mi mamá no sabía leer pero coordinaba la cocina, pues la mujer del gobernador debía coordinar la cocina en las mingas... Luego en Nueva Granada, había un colegio y pedían a un bachiller para enseñar como profesora, y por recomendación de las Lauritas empecé a trabajar como profesora, me pagaban 400 mil pesos... Cuando conocí a don Benjamín dejé de trabajar, comencé a vivir con él, me quedé en la casa y nacieron mis hijas. Él trabajaba también como docente... yo si quería trabajar, pero él no quiso porque yo tenía que cuidar a mis hijas, él no quería que sus hijas se quedaran al cuidado de otras personas tal como le tocó a él. Cuando mis hijas ya estaban grandes, nuevamente comencé a asistir a las asambleas y a colaborar en el programa de las mujeres... unos años después empezaron las mujeres a decirme que me nombrarían como coordinadora, me decían que hablé con mi esposo, pues él debía darme permiso, pues ante todo estaba la familia, pero el jamás se negó. Él si era bravo, se emborrachaba y venía a gritar, pero cuando tomé el papel de coordinadora yo me paré y le dije: ¡yo ya no soy una mujer únicamente, sino que también represento a una comunidad, por lo tanto, si usted sigue así, pues con toda la pena tendré que dejar tirado el cargo! ¿Cómo yo voy a ayudar a otras mujeres si mi familia está en desarmonía?, le dije. Cuando se abrió la convocatoria de ingresar a la UAIIN (Universidad Indígena Intercultural del CRIC), entramos con mi esposo. Aunque yo aún no tengo el título porque no tengo el dinero para el certificado, pero mientras estoy haciendo la especialización sobre Administración y Gestión Pública (Entrevista, Resguardo Las Delicias Cauca, 7 julio 2017).

Cabe resaltar que Ana estudió en un instituto de educación para mujeres indígenas creado por la comunidad misionera de la Madre Laura, en decir, se trata de una escuela ligada al poder de la iglesia y como tal, transmisora de los presupuestos de la representación patriarcal. Sin embargo, en la historia de Amanda, las cuatro instancias (familia, iglesia, escuela y comunidad) que en principio actuarían perpetuando valores patriarcales, son a la vez, los espacios en los cuales se inscribe su proceso de subjetivación política. En este sentido, desde la visión de la agencia de los actores, estas instancias, son también espacios privilegiados de socialización política, entendida como el aprendizaje de aquellas disposiciones y contenidos básicos que conforman los universos políticos de las personas (Morán 2003, 31). Pero también como espacios físicos y simbólicos desde los cuales, las mujeres indígenas establecen

una distancia con respecto a los valores dominantes que las subordinan y las oprimen. Esto no significa ausencia de socialización política, sino más bien una separación reflexiva de las distintas situaciones que enfrentan las mujeres al interior de estas instancias. Desde esta perspectiva la socialización política es un proceso mediante el cual la continuidad entre el sistema y el actor queda interrumpida en provecho de una transferencia hacia los actores, lo que implica un trabajo constante de los actores de forjarse a sí mismos mediante la construcción continua de relaciones y experiencias (Dubet 2013 [2009], 115).

De esta forma, observamos que en las experiencias de las mujeres las relaciones de dominación/subordinación al interior de la familia se reajustan. En algunas ocasiones, sobre todo en aquellas donde la pobreza no es tan acentuada, las mujeres han logrado que las exigencias y responsabilidades de mantener la unidad familiar patriarcal como garantía para desempeñar posteriores cargos dentro de la comunidad se extienda también a los hombres, lo que coloca al escarnio público su desempeño dentro de la familia. Aquí la consigna de que la autoridad debe dar ejemplo desde su familia, si es capaz de mantener a su familia unida podrá mantener a la comunidad unida, podría leerse como un esfuerzo por mantener un ideal de familia patriarcal y perpetuar las injusticias al interior de esta, hace control a la vez, generado una especie de cooperación en los arreglos domésticos entorno. Es decir, detrás de la defensa de este modelo, hay también una denuncia de la forma como esta instancia funciona.

En cambio, en otras situaciones donde la gente ha sido expulsada de sus tierras, privada de su sustento económico y forzada a abandonar sus formas de subsistencia, evidenciamos que la respuesta es la ruptura del orden familiar hegemónico. Aunque no necesariamente las mujeres gocen de las libertades plenas, las alternativas que ellas crean frente a relaciones de violencia al interior de sus familias inciden en cambiar el rumbo de sus vidas. Muchas que vivieron estas situaciones decidieron emprender procesos organizativos o retomar y terminar sus estudios solo cuando se separaron de sus maridos maltratadores. En suma, las mujeres indígenas están situadas en al menos tres grupos subordinados e inferiorizados y despojados. Por lo tanto, las agendas políticas de ellas abarcan un conjunto de demandas derivadas de al menos tres formas de dominación que convergen en la vida de las mujeres y que están relacionadas con el género, lo étnico racial y la posición económica que ocupan los grupos racializados. El acceso a la educación, el trabajo asalariado y a la riqueza ha sido reservado para las clases medias, mas no para los grupos étnicos que ocupan el último eslabón de la pirámide. Esto juega un papel importante a la hora de entender las experiencias de inequidad social que vienen las mujeres indígenas en su cotidianidad, las mismas que no se pueden

entender mirando las dimensiones étnico-raciales por un lado y las dimensiones de género por el otro. Cito a continuación, la narración de Betty, lideresa Nasa:

Mi padre si quería que yo estudiara, pero mi madre se opuso, ella era muy autoritaria y dura con nosotros y decía que las mujeres no necesitamos estudiar. Mi padre trabajaba mucho la tierra y participaba en las recuperaciones. Yo desde los 8 años me iba con él a trabajar la tierra o a recuperar, era mejor salir con él antes que quedarme con mi madre, pues ella nos golpeaba, nos maltrataba, ella no quería que fuéramos a estudiar porque teníamos que ayudarle a trabajar y además teníamos que andar escondidos. En las recuperaciones había mucha persecución de la policía, varias veces se llevaron preso a mi padre, por eso él tuvo que huir a la selva en donde se unió a un movimiento revolucionario, desde ahí no volví a ver a mi padre. Luego cuando yo tenía 10 años supe que él murió en un enfrentamiento. Mi madre nunca fue a la fiscalía a recoger el cuerpo por miedo... Por eso digo a veces somos fuertes con los más débiles pero muy cobardes con los que son más fuertes que nosotros... Cuando tenía 14 años yo seguí participando en las recuperaciones y allí conocí a un muchacho, pensé que si me unía a él podría librarme del maltrato de mi madre. Estuvimos bien mientras vivimos en la casa de mi madre y no había de qué preocuparnos. Cuando nos independizamos, no teníamos que comer, él no quería trabajar y yo lo amenacé que me iría a jornalear (trabajo agrícola en fincas de hacendados). El empezó a llegar borracho y a pegarme en los ojos y me insultaba... Un día me estaba esperando con un machete y por eso tengo estas cicatrices... no sé cómo logré escaparme. Esa fue la última vez que me golpeó, me fui con mis hijos y no volví. Hoy en día he estudiado, terminé el bachillerato y sigo estudiando, y mis hijos también están estudiando (Entrevista, Norte del Cauca, 19 agosto de 2017).

En el relato también nos revela cómo el acceso de las mujeres a espacios formativos, muchas veces gestados en el marco de los procesos organizativos campesinos e indígenas, ha sido un determinante crucial en el proceso de liderazgo de las mujeres. Tal como veremos en el siguiente ítem que corresponde al ámbito comunitario, la participación de las mujeres Nasas en estos espacios ha cumplido la función de acercar y permitir los encuentros entre ellas. Podríamos decir que las rescata del confinamiento de un espacio doméstico despolitizado y les permite agruparse como frente político desde sus experiencias de inequidad social. Lo que no ocurre con las mujeres Pastos, las lideresas de esta etnia en su mayoría han accedido a la educación superior, lo que en efecto está relacionado con más posibilidades a acceder a fuentes de ingresos, pero a la vez, esto generado que se establezcan distancias entre ellas y las ha aislado y recluso al ámbito de la familia patriarcal.

3.2. El nivel comunitario

Tal como se ha observado en las historias de vida de las mujeres, las familias indígenas no pueden pensarse de forma aislada del contexto sociocultural, político y económico, pues éste incide en las dinámicas familiares y las alternativas que tienen las mujeres frente a situaciones de violencia. Por un lado, las políticas del Estado, servicios y programas sociales, megaproyectos y las tendencias políticas partidistas, fragmentan y reemplazan la estructura comunitaria por la familia patriarcal, asignándole toda una carga de valoración social y significados. Por otro lado, instauran fuerzas internas en el ámbito comunitario vinculando progresivamente a los dirigentes colonizados a cargos y espacios patriarcales. En este sentido, la subordinación y marginación de las mujeres indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida comunitaria por parte de agentes externos.

La comunidad indígena es la que articula a las familias y supone un tipo mediación y vinculación con asuntos políticos, económicos y sociales del ámbito local y nacional. De hecho, en los relatos de las mujeres se observa que las interpretaciones discursivas sobre sus necesidades se hacen estratégicamente en el marco de la categoría étnica. Pero además la comunidad indígena, aun con un funcionamiento interno jerárquico y desigual en desventaja de las mujeres, actúa como mediadora con el ámbito externo y como tal puede ser un colchón de protección a los miembros de su grupo étnico, incluidas las mujeres. Así como también puede convertirse en un espacio más de disputa y competencia. Es decir, las dinámicas comunitarias pueden actuar como oportunidad en el proceso de subjetivación política de las mujeres, sobre todo cuando la estructura de movilización de recursos de las organizaciones étnicas es fuerte (lo que depende de factores contextuales y de referentes ideológicos). De lo contrario, las mujeres son más vulnerables a los impactos que generan las políticas neoliberales. Pues, las mujeres no encuentran una base de apoyo para legitimar sus necesidades, buscando en la inclusión a proyectos y políticas del Estado, la única forma de resolver problemas inmediatos. Esto, por lo general deviene en un aumento de la competencia entre mujeres, distanciamientos y dependencia de las instituciones del Estado.

En la primera parte, este acápite describe y analiza de forma general algunas dinámicas comunitarias que están en constante interacción con el ámbito familiar (la aparente flexibilidad en la circulación de roles en las actividades comunitarias, la violencia patriarcal al interior de las familias, el auge de las recuperaciones de la tierra en la década de los setenta y ochenta). En la segunda parte, la descripción y análisis se extiende de forma más específica en la diversidad de significaciones e interpretaciones que hacen las mujeres Pastos y Nasas de

esa subjetividad estructurada por así decir. Así mismo, evidenciamos cómo a partir de sus experiencias de inequidad social ellas crean interpretaciones discursivas y despliegan demandas y exigencias políticas.

3.2.1. Dinámicas comunitarias y subjetividad política de las mujeres

Es pertinente resaltar que la estructura comunitaria ha sido permeada históricamente por patrones patriarcales, colonial modernos y capitalistas. Esto, por un lado, ha incidido en la reclusión de las mujeres al ámbito de la familia patriarcal, y por otro, ha generado una mayor estratificación al interior de las comunidades, lo que los alejan de las relaciones comunales, las formas de concebir a las autoridades, la toma de decisiones y el funcionamiento de sus economías de subsistencia. De este modo, dentro de las comunidades existen familias, grupos con estatus desiguales, algunos de estos, aunque no privilegiados, han acumulado oportunidades y recursos, desencadenando conflictos y disputas en las comunidades.

Si bien, el trabajo reproductivo no remunerado de las mujeres Nasas y Pastos incluye el trabajo agrícola como forma de subsistencia. Por lo general estos trabajos son ejercidos por casi todos los miembros de la familia, es decir que tanto hombres como mujeres, niños se dedican a las labores agrícolas y pecuarias para sustento familiar. Sin embargo, las mujeres no tienen el mismo estatus dentro de la producción, ellas se desempeñan como colaboradoras mientras que ellos son agricultores. De igual modo, en el trabajo doméstico y del cuidado de la familia, las responsables directas son las mujeres, mientras que ellos solo apoyan. Así mismo, en el ámbito comunitario, no sorprende ver hombres que colaboran a las mujeres con los roles de lo domésticos (preparar y servir alimentos). No obstante, el significado simbólico de las actividades domésticas y de servicio realizadas por los hombres en estos espacios no es el mismo que cuando las realizan las mujeres. Los hombres son designados para servir los alimentos porque se trata de eventos públicos en los que se requiere más habilidad, conocimiento y agilidad (características por lo general asignadas a los hombres). Es decir, la valoración de las actividades masculinas y femeninas es distinta dependiendo del contexto, las mismas tareas pueden ser nobles y difíciles cuando son realizadas por los hombres, o insignificantes, fáciles o triviales cuando corren a cargo de las mujeres (Bourdieu 2000a). En ese sentido, si bien hay circunstancias del ámbito comunitario en las cuales se observa que hay complementariedad en la división sexual del trabajo, esto no implica que no exista desigualdad de género.

De hecho, los mismos hombres que colaboran a las mujeres en las actividades domésticas en ámbito comunitario, rara vez lo hacen en el ámbito de sus familias. E incluso en las familias más pobres entre las pobres, es muy raro que lo hagan. Es decir que la situación económica incide en la posición que asume los hombres al interior de la familia. Entre más pobreza más fragilidad y, más propenso es el sujeto masculino en remarcar constantemente su lugar como proveedor, lo que implica mantenerse físicamente distante y separado de los roles del trabajo doméstico y del cuidado.

Cuando las lideresas afirman que detrás de la reacción irritable y de rotunda oposición por parte de los líderes frente a los procesos organizativos de las mujeres, hay un temor de ellos a perder sus cargos y el poder que tienen, deja ver la división de roles y espacios establecidos a hombres y mujeres al interior de la comunidad. Las tareas de dirigir, de liderar, de ser intermediarios entre el grupo y el Estado son para los hombres, y esto es lo que les da poder y control sobre el resto. La administración de la comunidad es el espacio donde los hombres indígenas logran recuperar su autonomía, la misma que siempre ha estado subordinada a las autoridades mestizas y que se debilita como consecuencia de los procesos de desintegración de las comunidades a través de la implementación de políticas neoliberales. Los dirigentes y líderes permanecen en constante amenaza desde el frente externo como voceros, autoridades o representantes de sus pueblos indígenas. Y esta amenaza se incrementa cuando las mujeres buscan ocupar este espacio, lo que deviene en tensiones y luchas al interior de la comunidad. Los líderes y dirigentes, desde distintas estrategias, buscan devolver a las mujeres al espacio de la familia patriarcal y demarcar los espacios y roles.

En cuanto a la participación de las mujeres en las recuperaciones o liberaciones de tierra, es importante mencionar que las vivencias de las mujeres en estos procesos comunitarios imprimen afinidades que se transmiten entre generaciones. De este modo las mujeres que hicieron parte de las familias que vivieron el auge de estos procesos de recuperación de la tierra y la persecución que el Estado, reproducen un sentido de pertenencia profundo con la lucha étnica. Luego los procesos de recuperación de la tierra son distintos dependiendo del contexto histórico en el que se dieron. Las recuperaciones de la tierra de la década de los sesenta y setenta son acciones de hecho de los indígenas y campesinos bajo un contexto de alta conflictividad y persecución por parte de los terratenientes y el Estado. Las que se dieron en la década del noventa, aunque no dejaron de ser conflictivas fueron resultado de un proceso de negociación con las instituciones del Estado delegadas para ello.

Pero, además el grado de conflictividad en estos procesos dependió de los poderes locales y el nivel de desigualdad que existió y que aún existe en cada departamento en cuanto a la distribución de tierras. Es así como la integración e identificación con la lucha étnica, no solo de las mujeres, sino de todos los miembros de cada grupo étnico, varía dependiendo de la generación y del grupo étnico de pertenencia. Consecuentemente, la edad de las mujeres incide en la afinidad por la integración comunitaria. Las mujeres lideresas cuyas edades oscilan entre los 40 y 60 años protagonizaron las recuperaciones de tierra en su primera versión, es decir antes de la constitución de 1991 y por lo tanto sus procesos de liderazgo se enraízan en los procesos de lucha colectiva étnica. En suma, la dinámica y ciclos de la contienda política del movimiento indígena y las políticas del Estado frente a la cuestión étnica en Colombia inciden en las dinámicas comunitarias y con ello en los procesos de socialización política de las mujeres en el espacio comunitario.

3.2.2. Demandas y discursos de las mujeres

El proceso mediante el cual se articulan las experiencias de inequidad social que vienen las mujeres con la visión de un futuro distinto, está atravesado por un campo de resignificaciones e interpretaciones sobre sus experiencias, las mismas que difieren unas de otras. Esto supone diversas formas de relación de las mujeres con sus realidades, lo que no significa necesariamente la transformación de estas, pero si implica un proceso de condensación de imaginarios, deseos y anhelos o marcos interpretativos (Gamson y Meyer 1999), con base en los cuales se orientan las acciones de las mujeres. En lo que sigue, vamos a describir y analizar tres conjuntos de necesidades de las mujeres que articulan tanto la redistribución de recursos como reconocimiento y representación y que son interpretadas desde distintas significaciones y proyecciones de demandas. Analíticamente presento estos tres grupos de demandas como separados, pero en la realidad están articuladas.

3.2.2.1. Acceso a la tierra, proyectos productivos y trabajo asalariado

Es importante resaltar que los resguardos indígenas de Colombia corresponden a tierras colectivas poseídas, recuperadas o liberadas por comunidades indígenas, y la distribución interna de las parcelas está regida por usos y costumbres tradicionales. Sin embargo, estas prácticas comunitarias, tal como lo plantea Deere (2002), están también impregnadas por una inequidad en la distribución de la tierra, pues existen preferencias masculinas al asignarles tierra primordialmente a los jefes de hogar. Cada historia de las mujeres aquí citadas muestra cómo el acceso a la tierra se convierte en una fuente importante de ingresos que les permite

resolver necesidades vitales. Indirectamente, la participación de las mujeres en las recuperaciones de las tierras colectivas deviene en una oportunidad para organizarse o en su defecto vincularse con otros procesos organizativos específicos de mujeres.

Para muchas mujeres Nasas y Pastos, cuyas edades oscilan entre los 40 y 60 años, la principal fuente generadora de recursos para la subsistencia es la tierra. El acceso a la tierra es considerado como un derecho económico, social y cultural en el cual se fundamentó la lucha colectiva del movimiento indígena en general, mediante el lema ¡recuperar la tierra para recuperarlo todo!. En los relatos de las lideresas Nasas como Gladis, Diana, Paulina, Betty, Luz, Cecilia, Martha entre otras, el referente inmediato de su proceso de liderazgo es su participación en las recuperaciones de tierra, aun cuando algunas de ellas no tengan poder de decidir sobre esta. Si bien los usos y costumbres tradicionales que rigen la asignación de las tierras colectivas varían de acuerdo con el grupo étnico y/o comunidad, es común que, una vez se obtengan o recuperen las tierras, sean cedidas por parte de las autoridades indígenas (en su mayoría hombres) a los jefes de las familias (también en su mayoría hombres). Aunque son pocos los casos, existen tierras que han sido asignadas de forma colectiva por parte de las autoridades a un determinado grupo de personas, quienes colectivamente usufructúan de estas. Estos casos, son más propios de la etnia Nasa que en los Pastos, sin decir que no haya una excepción. Por ejemplo, el relato de Beatriz, lideresa nasa, permite identificar casos en los que la tierra es mantenida y trabajada colectivamente por las mujeres:

Yo me fui a trabajar a la recuperación de la tierra, en ese tiempo la recuperación la Gaitana tenía ganado y cultivábamos maíz. Yo no estuve en los enfrentamientos por recuperar las tierras, porque cuando ocurrió eso yo era niña y después no me dejaban salir de la casa para nada. Yo llegué al trabajo de las recuperaciones cuando la tierra ya estaba recuperada y tocaba trabajarla entre todos... Después gracias a que nos organizamos las mujeres y al acompañamiento que hicimos a las autoridades, estas nos donaron un terreno, allí cultivamos yuca, plátano, plantas medicinales. Allí, las mujeres empezamos a trabajar y a echar para adelante, de allí llevamos lo que necesitamos en nuestros hogares, e incluso cuando hay mingas del cabildo, nosotros proveemos la alimentación con lo que allí tenemos sembrado (Entrevista, Huellas Cauca, 28 de agosto de 2017).

En la etnia de los Pastos, es raro encontrar estos casos, salvo en uno de los cabildos recientemente constituidos. Aquí los campesinos entregaron al cabildo sus propiedades que operaban bajo títulos individuales de escritura pública y seguido de un proceso de investigación sobre sus raíces ancestrales gestionaron ante el Estado el reconocimiento como tierra colectiva. Al no contar con recursos de transferencia por parte del Estado, crearon un

centro de acopio de productos cultivados por cada miembro de la comunidad en los terrenos que antes eran de su propiedad individual. Estos productos son almacenados, procesados y distribuidos a posibles mercados desde el centro de acopio que administra el cabildo indígena. Esta es una de las pocas experiencias de trabajo colectivo de la tierra en la etnia de los Pastos. Cito la narración de Genith, la lideresa Pasto fundadora de este cabildo:

Se constituye el resguardo con la entrega voluntaria de las escrituras públicas a la corporación del cabildo para que las administre con usufructo vitalicio para las respectivas familias. Entonces este se constituye con nuestras tierras, más otras que aparecían como baldíos. Por eso los gobernadores no pueden ser gente que no tenga metido tierras aquí...Así mismo, los que se benefician de los proyectos que gestione el cabildo desde lo social, serán aquellos que hayan entregado su lote al resguardo... Entonces, aquí hay un regidor de productores, él se encarga del acopio de productos, procesamiento y venta. Lo malo, conmigo es que por ejemplo don Pedro (se refiere al esposo) tiene más tierra y la cuenta está a su nombre...entonces el recibía la plata y en vez de ir ahorrando para nuestra casa, él iba al billar y se gastaba toda la plata. Varias veces tuve que ir, embarazada incluso, hasta el billar del pueblo a impedir que él se tomara en trago la plata (Entrevista, Cabildo Indígena Gran Tescual Nariño, 9 de junio de 2017).

En las dos etnias (Nasa y Pastos) cuando se trata de tierras de resguardos coloniales², que han sido asignadas en épocas anteriores a un determinado grupo familiar estas son cedidas mediante un documento indígena (título de tierra colectiva) a los y las hijas al momento de conformar su propio grupo familiar. Sin embargo, en algunos resguardos del Cauca estas tierras eran asignadas a los hijos varones. Así mismo, la forma como las tierras colectivas son trabajadas depende de las dinámicas al interior de la familia, siendo en su mayoría el hombre el que administra las tierras y los recursos provenientes de ellas.

La administración de las tierras recientemente liberadas o recuperadas, correspondientes a los resguardos nuevos³, también depende de políticas propias existentes al interior de las comunidades. Por ejemplo, en algunos resguardos indígenas del Cauca, las tierras recientemente liberadas son entregadas a las familias indígenas según la necesidad de esta. La dificultad de acceso a la tierra por parte de las mujeres, en estos casos, radica en que se mantiene una idea de familia patriarcal, lo que impide que muchas veces, las mujeres cabezas

² La denominación de los resguardos de tipo colonial se debe a su origen histórico cuyo fundamento legal reposa en una Cédula Real. Los resguardos más antiguos o coloniales tienen especial importancia en los departamentos del Cauca, Nariño, Putumayo y Caldas.

³ Los resguardos constituidos con posterioridad a 1961 se suelen llamar resguardos nuevos incluyendo en estos los resguardos coloniales que han sido reestructurados mediante el INCORA, luego denominado Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) y hoy Agencia Nacional de Tierras (ANT).

de familia puedan acceder a la misma. En el caso de la etnia de los Pastos, en las últimas de recuperaciones de tierra, de algunos resguardos, que se dieron a finales de 1990, estas se entregaban a nombre de todos y cada uno de los que participaban del proceso de recuperación de la tierra, independientemente si eran de una misma familia. Esto impedía que la entrega sea inequitativa por familia, pues las familias que tenían hijos pequeños por lo general solo participaban los hombres, las mujeres muchas veces no participaban porque debían cuidar a sus hijos. En otros casos cuando los hijos eran más grandes, acudían en cambio todos los miembros de la familia, lo que hacía que cada uno tuviera tierra y, por lo tanto, acumulara más en relación con otras familias.

Aun así, la tierra es de quien la trabaja y se entiende que quien trabaja son los hombres, pues el trabajo de las mujeres en la tierra muchas veces es considerado como un apoyo. De este modo, los derechos de propiedad y control de recursos se construyen en algunos casos a partir de una estructura objetiva, pero también subjetiva de desigualdad entre hombres y mujeres. En las comunidades de las dos etnias, la construcción social sobre los roles masculinos y femeninos define a los hombres como productores y principales percibidores de ingresos de la tierra y a las mujeres como ayudantes o apoyos del trabajo agrícola. En ocasiones las siembras de café o de maíz o papa se hacen reuniendo recursos (semillas, químicos y fuerza de trabajo) de varias familias y los interlocutores de los acuerdos son, en la mayoría de las veces, los hombres. Las mujeres deben ayudar al trabajo del esposo, pues los recursos ganados al final son invertidos en el bienestar de la familia cuyo cuidado y responsabilidad recae en la mujer. De hecho, durante mi trabajo de campo encontré a varias mujeres en sus chagras trabajando todo el día, sin embargo, ellas referían ser amas de casa y solo sus maridos eran los agricultores. Así mismo, cuando conversábamos sobre la repartición de los ingresos obtenidos en las cosechas ellas referían que en realidad si les tocaba una parte de las ganancias, las mismas que veían representadas en el mercado y vestimenta de los hijos (Notas de campo, Cauca, agosto del 2017).

En otros casos, las mujeres Nasas y Pastos, que son propietarias de una parcela o una hectárea de tierra, ya sea porque fueron cedidas por sus padres o por que contaron con la voluntad política de la autoridad del cabildo, las tierras no son debidamente trabajadas. Es decir que las mujeres aun siendo propietarias, muy pocas logran producir la tierra, pues no cuentan con los recursos económicos y humanos necesarios para ello. Esta situación es consecuencia de la dinámica rural regional de estos departamentos y del deterioro de la economía indígena con la implementación de las políticas de ajuste estructural. En este contexto el papel de ellas es

totalmente marginal, sus productos agrícolas no cuentan con un mercado donde puedan ser comercializados y los costos de inversión son superiores a las ganancias. Cecilia una mujer Pasto cuenta cómo sobrevive económicamente una familia indígena en el sur de Colombia:

Vivíamos en un cuartico hecho de tabla, era difícil conseguir dinero para poder vivir. La poca plata que se lograba conseguir era trabajando al jornal en algunas fincas, pero solo llevan a hombres al jornal, a las mujeres no llevaban porque decían que a nosotras no nos rendía el trabajo. En el jornal era todo el día desde las 8 am hasta las 4pm y pagaban a 12 mil pesos. Pero después se acabó eso porque todos se dedicaron a la ganadería. Mi mamá tenía una vaquita de leche, pero imagínese, un litro de leche valía 300 pesos y mi mamá entregaba cinco (5) litros, eso no nos alcanzaba para nada. Yo criaba cuyes, pero solo hasta los siete (7) meses podía venderlos a 10 mil pesos. Teníamos un pedazo de tierra, allí teníamos la huerta con cebolla, habas, repollo, pero eso no era para vender, sino para comer nosotros mismos, porque para vender tocaba criar bastantes animales o sembrar bastante y eso requiere inversión (Entrevista, Resguardo Indígena de Guachucal, 8 de enero del 2017).

Pero también están las mujeres que no son propietarias de la tierra, entre otras razones, porque sus padres únicamente cedían tierras a los hijos varones bajo los preceptos de que ellos son los que trabajan. Bajo esta lógica, las mujeres han sido abandonadas por sus esposos o compañeros quedando sin medios de subsistencia y sostenimiento de sus hijos. Otras en cambio frente a desintegración de la familia patriarcal, han quedado sin tierras, pues estas pasan al poder de los tíos. Todas estas mujeres son aún más vulnerables económicamente lo que implica menos poder de negociación y menos posibilidades de alcanzar su bienestar y el de sus hijos/as o hermanos/as menores. Por ejemplo, el conflicto familiar de Luz por la tierra es uno de los innumerables casos que se presentan en las comunidades: Los padres de Luz se separaron cuando ella tenía 8 años, cada uno se llevó tres hijos, ella se quedó con su madre, pero después su madre los abandonó y Luz asumió el cuidado de sus dos hermanos.

Actualmente tiene dos hijos y es jefa cabeza de familia:

Yo cuido los hijos de una señora, y ella me paga algo, vivo de las artesanías, de la agricultura, siembro café, aguacates, maíz de todo un poco. Hay veces que los vendo, pero es muy poco lo que gano, a veces es mejor cambiarlos con algo que no tengo. En las parcelas también tengo pastando unos caballos que compré y que a veces los presto a quién los necesité para sacar el café o leña de la montaña. Pero me tocó demandar a mi tía, pues cada vez que podía, sacaba mis caballos a la calle, me cerraba el camino, me cortaba el cerco que dividía sus tierras de las mías. Pasé un largo periodo así. Pues, según ella, esa tierra estaba asignada a mi mamá y como

mi madre se había ido para otro resguardo, la tierra pasaba a la hermana, y no a mí (Entrevista, San Andrés de Pisimbala Cauca, 11 de agosto de 2017).

No obstante, cabe resaltar que, en las comunidades, entre las mujeres propietarias y las que no lo son, así sea de una mínima cantidad de tierra, se observan ciertas diferencias, que no necesariamente son relevantes comparadas con el mundo exterior, dadas las circunstancias de desempoderamiento persistente de campesinos e indígenas. Estas diferencias radican en que las mujeres que son propietarias tienen una forma segura de generación de recursos vitales (dinero o alimentos) así sean mínimos. Aquellas que son jefas de familia, el poseer tierra aumenta su poder de negociación en el hogar y también en la comunidad y en otros espacios. Ellas tienen más libertad de buscar posibles compradores de sus productos, cambiarlos con otros de acuerdo con sus necesidades alimentarias, así como administrar los recursos y su tiempo. Muchas de ellas desempeñan labores domésticas en casas de familia, ingresos que son reinvertidos en la producción de sus tierras.

Esto muestra que, en las comunidades indígenas, la dependencia económica de las mujeres con respecto a los hombres no es muy amplia y más bien se trata de una creencia simbólico cultural en torno al esposo trabajador y padre proveedor. Incluso, la transformación del agro ha impactado de forma directa a los hombres que quedan sin fuente de ingresos, mientras que es más factible que las mujeres encuentren opciones laborales en el trabajo doméstico o en el cuidado en centros urbanos. En efecto, aunque estos trabajos son precarios y sin ningún tipo de garantías laborales, pero finalmente son una fuente de ingresos que deviene en cierta autonomía económica para las mujeres. Incluso, el hecho de poseer tierra y tener otra fuente de ingresos adicional, aumenta el poder de negociación tanto en sus familias como en la comunidad. Para muchas mujeres, el trabajo remunerado es una opción temporal de generación de ingresos que aprovechan para invertidos en la producción de sus tierras. Es decir, aunque están fuera del mercado laboral formal, o precisamente por ello, ellas lidian más con la incertidumbre en el mercado laboral precarizado que en la economía indígena agrícola, aun cuando esta última esté en detrimento.

De hecho, en el contexto de precarización de las relaciones salariales y la emergencia del desempleo estructural, las mujeres líderes Pastos urbanas que cuentan con capital cultural, y que están vinculadas al mercado laboral, bajo la modalidad de contratación de servicios, tienen menos libertades y posibilidades de participar en otros espacios. Ellas no disponen de otras fuentes de ingreso seguro más que su salario, el mismo que es totalmente inestable y ligado a las afinidades políticas locales.

En suma, las dinámicas en torno a las fuentes de ingresos y el poseer activos fijos inciden en las formas en como las mujeres Nasas y Pastos interpretan y comunican necesidades de tipo económico. Para el caso de las mujeres lideresas Pastos, que viven en zonas urbanas, sus necesidades económicas no necesariamente están centradas en el acceso a la tierra. Mientras las mujeres rurales buscan resolver su situación económica exigiendo el acceso a la tierra, proyectos productivos o de mejoramiento de sus chagras, las urbanas adquieren una posición de gestión o dirección. Desde esta perspectiva, el entorno urbano y el rural ofrecen capacidades específicas desde las cuales las mujeres buscan resolver sus necesidades económicas. Esto conlleva a concepciones programáticas de agenda política bastante conflictivas y opuestas en términos de alianzas entre mujeres.

De tal forma que, por un lado, está el acceso a la tierra como una necesidad fundamental para el sustento de las familias, sobre todo, de aquellas con jefatura femenina y que viven en un contexto rural. Esta es una necesidad que se argumenta desde el bienestar familiar, destacando a la familia como la base de la comunidad. Es decir, los términos de interpretación de esta necesidad se fundamentan en la unidad familiar, lo que no significa que las mujeres no estén pensando en sus derechos como mujeres, sino más bien es la forma permitida que ellas tienen para argumentar políticamente esa necesidad. Por otro lado, está el acceso a proyectos productivos para las mujeres rurales, por lo general son aquellas mujeres que tienen tierra o que al menos tienen libertad para decidir sobre ella y necesita un capital semilla para producirla. Finalmente están aquellas mujeres que no tienen tierra y que viven en las zonas urbanas, por lo general estas mujeres tienen un estatus de técnicas o profesionales, ellas en cambio buscan acceder a un espacio de trabajo remunerado, acceder a cargos representativos dentro de las organizaciones indígenas, coordinar programas o dirigir proyectos sociales.

Lo común es que en ningún de los casos, la consecución de estas fuentes de ingresos por parte de las mujeres ha conllevado a una disminución de sus actividades reproductivas no remuneradas. Al contrario, su carga de trabajo se multiplica, se extiende a otros familiares como las abuelas e hijas o en su defecto es asumido por otras mujeres indígenas más vulnerables y en condiciones laborales aún más precarias.

3.2.2.2. Acceso a una justa aplicación de la justicia

Es pertinente mencionar que con la constitución de 1991 se da paso al reconocimiento de la multiculturalidad y con ello se implementa en Colombia un modelo de nación orientado a reconocer, valorar y fortalecer las diferencias. Entre otros aspectos, esto implica, primero

reconocer los sistemas de derecho propio o el llamado derecho consuetudinario y segundo, reconocer a las autoridades indígenas, para que participen de modo oficial de la rama judicial. De este modo el Estado reconoce que existen formas diferenciadas en los pueblos indígenas para administrar justicia en sus respectivos territorios. Esto quiere decir que, ya sea las autoridades individuales (un gobernador del cabildo) o grupos con esta competencia (todas las autoridades del cabildo), o comunidades enteras gozan de autonomía para reconocer los casos de conflictos internos y definir sanciones de acuerdo con sus usos y costumbres (Sánchez 2002). Sin embargo, el Estado no ha garantizado las condiciones para que los grupos étnicos puedan hacer un efectivo ejercicio de sus derechos colectivos. En gran parte porque el pluricultural y de los derechos colectivos no es más que una retórica culturalista sin redistribución equitativa. Pues el Estado ha mantenido los fundamentos conceptuales del liberalismo, de modo que las instituciones y estructuras sociales que privilegian la cultura hegemónica permanecen intactas (Walsh 2012).

En este contexto, si bien las mujeres han participado activamente en la lucha por la autonomía y el reconocimiento del gobierno propio de sus pueblos, cuando se trata de acceder a la justicia al interior de sus comunidades, ellas se encuentran con algunos obstáculos e injusticias, las mismas que se reproducen en otros escenarios. Por un lado, está el hecho de que las autoridades indígenas (en su mayoría hombres) no reconocen las condiciones de dominación y subordinación que enfrentan las mujeres al interior de las familias. En gran parte porque las violencias que se presentan al interior de las familias no son reconocidas como temas de debate público. Entre la diversidad de conflictos existentes en las comunidades, hay unos que son más importantes que otros y justamente los casos que están relacionados con la violencia patriarcal al interior de sus familias por tratarse de asuntos del ámbito privado, no tienen importancia. Adicionalmente, en muchos casos, las autoridades indígenas o familiares cercanos están directamente implicados en conflictos intrafamiliares, lo cual no garantiza una sanción justa. Pero a todo esto, las autoridades indígenas no gozan de una total autonomía en términos de capacidades y libertades para ejercer la administración de la justicia propia en sus territorios. Consecuentemente las mujeres prefieren demandar ante la justicia ordinaria y someterse a procesos burocráticos y de discriminación sin ningún resultado favorable. En todo caso, en ninguna de las justicias se da la debida gestión de los conflictos intrafamiliares, dejando que trasciendan a situaciones mucho más complejas como los feminicidios.

Existen varios ejemplos en los cuales las mujeres Nasas y Pastos, relatan las violencias (patriarcales, capitalistas y racistas) que viven al interior de sus familias, así como fuera de estas. No obstante, los discursos dirigidos a politizar este tema de las violencias contra las mujeres son más frecuentes en las lideresas Nasas que en las Pastos. Las mujeres Nasas sobre todo del Norte del Cauca en sus discursos demandan la inclusión de estos temas, considerados del ámbito privado, en el sistema jurídico propio. Ellas argumentan que estos son problemas sociales que atentan con la armonía y el equilibrio de las familias y por lo tanto de la comunidad. De este modo existen casos donde las autoridades indígenas de algunos resguardos, sobre todo cuando estas son mujeres, han asumido estos temas como públicos. Es decir, las mujeres han logrado politizar estas demandas y por lo tanto buscan alternativas de solución. No obstante, en otras comunidades Nasas, los mismos discursos han sido rechazados y deslegitimados al interior de sus comunidades, e incluso por parte de las demás mujeres. En el relato siguiente se puede evidenciar este aspecto:

Quando fui gobernadora principal, comencé a hacer justicia en las familias de los líderes que eran ¡intocables!, pues la ley recaía a castigar a las mujeres y los más pobres. Es decir, que cuando se trataba de los más reconocidos no se podía hacer nada, pues no se podía dañarles la imagen. Entonces se estaba cometiendo una injusticia con una comunera... resulta que el marido la maltrataba pero él era hijo de un líder intocable. Y una compañera que también era líder disque le decía ¡aguántese! ¡no puede hacerlo quedar mal! Ella un día se presentó y dijo que ya no podía más. Entonces yo le dije: ¡Coloqué la demanda, porque detrás de usted vamos a ir muchas mujeres más! Ella demandó y allí comenzamos a actuar como autoridad. En ese tiempo la señora mamá del implicado, nos acompañaba en el proceso del cabildo, porque era una mayora y ellas siempre acompañan para orientar, pero cuando nosotros empezamos a actuar con el hijo, entonces ella se retiró y comenzó a hablar mal de nosotras con el resto de la comunidad... En la investigación de ese caso, resultó otra demanda contra el mismo señor, era sobre asistencia alimentaria de un hijo con otra comunera. En este caso, trabajamos seis (6) mujeres que estábamos al frente, notificamos a todos los implicados, llamamos a los hijos, leímos la demanda, y la asamblea decidió qué hacer. Se les aplicó remedio a los adultos, le dimos al señor como 15 juetazos y la sanción fue que el implicado, quien decidió separarse, debía dar una multa tanto a los hijos como a las señoras, porque le dijimos que la mujer es la que cuida a los hijos y entonces debía darles también a ellas (Entrevista a Ana, lideresa Nasa, Resguardo Las Delicias Cauca, 5 de julio 2017).

La narración evidencia cómo las relaciones de dominación/subordinación se articulan con relaciones jerárquicas, disponibilidad de capitales y estatus social étnico. Es decir, una mezcla de inequidades sociales que emanan de desigualdades estructurales con relaciones jerárquicas

producidas por la dinámica de desigualdades intra categoriales. La resolución de estos conflictos al interior de las comunidades está mediada por la interpretación que hacen las autoridades (en su mayoría hombres) y por el estatus social de los implicados, aspecto que despolitiza nuevamente las demandas de las mujeres. Nuevamente los esquemas culturales de percepción, apreciación y de acción frente a las situaciones que enfrentan las mujeres en los sistemas de administración de justicia indígena, se enfocan en legitimar la dominación de hombres hacia las mujeres, de tal forma que en la mayoría de los conflictos resueltos las mujeres han llevado la peor parte.

Las lideresas Nasas han argumentado que estas jerarquías existentes al interior de las comunidades en términos de estatus étnico están obstaculizando su acceso a una justa aplicación de la justicia. Y es frente a esta situación que ellas buscan que este tipo de conflictos se ponga en debate público y se solucionen desde el sistema jurídico indígena. De tal modo que sus discursos sobre estas demandas se centran explícitamente en el acceso a una justicia, pero justa, es decir no se trata únicamente de que sus problemas sean incluidos en los respectivos sistemas jurídicos indígenas, sino que la resolución de los mismos sea equitativa y sin ningún tipo de discriminación.

No obstante, hay casos en los cuales este tipo de demandas no son tan explícitas como tal en los discursos de las mujeres. Las lideresas Pastos, por ejemplo, en sus discursos poco figuran las demandas por acceder a una justicia indígena justa. Esto no significa que estas problemáticas no sean vividas en sus comunidades, tal como podemos observar en las historias de vida aquí citadas, la mayoría relatan situaciones de violencia por parte de sus padres, hermanos mayores, maridos o compañeros e incluso de otros miembros (varones) de la comunidad. Ellas reconocen toda la problemática que hay alrededor del acceso a la justicia indígena y de cómo el procesamiento de los conflictos familiares reafirma lógicas de subordinación de las mujeres. Pero también están convencidas de que este tipo de demandas no serán incluida en los sistemas jurídicos indígenas y no lograrán politizarse hasta cuando ellas no estén en esos espacios. De ahí que sus demandas estén más centradas en acceder a espacios de representación y decisión política al interior de las organizaciones indígenas. En una entrevista con Olga lideresa Pasto, ella comenta:

Recientemente ocurrió un hecho acá, un comunero autoridad vigente, en estado de embriaguez golpeó a una señora frente a un reclamo desesperado de ella hacia las autoridades. La señora quedó muy mal herida, las mujeres llamamos a la policía y la señora fue hospitalizada. Él era cabildante, él era la autoridad, entonces teníamos que llamar a la policía. Las mujeres de la

comunidad animamos a la señora para que ponga la demanda e hicimos público el hecho y exigimos que se dé una justa sanción. Pero como acá nunca ha habido una mujer que logre ser cabildante, siempre han sido los hombres, ellos truncan cualquier oportunidad que tenemos de acceder a esos espacios, se buscan las mañas, pero nos sacan de ahí. Entonces son ellos los que deciden que hacer de acuerdo con sus conveniencias. Nosotras lo mínimo que pedíamos es que el señor sea destituido del cargo de autoridad, pero no fue así. Al final el Cabildo se reunió y la sanción que dieron fue que él comunero que golpeó a la señora se hiciera cargo de los gastos de curación de las heridas que él le causó (Entrevista, Guachucal Nariño, 1 de mayo del 2018).

En general el tema de la violencia patriarcal al interior de las familias y fuera de ellas, en el caso de las mujeres Pastos es poco visibilizado, y la mayoría de las demandas referentes a este tema se encuentran hasta el momento en la justicia ordinaria. En términos de violencia física, sexual o psicológica al interior de la familia, las mujeres prefieren no hablar o no responder. En una encuesta realizada por las mismas mujeres Pastos a las líderes durante un encuentro regional en julio de 2018, de 50 lideresas solo tres mujeres responden que han vivido distintos tipos de violencia al interior de sus familias. Sin embargo, sus relatos durante mi trabajo de campo y convivencia con las mismas mujeres encuestadas fueron distintos. Un ejemplo, es Rosalba, conocedora y practicante de la medicina propia, ella narra cómo ha resistido silenciosamente a los actos de violencia emprendidos por su compañero, pues existe el temor del fracaso matrimonial, la unidad familiar y por lo tanto la pérdida del reconocimiento y respeto que se ha ganado como sabedora de la medicina propia:

Yo crecí con mi padre, él sabía de la medicina propia y yo aprendí de él desde los 7 años. Cuando tenía 13 años me fui a trabajar de cocinera. En 1982 ingresé a la organización por la recuperación de la tierra, los recuperadores éramos solo 10 y fuimos perseguidos casi por 4 años, pues no contábamos ni siquiera con el cabildo... En el camino de la lucha murió mi padre y encontré a mi compañero con quien sufrí mucho, pues él me ultrajaba, me golpeaba y como yo no tenía padres, era peor. El hasta ahora es así, muchas cosas son absurdas, pero ahí estoy envejeciendo y aguantando. A veces uno aguanta para evitar mostrar un mal ejemplo hacia fuera, pues es la única forma de que lo reconozcan a uno. A él nadie lo llama, nadie lo busca, yo en cambio soy medica de la medicina propia, las autoridades me llaman a hacer las armonizaciones, soy importante y él al fin lo está entendiendo. Pero cuando uno es autoridad o siendo médico propio uno debe dar ejemplo, debe darse a respetar ante los demás (Entrevista, Resguardo de Muellamués, 2 de julio de 2017).

El discurso político de Rosalba frente a la violencia patriarcal no es explícito y directo sino más bien obedece a una forma de discurso que hace parte de lo que James Scott denomina

como la infrapolítica, formas discretas de resistencia que recurren a formas indirectas de expresión. En este sentido, la aceptación obligada de la violencia por parte del esposo/compañero o la negación de esta, es en sí un arma simbólica de resistencia, es la estrategia que Rosalba encontró, en un ámbito en el que confluyen una multiplicidad de formas de opresión, para lograr el reconocimiento y respeto en el ámbito comunitario. Pero sobre todo para darle a entender a él que ella es más importante que él, y no porque ella se lo haga conocer, sino porque la comunidad lo hace. En efecto, esta posición frente a la violencia patriarcal que no solo es de Rosalba sino de la mayoría de las mujeres Pastos, es la revelación de que las relaciones de poder que subordinan y excluyen a algunas mujeres son más acentuadas que en otros casos en los que las acciones y discursos de las mujeres han trascendido el espacio del discurso oculto.

3.2.2.3. Una vida libre de violencias

Esta demanda se enmarca en la lucha de feministas, activistas y demás organizaciones de mujeres por el derecho a una vida libre de violencias. Para las mujeres Nasas expresa distintas afectaciones que viven como consecuencia de discriminaciones y exclusiones estructurales múltiples y simultáneas. Explícitamente esta frase ha sido manifestada por las mujeres Nasas frente a los feminicidios ocurridos al interior de sus comunidades. Para ellas, se trata de una violencia extrema contra las mujeres resultado de la construcción social y cultural de un estatus subordinado que las ha sometido históricamente a su empobrecimiento y exclusión de los espacios socialmente valorados. En suma, esta expresión implica una cadena de necesidades derivadas no solo de las desigualdades de género, sino de clase y étnico raciales.

En sus relatos, las mujeres Nasas y Pastos nos develan además que la violencia patriarcal no solo incluye la violencia de los hombres contra las mujeres, sino también la violencia contra los niños que tienen que presenciar las diferentes formas de dominación patriarcal capitalista y racista. Incluso, vemos que la violencia patriarcal no excluye a las mujeres como actores que infringen también violencia contra sus hijos. El patriarcado oprime tanto a hombres como a mujeres, pues se ha convertido en un modo aceptable de control social en todas las relaciones sociales. En efecto, afecta a todos y todas, pero no de la misma forma. Las afectaciones y las formas de dominación patriarcal son diferenciadas según la posición económica, la etnia, el género y la orientación sexual. En este sentido la demanda de las mujeres Nasas por una vida libre de violencias no solo se dirige a sus maridos y líderes de sus comunidades y organizaciones indígenas sino también, a las instituciones del Estado, los grupos armados y ONG.

Al interior de las comunidades las mujeres plantean que necesitan recuperar y fortalecer el valor social y su dignidad personal deteriorados por causa de las conductas de humillación, intimidación, marginación y abandono tanto de las organizaciones indígenas como del Estado. Es decir, hay demandas de las mujeres por reconocimiento del valor social o estatus que ha sido persistentemente desvalorizado y que legitima distintos tipos de violencia (económica, psicológica, sexual y física).

Aunque en la mayoría de los resguardos indígenas las mujeres están excluidas de los espacios de representación, no faltan las excepciones en las que los varones han motivado a que las mujeres tomen estos cargos. Sin embargo, la respuesta de las mujeres ha sido negativa, lo que ha sido utilizado por los líderes para justificar la ausencia de las mujeres en cargos de representación. Al respecto las mujeres manifiestan sentimientos de injusticia frente a una situación que hace que se responsabilice a las mujeres de algo que es consecuencia de un cúmulo histórico de condicionamientos que impiden que ellas puedan ejercer plenamente sus libertades. Al respecto, Nely, lideresa Nasa durante un taller de formación política en Tierra dentro comenta con otras compañeras lo siguiente:

¡Los compañeros dicen que ellos nos nombran para que representemos a la comunidad, pero que nosotras no queremos! Pero es que nosotras no queremos porque tenemos miedo, no podemos ni hablar del miedo ¡estamos atemorizadas! Siempre hemos sido tratadas y tratados como si fuéramos menores de edad. Particularmente a nosotras desde que éramos niñas nos mandaron a callar, nos dijeron que nosotras no podíamos, que nosotras solo servíamos para cocinar y atender al marido. Después, el marido nos gritaba que ¡éramos brutas! ¡que no servíamos para nada! ¿cómo es que no servimos para nada si nos levantamos a las 5 de la madrugada y nos vamos a descansar a las 11 de la noche, y cuando todos se han ido a dormir nosotras aún seguimos trabajando? preguntémonos entonces compañeras ¿cómo después de todo eso, nosotras vamos a sentirnos capaces de liderar procesos? ¿Cómo es que ahora nos dicen que es culpa de nosotras que no queremos aceptar los cargos? (Intervención de lideresa en Encuentro de mujeres Nasas, Tierra dentro Cauca, junio de 2017).

Sin duda dentro de las comunidades hay una demanda de reconocimiento de las discriminaciones y exclusiones basadas en las diferencias de género desde las cuales las mujeres han cargado con estigmas y representaciones simbólicas que las coloca en una clara desventaja material y social, es decir que termina afectando su acceso a recursos valiosos. En este sentido, están explícita o implícitamente denunciado la división sexual del trabajo como una forma de marginación de la mujer a espacios domésticos no remunerados y exclusión de los espacios de decisión y representación. Pero también están pidiendo reconocimiento de los

procesos de inferiorización que no solo se dan en las relaciones entre hombres y mujeres, sino entre el Estado y los grupos étnicos.

De este modo rechazan las interpretaciones discursivas sobre los roles que culturalmente les han sido asignados. El hecho de ser consideradas como preservadoras de la cultura no implica para ellas recluirse a espacios domésticos y del cuidado de la familia, como tampoco las designa a toda la carga del trabajo reproductivo no remunerado. Desde las voces de las mujeres Nasas: “la cultura hay que preservarla desde distintos frentes y nosotras necesitamos estar posicionadas en todos esos frentes” (Entrevista a Martha lideresa Nasa, Huellas Cauca, 30 de agosto del 2017). Así mismo, frente a las representaciones de las mujeres con la madre tierra como generadora de vida, ellas argumentan que no solo se da vida a través del rol reproductivo sino desde el rol productivo y representativo: “las mujeres no solo damos vida trayendo a nuestros hijos al mundo, también damos vida a proyectos y a procesos organizativos, le damos vida al movimiento indígena” (Entrevista a Inés lideresa Nasa, Popayán, 27 agosto del 2017). En este caso, la politización de las necesidades de las mujeres Nasas al interior de sus organizaciones se hace a partir de un trabajo de reinterpretación de las representaciones simbólico-culturales que se han transformado en jerarquías y subordinaciones de estatus y que han condicionado sus vidas.

Así mismo, las mujeres Pastos, aun cuando los mitos de origen les asignan el rol de cuidadoras y dadoras de vida desde los primeros espacios de sabiduría como son el fogón, la shagra y el tejido, se han opuesto a la interpretación creada sobre estos espacios y que legitima la posición subordinada de ellas desde el establecimiento de puentes entre lo privado y lo público. Las mujeres argumentan que se ha tergiversado su significado considerándolos como espacios físicos y actividades estrictas como el tejido, el cuidado de la familia y la huerta. Al parecer esta interpretación despolitiza los espacios y limita el marco de acción de las mujeres impidiéndoles el desarrollo pleno de sus capacidades como seres humanos. En contraste la reinterpretación discursiva de las mujeres tiende a politizar estos espacios y a partir de ellos posicionar sus necesidades como un tema de debate público. De tal modo que el fogón se reinventa para relacionarlo con las capacidades que ellas tienen para solucionar conflictos y con las habilidades para generar ambientes de confianza, de cuestionamiento y reorganización de los procesos comunitarios; la shagra para las mujeres Pastos significa los conocimientos que ellas poseen para sanar, para curar y para armonizar situaciones y, el tejido, lo describen como la capacidad de las mujeres para hilar pensamientos y unir procesos.

A modo de ejemplo empírico, describo una situación en la cual Angélica una mujer Pasto se dirige a uno de los líderes de la organización, manifestando lo siguiente:

Le habíamos comentado en una reunión sobre lo que nos había pasado alrededor del Auto 092. Unas compañeras hacen la propuesta para trabajar con las mujeres en torno a lo que ordena el Auto y después vienen otros y se apropian de un trabajo que ellos no hicieron y que además trata sobre las mujeres. Porque eso fue lo que pasó, vinieron los líderes, vieron que había plática, entonces toman esos recursos, se inventan unas mindalas (formas andinas de intercambio o trueque) y presentan un documento filosófico sobre mujeres y el fogón ¿Quién les ha dicho que nuestros sentires están relacionados con el fogón? Nosotras, al contrario, hemos dicho que ¡no queremos seguir en el fogón! Ese es un documento que no expresa nuestras necesidades, ni nuestras formas de pensar, es más, hemos quedado mal con eso ante otras mujeres de otras etnias (Intervención de lideresa en Reunión de mujeres Pastos con representante de AICO Social, Ipiales, 14 de junio del 2018).

En general las interpretaciones sobre las necesidades que hacen las mujeres lideresas Nasas y Pastos se sustentan a partir de su pertenencia étnica, es decir no rompen con las tradiciones o la cultura. En efecto la construcción se ha hecho alrededor de las tradiciones culturales afecta negativamente en la vida de las mujeres, pero también ha servido para que ellas asuman una posición crítica y reflexiva. Así como también, para argumentar la legitimidad de sus demandas haciendo énfasis en la importancia de su existencia. A partir de las connotaciones sociales construidas históricamente sobre ellas, y que en efecto ha servido para subordinarlas y excluirlas, emprenden un proceso de resignificación que les permita mostrar que ellas tienen un poder y que existe una dependencia también de ellos hacia ellas: “las mujeres indígenas somos portadoras vitales de la herencia cultural, somos las que garantizamos la existencia y la pervivencia de nuestros pueblos” (Entrevista a Angelica lideresa Pasto, Cumbal, 4 de junio de 2017. En síntesis, en sus discursos las lideresas hacen uso del poder que les confiere la connotación cultural y socialmente asignada a ellas, y hacen visible ese poder que ha permanecido oculto y que es vital.

De este modo y paralelamente las mujeres cuestionan las formas de intervención de las instituciones del Estado y ONGs, pues las acciones de esos agentes perpetúan o refuerzan las inequidades que enfrentan las mujeres al interior de sus familias y comunidades. Así mismo, cuestionan su exclusión de políticas públicas o decretos que tratan sobre problemas que han afectado directamente a las mujeres indígenas, tal es el caso del proceso de paz que se llevó a cabo en Colombia durante el gobierno de Santos.

Específicamente para las mujeres Pastos, las políticas, programas o proyectos del Estado destinados a las mujeres no responden a sus necesidades, sino más bien a las necesidades de las familias, de los hijos y de la comunidad en general. Las mujeres manifiestan que los proyectos sociales son marginales en términos económicos, acoplan y reproducen códigos simbólicos culturales mediante los cuales se atribuye cualidades a las mujeres indígenas, reforzando así desigualdades ya existentes al interior de las familias y las comunidades. Por otro lado, estos proyectos no tienen presente las condiciones de desigualdad de las mujeres beneficiarias y su poder para administrarlos. Precisamente el relato de Sonia, una lideresa Pasto, evidencia cómo los recursos destinados para capacitar a las mujeres en el tema del Auto 092 sentencia T025⁴, fueron entregados por el Ministerio del Interior a las organizaciones indígenas desconociendo que éstas en su mayoría son lideradas por los hombres. Así mismo, Angélica nos cuenta que por ser ella madre cabeza de familia, fue beneficiaria de un proyecto de la FAO que buscaba promover la soberanía y seguridad alimentaria de los pueblos indígenas. En el marco de estas concepciones sobre la mujer indígena y la seguridad alimentaria del grupo, le entregaron a Angélica, una lideresa Pasto unos cuyes. Dicho proyecto estuvo condicionado al co-financiamiento de la construcción de los galpones, pero mientras ella acudía a las reuniones comunitarias, le robaron los cuyes. Luego fue beneficiaria de otro proyecto, sobre shagra, frente al cual, sarcásticamente, ella comenta lo siguiente:

A las mujeres indígenas siempre nos relacionan con la shagra, y fue así que nos entregaron unas mallas y unas semillas y ya, solucionadas las necesidades de las mujeres indígenas... habrá mujeres que se dediquen única y exclusivamente a la shagra, pero es porque seguramente ellas tienen terrenos amplios y dinero para sembrar libremente, pero otras no. (Entrevista, Cumbal, 4 de junio de 2017).

En este mismo sentido, las mujeres Nasas de forma persistente y contundente demandan ante el Estado múltiples necesidades agrupadas en torno a tres dinámicas de poder: conflicto armado, el narcotráfico y los tratados de libre comercio. Para ellas, estos fenómenos entran a empeorar la situación de vulnerabilidad que viven en sus comunidades. Pues las mujeres que

⁴ Mediante la sentencia T-25 del 2004 de la Corte Constitucional se declara el Estado de Cosas Inconstitucionales (ECI) en cuanto al desplazamiento forzado. Es decir, se constata que en el país hay una violación sistemática de los derechos fundamentales de la población desplazada, y que las fallas estructurales de las políticas del Estado contribuyen a esta situación. Con el fin de hacer seguimiento a la sentencia T-025, la Corte Constitucional expide unos Autos de Seguimiento. Entre ellos, el Auto 092 de 2008 está referido a la protección de los derechos fundamentales de las mujeres en situación de desplazamiento y en riesgo de estarlo y, a la prevención del impacto de género desproporcionado en el marco del conflicto armado y del desplazamiento forzado.

sobrevivían de la agricultura y/o ganadería se ven obligadas ya sea por el deterioro de la economía indígena o por la presencia del conflicto armado, a abandonar estas actividades. Estas mujeres migran en profunda vulnerabilidad a las ciudades donde se dedican a trabajos mal pagados y precarios, expuestas a discriminaciones de género, étnico raciales y geográficas. A la vez las mujeres Nasas denuncian la violencia física y sexual por parte de los actores armados (legales e ilegales) contra ellas y contra sus hijos y maridos quienes han sido reclutados, asesinados o desaparecidos en el conflicto. Para las mujeres es importante que el Estado reconozca que estas afectaciones son diferenciadas y que los satisfactorios sean políticas públicas diferenciadas en términos de género y etnicidad, pero sobre todo que estas políticas sean reparativas e inclusivas.

Martha, una lideresa Nasa mientras recorríamos su territorio hace referencia a distintos hechos que develan cómo las situaciones de inequidad que viven las mujeres son el resultado de entramados complejos de poder relacionados con el género, la posición económica y lo étnico racial. Los mismos que confluyen con otras condiciones de contexto para marginalizar más a las mujeres (los lugares y los paréntesis son míos):

En 1986 bajamos de la montaña a la parte plana, yo solo tenía 13 años, bajamos a recuperar la tierra. Mi madre murió a causa del maltrato, mi padre era un maltratador, antes de que ella muriera él se fue y no volvió, yo quedé sola cuidando a mi hermana menor. Mira esta finca, se llama La Palma, aquí nos mataron el año pasado... (seguimos). Aquí es la comunidad La Perla también es una recuperación que se hizo en 1988, en esa época los líderes eran muy perseguidos por los llamados pájaros. Son 14 mil hectáreas, pero en este resguardo hay 800 familias sin tierra y de las 14 mil hectáreas solo 2 mil son aptas para trabajar, el resto son sitios sagrados, son tierras rocosas... (Seguimos). Esta es otra comunidad nasa-nasa que se desplazó de tierra adentro después de la avalancha del río Páez, es decir, es lo que decimos un reasentamiento. Esta era una finca de los narcos que el gobierno compró y le entregó a la comunidad después de la tragedia ¿si vez que no hay sembrados? es porque la mayoría se dedica a la ganadería y como no tienen riego de agua siembran únicamente pequeñas parcelas a las orillas de la quebrada...(Seguimos). ¿Si vez que por aquí hay cultivos de mariguana?, la comunidad tuvo que sembrarla porque como el gobierno no resuelve nada en términos de inversión social en el sector agrícola...(Seguimos). Esta es la tierra que nos entregaron después de la masacre del Nilo ocurrida el 16 de diciembre de 1991, después de los 5 años que bajamos aquí, hubo la masacre. Allí donde te dije que era la hacienda La Palma, allí los policías y los narcos hicieron la preparatoria para la masacre, allí mataron 20 personas por causa de la recuperación de las tierras. Aquí, precisamente entraron las camionetas y la policía, y de aquí estamos como a 20 minutos de donde los mataron. El gobierno nacional

aceptó su responsabilidad, pero tú sabes, allí había mano de personajes importantes en asociación con los narcotraficantes, entonces no hay justicia. En el marco de la ley de reparación a las víctimas se han entregado unas fincas, pero todo lo demás que contempla la reparación no se cumplió, por ejemplo, tenían que darles vivienda, educación para los jóvenes, nada de eso se cumplió. Bueno, aquí ¿vez que pasamos a otro municipio? es el municipio MC hemos llegado a La Chonta, este es un corregimiento donde en el 2005 y 2010 era un sitio caliente, aquí la guerrilla hacía control y orden, y cuando entraron los paramilitares aquí mataron mucha gente y los botaban a ese río. Este pueblo era un pueblo fantasma, uno pasaba por aquí y no había ni un alma, cuando los militares llegaban a estos sitios era seguro un combate, mucha gente se fue y los que nos quedamos tuvimos que vivir en la zozobra. Varios líderes hemos sido y estamos aún amenazados, yo tengo varios familiares desaparecidos, la gente de derechos humanos quisieron sacarme del país, pero yo no quise irme. Tu vez que aquí tengo todo, mi casa, mi familia. Mi hija si decidió irse a Bogotá porque también la amenazaron tres veces, pero la pobre estuvo volteando en Bogotá durante un año, no se pudo ubicar, no consiguió trabajo, anduvo de posada en posada. Hizo varios cursos para poderse emplear, metió hojas de vida, y nada le salió. En el aeropuerto metió una hoja de vida, pero cuando se enteraron que era de éste municipio, le hicieron todo un rastreo, averiguaron quienes eran los padres, y a qué se dedicaban e incluso le preguntaron directamente ¿tu mamá es guerrillera? ¿tu papá es guerrillero? ¿tu papá se dedica al narcotráfico? Por el hecho de ser mujer indígena y pertenecer a este municipio no le dieron el trabajo (...).

Por eso, sobre el Acuerdo de Paz de la Habana estamos exigiendo que el gobierno nos tenga que cumplir a las víctimas. Por eso hemos montado esta escuela de mujeres indígenas y construcción de paz. Hemos dicho, la paz no es del gobierno ni de las FARC, la paz es del movimiento indígena y la paz es de las mujeres. Para ello hemos retomado algo que puede ser muy mínimo, por ejemplo, cuando en una familia hay problemas o conflictos ¿quién es la mediadora allí?, pues la mamá, somos las mujeres las que siempre estamos mediando, entonces hemos dicho el proceso de paz debe ir con propuestas de las mujeres. Es así que estamos trabajando sobre los 6 puntos del acuerdo de paz. Estamos tratando de entender que es eso para las mujeres indígenas. Estamos diciendo que las mujeres indígenas también tenemos propuestas, también somos constructoras de paz, sin necesidad de estar armadas. Estamos analizando por ejemplo el primer punto, que es reforma agraria integral y cuál es la solución que el gobierno nos va a dar en el tema de tierra para las mujeres, las mujeres no tenemos tierra, la tierra está a nombre de los compañeros, entonces las mujeres cabezas de familia, las viudas y las que se separan del esposo quedan sin nada. Estamos trabajamos también el punto 4 que es sustitución de cultivos de uso ilícito, estamos diciendo que el movimiento indígena como tal tiene la propuesta, pero les estamos diciendo también cual va a ser la propuesta desde

las mujeres. Por ejemplo, mañana vamos a trabajar el tema de víctimas y reparación, colectiva e individual, porque no vaya a suceder que ahora haya reparación colectiva. No queremos que en estos temas se nos invisibilice nuevamente ¡No queremos eso! (Entrevista, Huellas Cauca, 30 de agosto del 2017).

En síntesis, las violencias que viven las mujeres son el resultado de un entramado de desigualdades, están relacionada con procesos históricos sociales co-implicados en los cuales está imbricada más de una categoría de desigualdad que inciden en el desempoderamiento de las mujeres de manera simultánea en diferentes niveles y esferas de la vida social. Si se quiere, en términos de Crenshaw, se trata de situaciones de marginación, exclusión y subordinación interseccional, que resulta cuando una dimensión de inequidad social interactúa con otras dimensiones u otros sistemas de opresión ya existentes, complejizando las situaciones de des-empoderamiento de las mujeres (Crenshaw 1991).

De ahí que la interpretación de las mujeres Nasas y Pastos sobre sus necesidades de cuenta de múltiples desigualdades a la vez y que en determinados momentos y públicos adquieren formas distintas. En los relatos se observa que el estado de marginación, exclusión y discriminación de las mujeres tiende a incrementarse a medida que estos sistemas de desigualdad se entrelazan y refuerzan. Por ejemplo, en el relato de Martha identificamos procesos de discriminación estructural interseccional que agravan la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran las mujeres que son desplazadas de sus territorios a causa del conflicto armado.

En suma, la interpretación de las necesidades varía en función de cómo las mujeres resignifican sus vivencias de dominación, subordinación, exclusión y marginación. Lo cual, en gran parte, está determinado por los procesos de lucha colectiva, los ciclos de vida, la edad y las políticas del Estado e intervención de ONG. Pero, en todos los casos, los discursos de las mujeres sobre sus necesidades denotan redistribución, reconocimiento y participación en espacios de decisión y representación política (Fraser 2008; Young 1990).

3.3. Realidades cruzadas y experiencias colectivas

Un segundo campo de referencia para entender el proceso de subjetividad política de las mujeres Nasas y Pastos son las experiencias grupales, articuladas a las dinámicas familiares y comunitarias pero que abren puertas hacia otros niveles dependiendo de cómo las mujeres dotan de contenido e interpretan sus necesidades en estos contextos. En los relatos de las mujeres aquí citadas, la participación de las mujeres en una serie de encuentros de mujeres permite ver cambios, permanencias y rupturas con el orden social determinado. Inicialmente,

estos encuentros entre mujeres se gestan en el marco de las luchas colectivas por la tierra, pues la subsistencia tanto de ellas como de sus familias depende completamente de este recurso e incide en que la dominación masculina sea vivida de una forma particular.

En efecto, la posición que ocupan las mujeres en el ámbito comunitario, por lo general, va unida a un conjunto de disposiciones en torno a roles y oficios culturalmente asignados a las mujeres. No obstante, pese a la inclusión feminizada en estos espacios les permite desarrollar capacidades en función de lo organizativo, identificar afinidades a partir de otras experiencias comunes y acceder a la información y a ciertos conocimientos que inciden en la apropiación de sus realidades a partir de otras reflexiones. En lo que sigue, voy a rescatar tres conjuntos de experiencias comunes en las mujeres Nasas y Pastos: la primera tiene que ver con su participación en las recuperaciones de tierra y los trabajos comunitarios, la segunda con la participación de las mujeres en espacios formativos y de capacitación y, la tercera con el acceso de las mujeres a cargos representativos dentro de la comunidad.

3.3.1. Las mujeres en los trabajos comunitarios

La pertenencia de las mujeres a la comunidad tiene una relación directa e indirecta en su proceso de subjetividad política, mientras en circunstancias lo propicia, en otras lo obstaculiza. Lo último ocurre cuando dicha pertenencia implica un seguimiento estricto de los preceptos colectivos e impide la capacidad reflexiva y la libertad de elección y decisión al interior de esta. No obstante, la participación de las mujeres en las distintas dinámicas comunitarias y la congregación en subgrupos específicos les permite encontrarse con otras mujeres y establecer o reestablecer vínculos exclusivos entre mujeres, e incluso organizarse voluntariamente en torno a lo que ellas saben hacer. En efecto en el ámbito comunitario la asignación de funciones está sexualmente demarcada, de modo tal que la mayoría de las mujeres se congregan en torno a los espacios domésticos de las faenas. Sin embargo, estos encuentros les permiten mantenerse informadas sobre las problemáticas colectivas como grupo étnico, así como reflexionar sobre la discriminación y exclusión de ellas en los debates y cargos de representación dentro del grupo. Otras en cambio se han encontrado en torno a los conocimientos sobre el tejido y la realización de artesanías o en el marco del programa de madres comunitarias del Instituto de Bienestar Familiar -ICBF.

En suma, la posición política frente a las problemáticas colectivas de mujeres se crea en los procesos comunitarios y se fortalece con la organización de grupos de mujeres en torno a los diferentes oficios y/o a necesidades específicas. La pertenencia a una comunidad, su identidad

étnica, la participación en los procesos comunitarios abre espacios para el encuentro entre mujeres lo que les otorga otros parámetros para ser críticas frente al orden en el que se desenvuelven. En síntesis, los encuentros comunitarios y en éstos la congregación entre mujeres promueve un proceso desde el cual las mujeres tienen más posibilidades de reconstituirse en actores sociales portadoras de sus propias decisiones. Uno de los espacios que propician los encuentros entre mujeres es la cocina comunitaria o comedor. Independientemente donde se ubique este espacio, es un escenario totalmente politizado desde el cual las mujeres evalúan las conductas de los dirigentes que están en ese otro escenario de deliberación comunitaria del cual las mujeres están excluidas.

La observación etnográfica del comedor o la cocina permite entenderlo como un medio desde el cual las mujeres gestionan demandas concretas que no necesariamente tiene que ver con necesidades propias de la cocina (provisión de alimentos, vajillas, etc.) sino con demandas de reconocimiento, redistribución de recursos y participación en las decisiones políticas comunitarias. Tal es el caso del comedor comunitario de las mujeres de una de las organizaciones indígenas del Cauca. Esta organización se ubica en la ciudad y en entorno a esta se congregan varias dependencias (salud, educación, comunicación) desde las cuales se administra diferentes programas sociales. Las mujeres con muy poca participación en espacios de administración, deliberación y decisión política deciden luchar por un espacio físico para instalar un comedor. En efecto en la actualidad este es un espacio en el cual las mujeres se congregan a cocinar, pero durante el trabajo de campo, se observó que este es el escenario en el cual las mujeres se sienten seguras y libres para deliberar en torno a las problemáticas de la organización en general y de la situación de las mujeres en las dinámicas de la organización (Notas de campo, Cauca, abril del 2017). De ahí que la lucha por la consecución de este espacio físico sea importante para las mujeres Nasas y Pastos. Cito uno de los relatos de las mujeres del CRIC en torno al comedor comunitario:

Toda la casa donde está la oficina de las mujeres era de la alcaldía fue asignada para el implementar el laboratorio de paz y cuando esto se acabó nos la dieron a las mujeres. Esa casa estaba caída, nosotras la adecuamos e instalamos la oficina y nuestra cocina... Después la organización fue asignando oficinas a compañeros de otras asociaciones y a las mujeres nos iban arrinconando a un espacio muy reducido. Allí teníamos la oficina y la cocina... pero los compañeros se quejaron ante los directivos, pues según ellos el gas y el vapor de la cocina ocasionaban daños. Ante eso la organización ordenó que las mujeres debíamos salir de allí y que solo quedara esa pequeña oficina. Pero como puede ver usted, rara vez estamos allí, preferimos reunirnos acá en el comedor. En el 2015 dijimos que debíamos recuperar el

comedor y como nos enteramos de que había otra casa desocupada, decidimos presionar a los directivos para que nos devuelvan la cocina. Frente a la negativa de ellos para atender nuestra necesidad, decidimos sentarnos todos los días durante un mes en la puerta de la organización a esperar a que ellos nos dieran la otra casa. ¡Hum! eso hasta las mismas mujeres nos criticaron, dijeron que éramos mujeres sin oficio... Pero nosotras firmes, estuvimos sentadas allí hasta que nos llamaron a firmar el documento y desde ese día las mujeres estamos acá. Por eso cada vez que llegan los directivos y nos ven allí sentadas se asustan y nos dicen, ¡ay que querrán ahora las mujeres! (Entrevista a Lina, Popayán, 11 de agosto de 2018).

En general los encuentros entre mujeres en la cocina, más allá de si constituyen o no una identidad colectiva esencial, son una estrategia política de las mujeres desde la cual se impulsan rupturas con órdenes sociales determinados. De ahí que en las experiencias organizativas de las mujeres Nasas y Pastos no falte la consecución o implementación de una cocina para las mujeres, muchas veces en torno a generar ingresos, pero, sobre todo, en torno a unir y crear solidaridades desde lo que saben hacer.

En el relato de Rosa, mujer Pasto, en cambio, el encuentro entre mujeres se gestó a partir de una situación concreta que afectaba la distribución de mercados que hacía el Plan Nacional de Alimentos. A partir de este hecho se impulsa romper con relaciones de exclusión y discriminación de las mujeres en la repartición de los recursos escasos al interior de sus comunidades. Si bien en el relato, se muestra un hecho concreto como el causante de esta ruptura, esta es el resultado de un proceso que surge de la acumulación de vivencias que poco a poco van instituyendo en las mujeres su forma de ser y de estar en el mundo. En el sur de Colombia el Plan Nacional de Alimentos (PNA) entregaba a los cabildos (liderado por varones) varios mercados como retribución al trabajo comunitario (arreglo de caminos). Sin embargo, la distribución de los mercados era inequitativa, aspecto que afectó directamente a las mujeres, lo que las impulsa a deliberar, reflexionar y actuar en diversos modos posibles para cambiar esta situación. A partir de este hecho concreto las mujeres identifican y cuestionan tres problemas: debilidades en el desempeño del cargo de autoridad por parte de los dirigentes, la inequitativa distribución y acaparamiento de recursos escasos en unos pocos y la exclusión de las mujeres de los espacios de representación. Cito el relato de Rosa, al respecto:

Todos teníamos que salir a los trabajos comunitarios para abrir los caminos y como recompensa por el trabajo nos venía de parte del Plan Nacional de Alimentos unos mercados con arroz, aceite y panela. Pero en la entrega de estos alimentos se daba prioridad a los que más tenían, porque decían que ellos prestaban los carros para llevar los materiales, entonces

ellos recibían cajas selladas de arroz y aceite y a nosotros que sacábamos del río las piedras cargando a la espalda, nos daban medio kilo de arroz... A los gobernadores les gustaba chumarse y en ese estado cambiaban los mercados con trago o dejaban las puertas abiertas del cabildo y al otro día no se sabía que pasó con los mercados ¿sería que los regalaron, los repartieron o les robaron? El hecho es que nosotras no recibíamos nada. Resultábamos todas afuera de la casa del gobernador reunidas con el costal listo para recibir los mercados y nada... nos tocaba regresarnos con el costal vacío... hasta que nos cansamos de eso y decidimos unirnos y lanzar a una mujer como autoridad, desde ese entonces, acá hemos puesto varias veces a una mujer como gobernadora del cabildo (Entrevista, Resguardo Indígena de Chiles Cumbal, 21 julio de 2017).

3.3.2. Los procesos de formación y capacitación

Tal como hemos observado en los acápites anteriores de este capítulo uno de los sentimientos de injusticia de las mujeres al interior de sus familias está relacionado con la imposibilidad de asistir a la escuela. Varias mujeres reconocen que la falta de educación e información las volvió más vulnerables ante situaciones de violencia al interior de sus familias.

Consecuentemente estas mujeres terminaron sus estudios primarios y secundarios cuando eran adultas, ha sido iniciativa de ellas informarse de las problemáticas sociales que afectan al grupo étnico de pertenencia y de manera específica a las mujeres. Sin embargo, estas salidas de igualación son resultado de un proceso de reflexividad de las mujeres que varía dependiendo de las oportunidades y restricciones políticas propias del contexto, y específicamente de los discursos que circulan con relación a los grupos étnicos y a las mujeres. Este aspecto incide en los términos disponibles que tienen las mujeres en su entorno para interpretar sus necesidades.

En efecto la politización de las necesidades de las mujeres en las organizaciones indígenas surge de su capacidad de respuesta frente a situaciones de pobreza y exclusión, pero esta capacidad está mediada por dinámicas históricas propias del contexto. Entre estas se encuentran: la movilización campesina en torno a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos- ANUC, M19, entre otros movimiento populares (décadas de los sesenta, setenta y ochenta), la lucha indígena, el surgimiento de las redes de mujeres y feministas a nivel nacional y regional; la iglesia bajo la corriente de la liberación, el proceso constituyente de 1991, el conflicto armado, las oportunidades políticas locales, los instrumentos jurídicos y un contexto internacional favorable.

En la movilización campesina de 1960 en el Cauca indudablemente las mujeres desempeñaron un papel relevante. Sin embargo, en la mayoría de los casos su pertenencia implicó un seguimiento estricto de los preceptos colectivos ocultando los cuestionamientos de género. Posteriormente, la participación en espacios de formación sobre temas de derechos de las mujeres facilita procesos de resignificación de sus experiencias dentro de sus marcos de referencia y las impulsa a desplegar acciones que responden específicamente a sus realidades como mujeres. Florencia, por ejemplo, señala que a pesar de que militó en el movimiento M19 en el cual se formó y capacitó sobre la problemática rural, fue la experiencia grupal posterior con las mujeres y la incorporación de nuevos contenidos con perspectiva de género lo que potenció su capacidad de acción transformadora de situaciones que eran comunes entre las mujeres:

En mi niñez recuerdo que huía con mis padres, pues a ellos siempre los perseguían los militares...Yo únicamente cursé la primaria, fue después cuando tenía 38 años que terminé la secundaria e hice un técnico en primera infancia y un diplomado en equidad de género. Antes de eso yo viví con mi marido, maltratada y no salía a ninguna parte. Los dos pertenecemos al M19, pero pese a la fuerza que me dio ese movimiento, pues allí aprendí sobre lo rural, yo siempre fui doblegada por mi marido...Cuando ocurrió aquí la avalancha del río Páez los docentes de las escuelas se fueron y los niños quedaron sin profesores, entonces me dijeron que debía apoyar en las escuelas hasta que lleguen nuevos profesores. Un día conocí a Lucinda, ella dijo que necesitaba una mujer de cada resguardo para una capacitación sobre derechos de las mujeres. Yo quería ir, pero la comunidad tenía que elegir a esta mujer y acá no prestaron atención a eso y no eligieron a nadie. Ante eso y por incidencia de doña Lucinda yo pude ir a la capacitación. Terminé la capacitación y me nombraron en el cabildo como mediadora de los conflictos... y claro entré a meter la mano en una cantidad de problemas que tenían las mujeres con los maridos y las autoridades. Estuve acompañando 4 años al cabildo y después fui nombrada coordinadora local de mujeres (Entrevista, Resguardo de Mosoco Cauca, 9 junio de 2017).

Por otro lado, como ya he mencionado, la participación de las mujeres en el marco de la lucha indígena entre los setenta y ochenta, es fundamental en su proceso de subjetivación política sobre todo en el departamento del Cauca. Según relatos de las mujeres Nasas, ellas demandaban ser incluidas en las luchas colectivas por las recuperaciones de tierras en conjunto con sus compañeros varones. De hecho, para ellas, su exclusión y su repliegue en los espacios domésticos obedecían a una estrategia del mundo exterior para debilitar al movimiento indígena a través de la división entre mujeres y hombres. Solo hasta 1988 en el

VIII Congreso del CRIC realizado en el resguardo de Tóez, sesionó por primera vez una comisión para discutir la situación de las mujeres indígenas frente a la organización. Sin embargo, este espacio fue deslegitimado por los líderes y lideresas pues se lo consideró como una iniciativa de personas externas a las comunidades que buscaban introducir el tema de las mujeres al interior de las organizaciones sociales (Londoño Vélez 1999).

Cabe añadir que cada comunidad tiene sus propias dinámicas frente a la lucha colectiva indígena lo que imprimen un sello particular en los procesos de subjetivación política de las mujeres. Por ejemplo, la zona Norte del Cauca se destaca por una persistente resistencia histórica de los indígenas Nasas en defensa de su identidad étnica y su autonomía territorial y política. Pero, además en el contexto de la recuperación de tierras promovido por el CRIC (1971), el primer sacerdote indígena Alvaro Ulcué oriundo de esta zona inicia un proceso de reorganización de las comunidades en Proyectos de Vida bajo los preceptos de la teología de la liberación. Se trató de un proceso de concientización, participación y liberación que se hacía efectivo a través de: asambleas comunitarias, talleres y de formación y capacitación en distintos temas (salud, territorio, mujer y familia, jóvenes) y, a través de la creación de programas (ejes de trabajo) sobre los sectores de la vida comunitaria, desde los cuales se buscaba identificar y remediar necesidades y problemáticas de la comunidad. De este modo la zona del norte del Cauca tiene un rostro particular que marca los procesos organizativos de las mujeres y sus liderazgos. Precisamente Inés lideresa de esta zona, comenta lo siguiente:

Yo iba a las reuniones que hacía el padre Alvaro Ulcué, él hablaba sobre los derechos de los indígenas, pero también de las mujeres. Al padre le preocupaba la discriminación contra los indígenas y el analfabetismo y violencia contra las mujeres. En 1978, él y unos misioneros suizos convocaron a varias mujeres para capacitarlas, ellos se presentaban como animadores comunitarios de la palabra de Dios. La capacitación fue en Silvia, nos explicaron sobre el tema religioso y moral, la preparación de alimentos y otros oficios como la costura y el bordado, pero también nos hablaban sobre los derechos de los indígenas y de las mujeres, y sobre la necesidad de fortalecer a la familia y a la organización. Yo fui la única que terminó esa capacitación pues las demás se retiraron. Esa capacitación me sirvió para trabajar en la Pastoral social y desde allí logré apoyar a las mujeres en las comunidades. Hacíamos talleres sobre tejido y bordado complementados con charlas sobre derechos de las mujeres y la necesidad de organizarnos... En 1987 después del asesinato del padre Álvaro llegaron otros misioneros y ellos continuaron con las ideas de liberación del padre. Según ellos había que fortalecer a las mujeres y para ello necesitaban a una mujer que liderara, y dado que yo venía trabajado con las mujeres, me eligieron a mí. Entonces ahí fue que empezamos a organizar a

las mujeres, llegamos casa por casa a cada mujer y poco a poco organizamos grupos, hacíamos talleres de modistería y bordado, les enseñábamos a hacer dulces y pan. Después, en cada vereda fuimos nombrando a una coordinadora y luego yo me reunía con las coordinadoras de cada vereda, y así íbamos sumándonos cada vez más... y fue así que unas líderes fuimos al IX Congreso del CRIC en 1993 y motivamos a que se creara un programa de las mujeres dentro de la organización (Entrevista, Popayán, 27 agosto del 2017).

Así como la iglesia tiene un papel central dependiendo del contexto y de la corriente ideológica, el feminismo rural y el movimiento nacional de mujeres que data de antes de 1990, tuvieron papeles importantes en el establecimiento y desarrollo de organizaciones de mujeres rurales en el Cauca. Paulatinamente estos procesos organizativos a nivel nacional se han ligado a contextos territoriales, específicamente a dinámicas del conflicto armado. Precisamente para el año 2000 en el marco del conflicto armado se conformó una red de mujeres unidas a través de la consigna “las mujeres no parimos hijos e hijas para la guerra”. Esta red se denominó la Ruta Pacífica de Mujeres quienes desde su epicentro ubicado en el Valle del Cauca buscaron visibilizar los efectos del conflicto armado sobre las mujeres. Junto a esta red, para el 2002 se constituyen y se fortalecen otras redes de mujeres a nivel nacional, entre ellas: la Red Nacional de Mujeres y la Organización Femenina Popular. Estas formas organizativas también expanden su territorio de incidencia y se posicionan y articulan posteriormente al proceso de paz con las FARC durante el segundo periodo de gobierno de Santos (2012-2016). Las mujeres de las comunidades indígenas cercanas a los epicentros de estas redes de mujeres han sido invitadas a los seminarios, capacitaciones y foros que se programan e, incluso, participan de sus repertorios de acción. Por ejemplo, Irma, una lideresa Nasa destacada en el norte del Cauca, narra la incidencia de las organizaciones feministas en su comunidad:

La primera escuela zonal que se hizo aquí fue en el 2000. Se llamó Escuela Mujer Indígena y Liderazgo Comunitario. Los líderes nos criticaron mucho porque esa escuela tenía énfasis en derechos humanos, entonces ellos decían que esos derechos humanos eran de afuera y que nosotras al reunirnos con las feministas íbamos a dejar botada la familia. E incluso las mismas mujeres nos criticaban, que nosotras no teníamos oficio decían... Allí en esas escuelas nos dieron muchas herramientas, yo allí comprendí que, si uno conoce los derechos de las mujeres, los derechos de los indígenas y los deberes y responsabilidades que tenemos, uno es otra persona, uno ve los problemas de manera distinta. Incluso, uno vuelve a la historia y reconstruye la historia de nuestras cacicas y del movimiento indígena... Le cuento que eso me sirvió muchísimo para darle un vuelco a mi familia, y para desempeñarme como autoridad, y

me ha servido para seguir trabajando con las mujeres aun cuando ya no soy autoridad (Entrevista, Popayán Cauca, 13 agosto de 2017).

En este sentido, a modo de aliadas influyentes, las redes de mujeres de carácter nacional y regional son fundamentales para potenciar el proceso de liderazgo de mujeres indígenas, siendo esta una variable que explica las diferencias existentes entre los procesos organizativos de mujeres indígenas en el departamento del Cauca con el de Nariño. Mientras que en la región que comprende Cauca, Valle del Cauca surgen redes departamentales de mujeres como: la Confluencia Departamental de Organizaciones de Mujeres del Valle del Cauca y la Red de Mujeres del Norte del Cauca, en el departamento de Nariño sobre todo en la región andina estas iniciativas no encontraron un terreno fértil para impulsarse.

Es importante anotar que la actual Red de Mujeres del Norte del Cauca en su mayoría afrodescendientes y algunas indígenas, tuvo origen a finales de los setenta conformada por mujeres campesinas de varios municipios del Norte del Cauca. Las acciones colectivas de esta red se centraban en la propiedad de la tierra con paulatinas reivindicaciones de tipo étnico. De este modo congregaba a mujeres rurales en torno a actividades productivas combinadas con procesos formativos en temas de género y étnicos (Lamus 2010; Ibarra 2011). Algunas mujeres Nasas de esta zona describen su participación a estas redes con ciertas variantes de acuerdo con el contexto, pero apuntando a fortalecer liderazgos y procesos organizativos. Cito el relato de Armencia lideresa Nasa del Norte del Cauca:

Yo fui al trabajo de las recuperaciones porque decían que iban a dar semillas y pollos para criar. Pero doña Lucía decía que para que nos den las semillas teníamos que ir a unas charlas. Al principio varias estábamos animadas con asistir, pero después muy pocas continuaron. Yo seguí y allí tuve la oportunidad de capacitarme y salir a otros lugares, fui a Popayán, Piendamó y otras partes a encontrarme con otras mujeres. Pero en ese tiempo yo ni siquiera entendía lo que decían en las capacitaciones, alguna cosa me quedaba, pero luego se me olvidaba porque yo siempre andaba con el miedo de llegar a la casa, pues, aunque yo era delegada de la recuperación para ir a esas capacitaciones, mi marido siempre me esperaba para cascarme... Allí nos daban talleres para mejorar nuestra economía, pero yo solo iba a escuchar, pues participación como tal no había, porque yo no sabía nada de lo que hablaban. Pero si me animaba y me sentía bien encontrarme con otras mujeres, porque ellas hablaban de las mujeres como si fuésemos importantes, sabiendo que cuando yo crecí la mujer era como una desgracia, mientras les alegraba un hijo varón, una mujer ¿para qué? decían (Entrevista, Cali, 5 de agosto de 2017).

En las dos etnias, las mujeres cuyas edades oscilan entre los 60 y 70 años, emprenden su liderazgo en el marco de las luchas colectivas por la tierra y trabajos comunitarios, pero en términos de capacitación y formación existe un des balance interétnico que genera limitaciones al momento de politizar sus necesidades. El referente de las lideresas Pastos sobre capacitaciones en derechos de las mujeres se ubica solo hasta el 2008 cuando el gobernador de Nariño Antonio Navarro Wolf impulsa la construcción de una política pública departamental de mujeres. En el marco de esta iniciativa se realizó una escuela de formación de mujeres para la incidencia política en 14 municipios a la cual asistieron 500 mujeres, entre ellas mestizas, indígenas y afrodescendientes. Según el relato siguiente, como parte de este proceso se crea la Mesa Departamental de Mujeres que actualmente opera con muy poca participación de las mujeres Pastos:

Mi proceso de *minguear* desde la palabra, se inicia en el 2008 a partir de lo que en sus inicios fue la política pública de mujeres en Nariño, allí yo participé en unas escuelas de formación de mujeres. FUNDEAS como operador de la gobernación impulsó un proceso de formación que nos permitió conversar sobre los derechos de las mujeres. Nos mandaron a varias facilitadoras a los municipios priorizados entre ellos mi municipio y durante 6 meses cada 8 días nos reuníamos y trabajábamos unos módulos de formación, entre los que recuerdo, estaban: el fortalecimiento económico y otro en construcción de paz. Si para nosotros que hemos podido estar en esos espacios ha sido difícil apropiarnos de esos temas, imagínese para las mujeres en que están en sus territorios. Luego, en el 2012 desde esa misma perspectiva de la política pública, nos invitan a las mujeres indígenas a que nosotras mismas construyamos nuestros propios módulos de formación y con el apoyo Ventanas de Paz, se logró hacer otras escuelas de mujeres indígenas en tres municipios (Entrevista a Leidy, lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Aldana Nariño, 10 de abril de 2017).

En el caso de las mujeres Pastos que logran acceder a capacitaciones y demás procesos de formación ya sea sobre derechos de las mujeres o temas étnicos, son aquellas que han sido nombradas autoridades principales en los cabildos o han desempeñado cargos administrativos dentro de las organizaciones indígenas en calidad de profesionales o técnicas. Si consideramos que desde 1996 hasta 2017 solo 11 mujeres han sido gobernadoras en sus cabildos, podemos deducir que son muy pocas acceden a procesos de formación y capacitación. Tal como se ha mencionado, las capacitaciones a lideresas Pastos se realizan en el marco de la política pública departamental de mujeres, es decir no son iniciativas de las mujeres indígenas al interior de sus organizaciones y tampoco son iniciativas de otras organizaciones sociales de mujeres y feministas.

Con relación a las lideresas no cabildantes o que no han desempeñado cargos profesionales en las organizaciones, también han participado de procesos de capacitación, pero estos se han dado en el marco de la implementación de proyectos productivos dirigidos por agencias de cooperación internacional. Estas capacitaciones se centran en fortalecer las capacidades de las mujeres indígenas en la agricultura y en emprendimientos productivos a partir de su conocimiento local. Las agencias priorizan a las mujeres beneficiarias de estos proyectos, siendo seleccionadas las mujeres víctimas del conflicto armado y mujeres cabezas de familia, consideradas como las más vulnerables. Sin embargo, las mujeres beneficiarias de estos de proyectos y capacitaciones manifiestan inconformidad con estos proyectos, pues implican una sobrecarga de trabajo, son insostenibles y no cuentan con fuentes de comercialización, es decir no cumplen las expectativas de generación de ingresos. De hecho, las palabras de Angélica lideresa pasto no son alentadoras cuando se refiere a su participación en este tipo de proyectos y capacitaciones:

En el marco de un proyecto de la FAO que buscaba promover la soberanía y seguridad alimentaria nos entregaron unos cuyes a las mujeres de la asociación, este proyecto estuvo condicionado al cofinanciamiento de la construcción de los galpones. Me parece que esto llamó la atención de otra agencia de cooperación internacional que buscaba fortalecer a 15 mujeres líderes en el tema de la chagra, pero estas mujeres debían ser madres cabezas de familia y víctimas del conflicto armado, y yo fui aceptada. Entonces vienen otra vez más capacitaciones, sobre el tema de resolución de conflictos, la relación entre mujeres indígenas y la chagra, las mujeres y el medio ambiente, las mujeres y la soberanía alimentaria, las mujeres ahorradoras. Nos seleccionaron y luego los funcionarios hicieron una revisión de nuestras chagras implementadas con el proyecto anterior de la FAO, pero las mujeres no tenían nada de ese proyecto. Y cuando vinieron a revisar el avance de los proyectos, no teníamos nada. Entonces la agencia no quiso trabajar con nuestra asociación, pues dijeron que no nos gustaba trabajar, que no damos resultados y decidieron buscar a otra organización de mujeres (Entrevista a Angelica, lideresa Pasto Cumbal, 5 junio de 2017).

3.3.3. La representación política local y regional

Como se ha señalado anteriormente la participación de las mujeres Nasas y Pastos en cargos representativos a nivel local y regional en el marco de sus organizaciones es mínima y nuevamente en el caso de la etnia de los Pastos, estos espacios son casi exclusivos de los varones. Las mujeres por lo general ocupan cargos subordinados recayendo en ellas la mayor parte de la responsabilidad del trabajo reproductivo comunitario no remunerado. Para el caso de las mujeres Nasas, es frecuente encontrar más gobernadoras indígenas en la zona Norte del

Cauca que en las otras zonas. Incluso, las dos mujeres que se han desempeñado a nivel regional como Consejeras (cargo ejecutivo en el CRIC) son provenientes de esta zona. En contraste, en el caso de la etnia de los Pastos, solo hay una mujer hasta la actualidad que ha desempeñado un cargo ejecutivo en el ámbito regional. A nivel local, desde 1996, solo 11 mujeres han sido elegidas gobernadoras (autoridad principal), pero solo en resguardos y cabildos con dinámicas organizativas particulares.

Las acciones de formación y capacitación más la experiencia en cargos de autoridad les permite a las mujeres articular voluntades y buscar una solución colectiva a las situaciones de inequidad social que viven en su cotidianidad. Así como para hacer viables proyectos y utopías compartidas. En efecto, las mujeres muchas veces no manifiestan explícitamente reivindicaciones exclusivas de género, lo que no significa que estén ausentes, pues tal como hemos visto las opresiones de género están muy ligadas a las opresiones étnico-raciales y de clase. El énfasis en las reclamaciones que hacen las mujeres en gran parte depende de la dirección que han tomado los procesos organizativos étnicos en los cuales las mujeres han encontrado obstáculos, pero también oportunidades para acceder a espacios de encuentro y de formación y capacitación. Adicionalmente, a estas experiencias, hemos notado que el acceso de las mujeres en cargos de autoridad ha sido considerado como un medio para transformar las relaciones que las oprimen en sus vidas cotidianas. Al respecto, aunque existen diferencias en las formas como las mujeres llegaron a ser autoridades en las dos etnias, las experiencias de las lideresas en el escenario de la política representativa son similares. Independientemente de las características del proceso organizativo de las mujeres, en el escenario de la política representativa es donde confluyen con fuerza y desde distintas instancias (familia, comunidad e instituciones del Estado), los mecanismos de discriminación, exclusión y marginación de las mujeres. En lo que resta de este ítem, rescatamos las experiencias de las lideresas en este escenario y las estrategias de las mujeres para mantenerse en el mismo y ganarse el respeto como mujeres autoridades.

Cabe resaltar que para las mujeres Nasas del Norte del Cauca el cargo de autoridad es como un escalón final que hace parte de un proceso que como dicen ellas empezaron a caminar desde hace 8 o 10 años atrás. Cito el relato de Gloria sobre su proceso de liderazgo:

Yo empecé a caminar en el proceso hace ocho años, cuando venía obligada porque tocaba venir por lo de las recuperaciones. Yo venía y me retiraba de los encuentros de mujeres. Una y otra vez regresé a las escuelas de formación animada por las mujeres ¡ahí empezó todo y fue duro empezar! y ¡estar aquí ahora también ha sido duro! Tanto por los obstáculos y

dificultades interpuestas por los demás, como por la forma como una se piensa así misma. Cuando uno va caminando siente que algo cambia en la vida de uno. Por ejemplo, cuando tomé el cargo ya no volví a la casa. Y esto fue duro para mí, porque como uno siempre ha permanecido en la casa, madruga a barrerla, a limpiarla, luego va a hacer la comida, se va al tul, en fin... Entonces, cuando uno ya no regresa a la casa, es como si le faltara algo del cuerpo de uno. Antes de llegar a ser autoridad yo tuve un cargo, fui nombrada coordinadora local del Programa Mujer por 8 años pues las mujeres me delegaban a mí, luego la comunidad me nombró autoridad y estando allí entré a colaborar en un diagnóstico sobre la violencia contra las mujeres en el conflicto armado. Allí estuve un año, fue duro y riesgoso, pero más porque uno se identifica con todo lo que las mujeres sufren. De ahí fui coordinadora Zonal del Programa Mujer, y de ahí vine acá al CRIC a coordinar en lo regional, junto a otras compañeras, las escuelas de formación para mujeres y la familia. Cuando se me acabe mi tiempo de estar acá, volveré a lo local, trabajando con el proceso de las mujeres, pues esto no se acaba aquí, siento que es un compromiso de por vida (Entrevista, Resguardo Las Delicias Cauca, 31 julio de 2017).

La potencia del proceso de subjetivación política para las mujeres se ubica en la articulación de procesos que hemos venido mencionando: las experiencias comunes y compartidas relacionadas en gran parte con situaciones de pobreza y violencia al interior de sus familias, los encuentros entre mujeres, el acceso a espacios de formación y capacitación y, el desempeño en cargos de autoridad. La designación de las mujeres para el cargo de autoridad es la concreción de su reconocimiento como actrices políticas, lo que supone su visibilidad y el respeto por parte de los/las demás. Este último les otorga a las mujeres indígenas el valor social, en otras palabras, la dignidad humana. No obstante, no todas pueden alcanzar el respeto de los demás, porque este implica altos costes personales, y exige más méritos que los hombres, entre estos, disponer de capital cultural o capital social étnico (el cual como hemos mencionado se adquiere después de haber dedicado más de la mitad de su vida al trabajo comunitario, o gozan de reconocimiento heredado por ser hijas de líderes reconocidos). Pero también, existe una sanción moral para las mujeres que resulten elegidas para algún cargo en la comunidad y hayan transgredido los valores patriarcales al interior de la familia, en estos casos el respeto no es pleno. Los hombres en cambio no se ven expuestos en el mismo grado a costes personales, la exigencia de los méritos es más flexible y rara vez, son sujetos de sanciones morales.

Para las mujeres Nasas del norte del Cauca, antes de llegar a este escenario, es importante como dicen ellas tener una claridad política, la misma que la han ido adquiriendo en la

medida en que van caminando en el proceso comunitario. De modo que cuando llegan a ser autoridades, ellas ya tienen la claridad política. Lo que, según ellas, les permite aprovechar de la mejor manera el poder que les otorga ser autoridad. Cito uno de los relatos al respecto:

(...) Cuando fui gobernadora principal, yo ya tenía una claridad política, fue cuando luchamos para que sea castigado el hijo del líder que le conté que era intocable... Resulta que la compañera que era coordinadora del Programa Mujer había estado aguantando el maltrato de este señor, ¡imagínese! ella ya era coordinadora y este señor no la respetaba... Ay, también nos tocó enfrentar un asunto sobre minas, ya hicimos la observación y les dijimos que no se podía explotar los recursos, pero esos mineros no hacían caso, entonces nosotros empezamos a decomisar las volquetas y ahí fue que nos amenazaron... ¡Ah! y cuando fui coordinadora local del Programa Mujer, Edilma era coordinadora zonal y Sara era coordinadora regional, ahí las tres unimos fuerza para trabajar juntas, las tres veníamos de las escuelas de formación política de mujeres, las tres teníamos la claridad política para incidir a favor de las compañeras. Ahí fue que hicimos un reconocimiento a las mayores que habían sido líderes e hicimos un recuento histórico del proceso de las mujeres (Entrevista a Carmen, lideresa Nasa, Resguardo Las Delicias Cauca, 11 de julio de 2017).

Si bien este proceso de liderazgo es común en varias mujeres Nasas no significa que sea la regla, en efecto existen mujeres Nasas de otras zonas cuyo proceso de liderazgo se salta los escalones mediante los cuales se logra tener la claridad política, o en su defecto, toma direcciones diferentes. En gran parte porque la forma cómo transcurren los procesos de liderazgo está determinada por la capacidad de agencia, pero también por las dinámicas contextuales históricas (culturales, políticas y económicas) que surcan la vida de las mujeres. Por ejemplo, en el caso de las lideresas Pastos las dinámicas del contexto no permiten que sus liderazgos se gesten de forma similar a las mujeres Nasas del Norte del Cauca. En el relato de Rosa, la potencia del proceso de subjetividad política se ubica en su llegada al cargo de autoridad, este hecho no es el último escalón, sino el inicio. Asumir un cargo de autoridad designa reconocimiento y respeto, pero solo hasta este hecho, es que Rosa accede a espacios de formación y capacitación:

(...) Ser autoridad es la oportunidad que tiene uno para sentir el poder, para ser reconocido, para ganarse el respeto de los demás. Cuando uno siente que tiene el poder y que es respetada, siente que es capaz de luchar por los problemas de las mujeres. Uno sabe las situaciones que vivimos las mujeres, yo vi a mi madre golpeada y maltratada, yo mí misma fui maltratada. Pero si uno no tiene el poder de autoridad para incidir no puede hacer nada por ellas, si ni siquiera uno puede hablar en las asambleas. En cambio, cuando uno es autoridad la delegan

para que participe en diferentes espacios, uno se relaciona con otras organizaciones, establece alianzas que le van a ayudar al momento de abogar por las demandas de las mujeres. En las asambleas de mi cabildo, por ejemplo, las mujeres iban, pero no hablaban, y ¿cómo iban a hablar si todas las autoridades eran hombres? pero cuando yo fui autoridad, ¡ah! entonces allí si las mujeres se abrieron a hablar y ahora las viera usted, son las que más critican, son las que más reclaman. Entonces puede ser que yo no haya hecho bastante por ayudarlas, pero para mí, el hecho de que ahora ellas tomen la palabra en la asamblea ya es bastante (Entrevista, Cumbal Nariño, 25 abril del 2017).

En efecto, la designación de Rosa al cargo de autoridad implica no solo para ella sino para las demás mujeres una apertura a un espacio político del cual han estado excluidas, lo que indica que sus problemas y necesidades entrarían por fin a debatirse en estos espacios. Y aún si esto no se diera, la presencia de las mujeres en estos espacios es de por sí, un cambio simbólico importante. Sin embargo, el asumir cargos de autoridad por parte de las mujeres es un proceso demasiado lento, depende de las dinámicas que se gestan al interior de las comunidades y de las trayectorias de liderazgo de las mujeres. De modo que muy pocas mujeres han llegado a estos cargos, y las que han llegado, han sido juzgadas con mayor dureza por sus representadas, dado que no logran incorporar las demandas de las mujeres en las agendas políticas de las organizaciones. En efecto, no necesariamente se da la relación entre autoridad, mujeres o varones y, la inclusión de las demandas de sus representados/as en las agendas políticas. Es decir, estas dificultades no solo son comunes en las mujeres autoridades sino también en los hombres. El hecho es que se juzga con mayor dureza a las mujeres, se les pide más a las mujeres y se les sanciona más a las mujeres en caso de equivocarse.

De hecho, es importante evidenciar a partir de algunas experiencias de las mujeres autoridades, la posición que ellas ocupan en estos espacios y las estrategias que despliegan para mantenerse en estos. Así como también es necesario recordar que los espacios de la política representativa son estructuras que, históricamente creadas por los hombres, por lo cual es difícil situar a las mujeres en estas estructuras. En efecto, al ingresar las mujeres a estos espacios transgreden el orden patriarcal, pero también asumen que van a enfrentar una serie de obstáculos provenientes de todos los frentes patriarcales.

En muchos casos, cuando las mujeres Nasas y Pastos ingresan al espacio de la política representativa lo hacen bajo una relación de dependencia simbólica o material frente a sus compañeros varones. En otros casos las mujeres con tal de mantenerse en el cargo, pues recordemos que no pueden abandonarlo porque está en juego el respeto que se han ganado,

tienen que adoptar las conductas impuestas por el sistema patriarcal. En este sentido, vemos en los relatos de las lideresas autoridades que el hecho de llegar a estos cargos directivos se lee como una ruptura de los imaginarios de debilidad, de sumisión, de pasividad, que se han construido alrededor de las mujeres, lo que hace que ellas adopten posturas de combate, uso de la violencia, dureza, fuerza, ocultando así sus expresiones de afecto y otras que suscitan la feminidad. E incluso, en otras ocasiones, tal como veremos en los relatos, también tienen que ocultar su orientación sexual. Esto nos remite a pensar que las mujeres, muchas veces, no tienen modelos para proponer miradas alternativas al ejercicio del poder en estos espacios y las oportunidades para hacerlo están completamente cerradas. Aun así, en los relatos de algunas lideresas se menciona que no solo se trata de ejercer el poder político, sino de pensarlo de manera diferente, separado de los parámetros masculinos como es el prestigio, interés personal, competencia, fuerza y violencia.

De ahí que la incursión de las mujeres Pastos a espacios de decisión y de representación no sea suficiente para desarmar la estructura de relaciones de poder desigual entre hombres y mujeres, o al menos no con pocas mujeres. Precisamente, Rosita narra que cuando la postularon a que sea candidata a gobernadora temía ser rechazada por las otras mujeres por ser madre cabeza de familia (aspecto que social y culturalmente no concuerda con los criterios para ser autoridad). En efecto, Rosita manifiesta que ha sido criticada por algunos comuneros dada su situación de madre cabeza de familia, lo que le impide ganarse un pleno respeto y reconocimiento. Pero, además, las mujeres le han criticado su actitud fuerte y autoritaria y el hecho de que su discurso en muchas ocasiones no defiende las demandas de las mujeres. Ella, sin embargo, argumenta su forma de actuar de la siguiente manera:

Quando uno se muestra débil, ellos nos utilizan y hasta se burlan. Pero si uno habla duro, así esté equivocada, nadie le contradice. Aunque a algunos no les guste. Un joven del resguardo me dijo: usted es autoritaria, usted impone, usted manda. Lo que nadie sabe es que a mí me ha tocado llorar hasta cansarme, pero de puertas adentro porque de puertas afuera es otra cosa. ¡qué el discurso no las representa dicen otras!, pero si llego con un discurso basado en las mujeres, los demás gobernadores que son en su mayoría hombres no van a apoyar mis propuestas, ellos apoyan únicamente cuando nuestro discurso es similar al de ellos (Entrevista a Rosita, lideresa Pasto, Cumbal Nariño, 25 abril de 2017).

El sistema patriarcal y machista hace que se reconozca como universal la manera de ser en ciertos espacios y, en este caso, la definición de un cargo que está investido de autoridad al interior de las organizaciones indígenas incluye toda una suerte de capacidades y aptitudes

que están sexual y genéricamente connotadas. La diferencia entre los sexos presenta a las mujeres en cada uno de los espacios y bajo formas concretas (Bourdieu 2000a), de modo que para que una mujer logre acceder a un espacio de la política representativa, primero debe cumplir con unos méritos y valores morales que la definen como un ejemplo de buena mujer. En caso de que se llegue a saltar estos criterios y aun así sea nombrada para un cargo de autoridad, el reconocimiento y respeto no será pleno, pues existe un precedente que lo impide. Luego, una vez en este escenario, debe adquirir las características que el espacio demanda.

Patricia al igual que Cecilia es una lideresa reconocida, ella, aunque reúne los méritos necesarios representados en el capital cultural y el largo trabajo comunitario, ella cree que, por su preferencia sexual diferente a la hegemónica, no cumplía con los valores morales necesarios para desempeñar el cargo de autoridad. Sin embargo, este aspecto no fue tan relevante en su comunidad. Más bien los cuestionamientos se han dado en torno a que durante su gestión tampoco le ha apostado por defender una agenda política con enfoque de género. Una de diferencias con Cecilia, es que Patricia no considera que deba darles más énfasis a las demandas de las mujeres, ella es una autoridad que debe velar por los intereses y bienestar de toda una comunidad. Patricia es una mujer profesional, su voz fuerte y su afición por los deportes de competencia como el fútbol hace parte de su cotidianidad y no porque haya sido nombrada autoridad. Cito una parte del relato de Patricia sobre su experiencia como autoridad:

¡Cumplí mi sueño! No pensé que fuera a lograrlo ¡Por dios cuando se ha visto que en mi condición sexual alguien sea gobernadora principal!... en mi caso a mí no me eligieron únicamente las mujeres y yo tampoco me he propuesto defender únicamente los derechos de las mujeres, en todo caso sería lesbiana pero no feminista... yo más bien le he apostado a defender los derechos de los pueblos indígenas. Ahora, mi experiencia como autoridad fue difícil para mí, pues coincidió con una intensificación del conflicto armado en la zona, hasta yo misma tuve que ir a hablar con los comandantes y jefes para mantener la paz en nuestro territorio. Y, además, las otras autoridades parte del cabildo empiezan a imponerte cosas y vos terminas obedeciendo. Hay que tener el carácter y la voz fuerte para decirles: ¡a ver, espere un momento! ¡Aquí se hace lo que la autoridad decide junto con la asamblea, y la autoridad aquí soy yo! Si no tienes ese carácter, el poder de ellos te envuelve y terminas de mandadera. Cuando uno se sienta, observa y analiza cuál es la participación de uno como autoridad en el cabildo, es ahí que te das cuenta si de verdad estás incidiendo o no en las decisiones que se toman en los cabidos, o, más bien, estas decisiones son impuestas por ellos y vos, más bien, vas solo a sentarte y aprobar lo que ellos digan. Imagínate que el gobernador suplente nunca

estuvo de acuerdo con las decisiones que yo tomaba, me las invalidaba a toda hora. Y eso que, yo cuento con los conocimientos adquiridos en la universidad, lo que me vuelve más hábil técnicamente para evaluar y planear las acciones... Pero, aun así, él trataba de invalidar mi desempeño a costa de lo que fuera, se burlaba, hablaba con los demás, los colocaba en mi contra.... Un día me alcanzó furioso en el parque y me echó una gritoneada, él iba dispuesto a demostrarme por la fuerza quién era el que mandaba y hasta me amenazó... Cuando él empieza a prepararse para irse a los golpes conmigo ¡yo no me quedé atrás!, también empecé a prepararme y le dije que, si había que golpearnos, ahí mismo nos golpeábamos. ¡Hasta ahí llegó su grosería e irrespeto conmigo!... Patricia al recordar este hecho, empieza a reírse. (Entrevista a Patricia, lideresa Nasa del Norte del Cauca, 21 agosto de 2017).

Cuando viajaba a uno de los resguardos Nasas, los demás comuneros que iban en el carro me preguntaron ¿quién era yo? ¿a qué iba?, y yo dije que iba a conocer a compañeras que hayan sido gobernadoras porque estaba muy interesada en que me contaran su experiencia en esos cargos. El conductor dijo: ¡ah, sí, allá tenemos varias mujeres luchadoras y fuertes! Pero ¿qué es lo que realmente usted quiere saber? ¡nosotros le podemos contar! Verá, las últimas que estuvieron son muy respetadas, son unas guerreras, entre ellas Patricia... ¡hum! aunque es mejor que no hablemos de ella. ¿ah, y por qué? no sé, pero es mejor que no hablemos de ella. Mejor vaya usted misma y hable con ella.

Patricia es una mujer Nasa con un fuerte arraigo a la lucha por la tierra y con un referente simbólico cultural que ha sido influyente en la vida de las mujeres Nasa: la Cacica Gaitana, los guerreros Nasa. Estos referentes simbólicos actúan haciendo contrapeso a los referentes impuestos por la imposición religiosa, desde los cuales las mujeres somos consideradas como débiles y frágiles. Pero, además, lo que hace Patricia, no lo hacen todas las mujeres Nasa. Patricia ha desafiado los patrones de discriminación étnico racial, mediante el acceso a la educación. En este sentido, la educación para las mujeres como Patricia es un acto esencialmente político, es un capital cultural y político a la vez. En efecto, en este espacio de socialización política, ella accede a credenciales, pero también a otro tipo de habilidades, pues se trata de una universidad pública con libertad de cátedra. Aquí ella ingresó a equipos de fútbol y grupos de danza, se vinculó a círculos masculinos y también hace cosas femeninas y conoce los códigos con lo que nos relacionamos en cada círculo. Tiene una actitud de rebeldía, no tolera las injusticias, siempre está cuestionando, discutiendo desde lo aprendido en la universidad y en el proceso comunitario, habla pausadamente y suave, pero cuando ella ve que es necesario levantar la voz y usar otros términos agresivos, no tiene problema en hacerlo. Ella sabe que el espacio de lo político representativo es dominado por los hombres y

sabe también que los hombres, a la buena, no se van a dejar desprender de los privilegios del sistema patriarcal. Por lo que, para defenderse y ganarse el respeto en estos espacios, Patricia decide usar las mismas herramientas machistas y patriarcales de ellos.

Patricia adherida a su cultura de origen, transgrede los preceptos sobre los cuales está cimentada y desafía los patrones heterosexuales, y por lo tanto también a la familia patriarcal defendida por las organizaciones indígenas e impuesta por la religión judeocristiana y el capitalismo. Ella fue acusada por su madre quien pidió que el cabildo la castigara por su orientación sexual, pero ella había acumulado un capital social étnico, cultural y político con el que se ha ganado el respeto de la comunidad. E incluso, algunas personas mayores quienes son los más respetados en la comunidad por su sabiduría, han buscado una argumentación cosmogónica para explicar la preferencia sexual de Patricia. Para ellos, Patricia es el punto donde confluyen las dos fuerzas, es el equilibrio, es una mujer poderosa.

En suma, la trayectoria de vida de Patricia representa los cruces, los desbordes y las transgresiones de fronteras disciplinarias, las mismas que convergen y que actúan permanentemente en las identificaciones políticas de las mujeres y que también potencian sus capacidades rebeldes (Anzaldúa 1987). Son las marcas de la feminidad, de lo indígena despojado de sus tierras e inferiorizado, y de la heterosexualidad las que confluyen en los procesos de subjetivación política que nunca están concluidos. Los sujetos se constituyen a través de una fuerza de exclusión y abyección (Butler 2002, 19-20).

3.4. Cómo entender las trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos

Entender las trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos implica comprenderlas en toda la complejidad de sus trayectorias de vida y de mundos que convergen en su subjetividad política. En el proceso de configuración de sus subjetividades políticas es donde confluyen los factores estructurales con los agenciales de la vida de las mujeres. Pues la subjetividad política no se trata de una realidad estática sino de un proceso inacabado, conflictivo, histórico y situado que se configura en varios planos de la vida de las mujeres y que involucra un conjunto de instancias y procesos de producción de sentido desde los cuales emergen distintas alianzas y formas de organización. En gran parte, esta producción de sentido se expresa en una compleja e histórica emergencia de discursos sobre las necesidades y situaciones de dominación, exclusión y subordinación que viven las mujeres en distintos momentos de su vida.

En general la formación de las organizaciones de mujeres que se presenta en el siguiente capítulo, supone cambios en las subjetividades políticas de ellas e incide en la forma que adquieren sus discursos. En efecto, según Fraser, las identidades sociales son construidas discursivamente en contextos sociales históricos, plurales y en permanente transformación (Fraser 2015). En este sentido, la teoría del discurso resulta fundamental para entender cómo las mujeres posicionan políticamente sus demandas y cómo la significación e interpretación sociocultural que hacen sobre sus necesidades está imbuida de las distintas posiciones sociales desde las cuales las mujeres hablan, lo que no significa que estén históricamente determinadas o sean indiferentes a la emancipación social. De hecho, en las narrativas de las mujeres se evidencian momentos en los que sus formas de resistencia trascienden el orden cultural y socialmente establecido dando lugar a otras formas de situarse en el mundo.

Analíticamente desde las experiencias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos, su proceso de subjetivación política involucra tres momentos. En cada momento las mujeres desde sus diversas posiciones imbuidas por distintos determinantes estructurales (género, clase, etnicidad, orientación sexual) y que se articulan con desigualdades intracategoriales, re-significan sus experiencias y asumen distintas formas de interpretación discursiva sobre las situaciones que viven en sus familias como en sus comunidades. A partir de los relatos de las mujeres, en cada uno de estos momentos se identificó algunas situaciones consideradas como fuente de sentimientos de injusticia y/o situaciones de oportunidad política (ver Tabla 3.1).

Tal como se ha mencionado al inicio del capítulo, hay recordar que estos momentos no son lineales y que la idea de diferenciarlos es para identificar particularidades de las diversas situaciones de desigualdad estructural y dinámica que inciden en las formas de articulación colectiva y emergencia de prácticas políticas específicas. Es pertinente mencionar que en cada uno de estos momentos se configuran distintos procesos que articulan memorias, necesidades, deseos, sentimientos de injusticia, utopías y proyectos que suponen diversas formas tanto de resistencia como de experiencias grupales y agendas colectivas. En efecto las necesidades constituyen un aspecto transversal a todos los momentos de vida referidos por las mujeres, pero dependiendo de las diversas formas de relación de las mujeres con sus realidades se configuran distintas formas de percibir oportunidades e interpretar sus necesidades.

Así mismo, en las diversas formas de relación de las mujeres con sus realidades inciden una serie de factores que hacen parte de la memoria de las mujeres como luchadoras por la tierra, hijas, esposas y madres, beneficiarias de proyectos sociales. Pero sobre todo como parte de un grupo colectivo más amplio, en el cual coexisten distintas jerarquías y estratificaciones

relacionadas con una acumulación asimétrica de capitales y cuyas dinámicas colectivas varían de un contexto a otro.

Tabla 3.1. Momentos de la subjetividad política de las mujeres Nasas y Pastos

Momentos	Desigualdades estructurales	Desigualdades intracategoriales	Situaciones/conflictos
Familia	Género Étnico-racial Clase	<ul style="list-style-type: none"> – Edad – Lugar de residencia – Estructura y composición del capital familiar – Violencia intrafamiliar – Orden fraternal – Acceso a la educación – Acceso a tierra – Orientación sexual 	<ul style="list-style-type: none"> – Desvalorización de las hijas – Disciplina moral sobre las hijas – No acceso a la educación – Padres maltratadores – Abandono del padre – Familias con jefatura femenina – El cuidado de hermanos menores – Negación de recursos (dinero y alimentos) para vivir y para trabajar la tierra – Sobrecarga de trabajo reproductivo no remunerado – Desprecio o castigo por la orientación sexual.
Comunidad	Género Étnico-racial Clase	<ul style="list-style-type: none"> – Generación /edad – Referentes simbólico – culturales. – Proceso organizativo del grupo étnico. – Conflicto armado. – Políticas neoliberales – Reconocimiento de derechos colectivos – Políticas de discriminación positiva – Programas sociales – Incidencia de ONG 	<ul style="list-style-type: none"> – División sexual del trabajo comunitario y sobrecargas del trabajo en las mujeres – Asignación de posiciones marginales a las mujeres en la comunidad. – Poco o nulo reconocimiento de las demandas de las mujeres – Falta de apoyo a los procesos organizativos de las mujeres – No acceso de las mujeres a los sistemas de Justicia Especial I. – Inclusión/exclusión de las mujeres en los planes de vida – Inestabilidad y precariedad laboral
Experiencias colectivas	Género Étnico-racial Clase	<ul style="list-style-type: none"> – La lucha de las mujeres por la tierra – Incidencia de organizaciones feministas – Incidencia de redes de mujeres – Instrumentos normativos y jurídicos (nacionales e internacionales) 	<ul style="list-style-type: none"> – Espacios de encuentro entre mujeres débiles – Poca participación de las mujeres en cursos de capacitación y formación política – Desconocimiento sobre los derechos de las mujeres – Debilidad en las alianzas con organizaciones de mujeres campesinas y/o feministas

Elaboración de la autora con información del trabajo de campo en Cauca y Nariño.

En este sentido, las experiencias de liderazgo de las mujeres incorporan una serie dinámicas que suceden tanto en las familias como en la comunidad en donde los procesos propios del

grupo étnico, la brecha generacional y lo urbano-rural son muchas veces determinantes en la forma de argumentar sus necesidades. En suma, para analizar las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos implica entender estos encadenamientos de significados e interpretaciones que devienen en el tipo de relaciones e interacciones que establecen las mujeres entre ellas, con los líderes y dirigentes y con otras mujeres.

Es en la interacción de esas dinámicas donde las mujeres establecen relaciones de empatía y solidaridad con otras y eligen acciones y opciones para construir nuevos sentidos que abren otros espacios. Ahora bien, los procesos de reconocimiento de las mujeres de sí mismas y la conciliación de sus singularidades y subjetividades existentes no son nada fáciles para ellas. Esto porque, aunque compartan situaciones de dominación, exclusión y discriminación, estas se expresan de diferentes formas según el grupo étnico, la ubicación geográfica (urbano-rural), el nivel educativo, la edad, la situación económica entre otras condiciones que hacen que las experiencias de inequidad social sean vividas por las mujeres de diversas maneras e intensidad.

Capítulo 4. Escenarios y experiencias regionales: Organizaciones de mujeres Nasas y Pastos, construcción de identidad y acción política

La acción colectiva históricamente se ha explicado a partir de fenómenos visibles como las movilizaciones y protestas, así como también desde las experiencias colectivas menos visibles como el asociacionismo en torno a demandas o proyectos y demás estrategias de resistencia cotidiana. Ante esto, las perspectivas teóricas desde las cuales se aborda la acción colectiva han privilegiado factores específicos como los sentidos disputados, los recursos usados, los repertorios desplegados, etc., lo cual marca diversas orientaciones en las agendas de investigación. Sin duda, factores de tipo estructural y coyuntural contribuyen al surgimiento de fenómenos colectivos, pero estos factores no pueden explicarse sin la hechura misma de las interacciones e interdependencias que se dan entre actores en medio de relaciones de poder específicas. Los individuos que actúan colectivamente construyen sus agendas y sus repertorios mediante inversiones organizadas, definen el campo de posibilidades y límites que perciben y al mismo tiempo activan interrelaciones enfocadas a darle sentido al estar juntos (Melucci 1999; Ibarra y Tejerina 1998).

En base a relatos biográficos y a la observación etnográfica cuidadosa de las prácticas políticas de las mujeres lideresas Nasas y Pastos, este capítulo se centra en las diversas organizaciones de carácter zonal y regional que catapultan la acción colectiva. Se trata de formas organizativas diversas que en ocasiones se consolidan y en otras se disuelven y que por momentos son visibles y en otros invisibles. No son un fenómeno empírico dado. Se hacen, se producen, se cultivan. Los momentos de unidad o de organicidad de las prácticas políticas son el resultado de complejas interacciones, en las que se generan significados, negociaciones, oposiciones y distintas estrategias de acción y resistencia que definen las experiencias organizativas desde las cuales los actores dirigen sus agendas políticas. En efecto, las mujeres pueden contar con las oportunidades para organizarse o movilizarse y politizar una agenda acorde a sus necesidades. Sin embargo, esto depende del tipo de relaciones de poder en las cuales están inmersas y que en ocasiones facilitan o impiden que tanto los discursos y la agenda política de las mujeres se presente de forma pública y directa/indirecta y oculta.

Precisamente la configuración de los sentidos y significados que se expresan en las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos es un proceso cuya dirección depende de las capacidades de las mujeres para percibir, evaluar y determinar las posibilidades y límites de su ambiente. Esto a su vez se relaciona con el acceso diferencial a recursos valiosos por parte

de las mujeres y su arraigo al grupo de pertenencia. Las mujeres que se aglutinan en diversas formas organizativas al interior de sus comunidades también hacen parte de unas redes sociales y de dinámicas colectivas más amplias, que facilitan e impiden tanto la activación de las relaciones entre mujeres como la creación de otros *frames* ligados a demandas de género o que dialogan con aristas de acción en clave de grupo étnico. De lo expuesto se desprende entonces la necesidad de explorar en las formas organizativas actualmente existentes de las mujeres Nasas y Pastos, aquellos aspectos relacionados con su propio surgimiento y trayectoria, con la identificación social y cultural, pero siempre en clave de la orientación política de su agenda. A partir de este nivel analítico es posible identificar situaciones y condicionamientos que configuran esquemas de interpretación y acción de las mujeres, así como dinámicas de dominación, subordinación y exclusión que experimentan al interior de sus comunidades. En suma, la sociología de los factores estructurales y agénciales es lo que nos permitirá explicar, a lo largo de este capítulo, las diversas formas que adquieren las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos en el sur occidente de Colombia.

La descripción y el análisis de las diversas prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos pasa por sus vínculos con procesos organizativos como la Consejería de la Mujer de la etnia de los Pastos, el Programa Mujer y Familia del Consejo Regional Indígena del Cauca y el Tejido Mujer de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Cada uno de estos, a su vez se desarrolla en el marco de dinámicas colectivas indígenas (regionales y/o zonales) que operan en el Sur Occidente colombiano. Así, no podemos dejar de contextualizar los procesos organizativos de las mujeres dentro de plataformas de acción más amplia como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Asociación Indígena el Norte del Cauca (ACIN) y las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) Regional Nariño. En este sentido, el presente capítulo parte de hacer una descripción de las organizaciones indígenas a las que se encuentran inscritas las mujeres Nasas y Pastos, y sintetiza el surgimiento y la lucha histórica de estas organizaciones en sus respectivos contextos.

A la luz de momentos específicos del surgimiento y consolidación de la acción colectiva indígena en el sur occidente colombiano nos centramos en las dinámicas asociativas y/o organizativas de las mujeres Nasas y Pastos al interior de sus afiliaciones étnicas. El propósito es mostrar el sentido y la potencialidad de algunas experiencias organizativas de las mujeres y la configuración de sus agendas y prácticas políticas. Desde esta perspectiva, las preguntas-guía que dirigen el capítulo son las siguientes: ¿Cómo se configuran los ámbitos, espacios y modalidades de acción colectiva de las mujeres dentro de sus respectivas organizaciones

indígenas? ¿Cuáles son los procesos que permiten (o impiden) a las mujeres Nasas y Pastos definir situaciones susceptibles de una acción común? ¿Cuáles son los procesos y relaciones a través de los cuales las mujeres se implican en procesos organizativos?

4.1. Las mujeres y las agendas políticas de las organizaciones indígenas

La confluencia de factores estructurales y coyunturales durante los años sesenta y setenta del siglo XX propician la emergencia de la acción colectiva de campesinos y de indígenas en Colombia. Estas décadas se destacan por la implementación de políticas neoliberales y por una fuerte presión de las organizaciones sindicales y cooperativas que demandaban la transformación de la estructura agraria del país. El contexto de violencia y caos en las zonas rurales fue una clara muestra de que las personas más proclives a emprender acciones colectivas eran aquellas que no estaban accediendo a los derechos sociales, económicos y políticos.

El Sur Occidente colombiano, especialmente el departamento del Cauca fue el escenario del resurgimiento del movimiento indígena durante los setenta y ochenta. La emergencia de este movimiento se configuró a partir de la memoria sobre la resistencia histórica de los grupos étnicos y en una proyección política que continúa vigente. Si bien actualmente la población indígena en Colombia alcanza un 3.43% del total nacional, los grupos étnicos son actores cruciales en las zonas de mayor concentración como es el Cauca (18 % del total de la población indígena). En esta zona, el legado más reciente de lucha se remonta a principios del siglo XX con el levantamiento indígena contra el terraje y por el restablecimiento de los resguardos y cabildos indígenas. Este levantamiento fue liderado por Manuel Quintín Lame, ideólogo y líder político de los indígenas en el siglo XX, quien encontró eco y aliados influyentes en agrupaciones de izquierda, entre ellos el partido comunista (Archila 2010).

A partir de la lucha de Manuel Quintín Lame, en 1971 los indígenas (junto a colaboradores externos, intelectuales, académicos y políticos de izquierda) crean el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Se trata de la primera organización indígena de Colombia que sobrevive a innumerables dificultades. Entre ellas, la permanente represión violenta por parte del Estado y de grupos armados que surgen en la misma región y que expanden su radio de acción a otros departamentos colindantes. Pese a estos problemas, el CRIC agrupa a más de 90% de las etnias en la región, cuya ubicación se extiende hasta el sur del departamento del Valle del Cauca y el Occidente del departamento del Huila. Actualmente la diversidad étnica de esta región asciende a 125 resguardos y cabildos indígenas y abarcan a 8 pueblos

indígenas: Nasas (paéces), Guambianos, Yanaconas, Coconucos, Emperara-Siapidara, Totoroes, Kisgoes, Ambalueños, Ingas y Polindaras. Todos ellos, agrupados en torno al CRIC se distribuyen en 11 zonas: Tierra Adentro Páez, Tierra Adentro Inzá, Reasentamientos, Occidente, Sat Tama Kiwe, Norte, Oriente, Centro, Sur, Costa Pacífica y Bota Caucana (ver Tabla 4.1). Los Nasas (también conocidos como paéces son el grupo étnico más numeroso, se ubican en más del 70% de las zonas y en su mayoría conservan la lengua propia (nasa yuwe), además de costumbres y tradiciones.

Tabla 4.1. Grupos étnicos y estructuras zonales del CRIC

Grupos étnicos	Zonas	Municipios del departamento del Cauca
Nasas (paéces), guambianos, yanaconas, coconucos, emperara-siapidara, totoroes, kisgoes, ambalueños, ingas y polindaras.	Tierra Adentro Páez	Páez
	Tierra Adentro Inzá	Inzá
	Reasentamientos	Cajibío, Morales, Sotará
	Occidente	Morales
	Sat Tama Kiwe	Caldono
	Norte	Corinto, Santander, Buenos Aires, Caloto, Jambaló, Miranda, Toribío, Suarez, Timbío
	Oriente	Silvia, Totoró, Piendamó, Morales
	Centro	Popayán
	Sur	Almaguer, La vega, Sotará, Bolívar, San Sebastián, Santa Rosa, Rosas, La Sierra, Popayán
	Costa Pacífica	Timbiquí, López de Micay, Guapi
	Bota Caucana	Santa Rosa

Elaborado por la autora con base en Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán (2017).

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se convierte en una organización pionera del movimiento indígena en Colombia y en América Latina. A partir de esta iniciativa los indígenas en Colombia impulsaron la emergencia de muchas otras organizaciones regionales y nacionales. No obstante, hasta la actualidad el CRIC es el convocante mayoritario de las protestas indígenas del país. Al igual que otras organizaciones indígenas regionales y/o zonales, el CRIC sustenta su acción en los resguardos/cabildos, aunque también ha adquirido formas organizativas modernas como juntas directivas y comités ejecutivos.

Tal como lo establece el artículo 169 de la OIT ratificado en la constitución colombiana de 1991, los pueblos indígenas tienen la facultad y autonomía de organizar su vida interna de acuerdo con sus propios valores e instituciones, y definir sus propios mecanismos de participación comunitaria. De acuerdo con esto, tanto los congresos como las asambleas, se constituyen en la base de las acciones y las decisiones comunitarias. En el marco de estos espacios surgen los nombres de líderes y lideresas que desempeñan una función en la estructura de cargos comunitarios. Las personas designadas por la asamblea para ocupar estos cargos en el caso del CRIC hacen parte de un Comité Ejecutivo el mismo que en el 2001 pasó a denominarse como Consejería. Los consejeros deberán ejecutar acciones que son propuestas por las autoridades de todos los cabildos y de los asistentes a las asambleas y/o congresos, alrededor de distintos temas o ejes de sus planes de vida o proyectos de vida¹.

Uno de los proyectos de vida de bastante incidencia política en el Cauca se gestó en la zona norte a principios de 1980 impulsado por el sacerdote Álvaro Ulcué Chocué. Este Plan de Vida fue resultado de un proceso que consistió en reorganizar a las comunidades del norte en torno a proyectos de vida comunitarios. Consecuentemente se creó el Proyecto Nasa de los resguardos indígenas de Toribio, Tacueyó y San Francisco cuya característica radica en que se fundamenta en el desarrollo de una conciencia crítica y la participación de cada miembro de la comunidad en la elaboración de sus proyectos de vida. Esto se debe en gran parte a la influencia que tuvo la Teología de la Liberación en estos procesos (Marcelli, *et al* 2010). Estas experiencias infringieron un sello particular a la acción colectiva de los y las Nasas en la zona norte, quienes a partir de la constituyente de 1991 se integran y consolidan una organización zonal como es la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)². Todo esto incentivó a que en la mayoría de las zonas los/las indígenas se reorganizaran en torno a proyectos de vida zonal con agendas políticas específicas resultantes de congresos zonales. Estas agendas finalmente son articuladas al proyecto regional del CRIC.

¹ Los planes de vida o proyectos de vida son instrumentos de política y de gobierno que dan cuenta de un proceso participativo de identificación y priorización de las necesidades de la población en torno a ejes de trabajo.

² La ACIN está conformada por 19 cabildos y territorios indígenas del Norte del Cauca, agrupados en 7 proyectos comunitarios que administrativamente articulan cinco ejes de trabajo: económico ambiental, justicia y armonía, defensa de la vida, comunicaciones y relaciones externas, pueblo y cultura. Si bien la ACIN hace parte del CRIC (pues corresponde a una de las zonas del mismo), tiene una dinámica organizativa distinta que muchas veces rivaliza con el CRIC, lo que se evidencia a partir de tensiones internas y relaciones de poder entre los y las líderes.

Cada Congreso del CRIC ha sesionado sobre la base de lo que denominan como puntos de la plataforma de lucha. Entre estos puntos están los siguientes:

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos Indígenas.
4. No pagar terraje.
5. Hacer conocer las leyes sobre los derechos colectivos de los indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas y fortalecer la educación propia.
8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias.
9. Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
10. Luchar por la defensa de la Familia.

El punto 10 referente a la defensa de la familia no estaba considerado antes del Noveno Congreso del CRIC. Precisamente su inclusión es el resultado de un largo periodo de contienda política de las mujeres, quienes desde distintos mecanismos y estrategias intentaron que sus demandas quedaran plasmadas como uno de los puntos de la plataforma de lucha de la organización. Este periodo de contienda política que se extiende desde la creación del CRIC agrupa una combinación de procesos organizados y no organizados por parte de las mujeres, quienes en determinados momentos desplegaron acciones de confrontación en torno a sus propias reivindicaciones y, en otros, acciones de repliegue y/o acomodamiento a los canales permitidos por la organización para presentar sus demandas. En suma, entender por qué y cómo las demandas de las mujeres Nasas terminan siendo incluidas en un punto de la plataforma de lucha del CRIC, que en realidad no tiene que ver con las mujeres sino con la familia, implica analizar las relaciones de poder e interacciones entre las mujeres y los dirigentes indígenas.

En lo que se refiere a Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) es importante mencionar que esta es una organización indígena que resultó de una división interna del CRIC a

mediados de la década de los setenta. Fue resultado de una pugna ideológica entre quienes apoyaban demandas de clase junto a las étnicas y los que le apuntaban a reivindicaciones meramente étnicas. En este contexto, la mayoría de las autoridades indígenas del pueblo Misak (guambianos), a mediados de los setenta, decidieron separarse del CRIC aduciendo desacuerdos con la forma organizativa de éste (Archila 2010). Consecuentemente estas autoridades emprendieron una forma organizativa autónoma denominada en sus inicios como Autoridades Indígenas en Marcha. Como tal, en 1980 esta organización atrae a otros pueblos indígenas como los Pastos de Nariño y los Kamentzá del Putumayo y se constituye como AISO (Autoridades Indígenas del Sur Occidente de Colombia), en otros momentos como Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente –MAISO. Los indígenas integrados en esta nueva organización emprenden una agenda política enfocada en el fortalecimiento del Derecho Mayor, las autoridades propias y la reconstrucción cultural, social y económica de los pueblos indígenas. Posteriormente, en 1991, esta organización incrementa su fuerza con el apoyo de otros pueblos indígenas a nivel nacional. Así, pasa a denominarse como Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Los principios que guían la agenda política de AICO se sintetizan de la siguiente manera:

- Identidad
- Diversidad e interculturalidad
- Territorialidad
- Autonomía
- Fortalecimiento económico
- Participación
- Historia
- Voluntariedad

Particularmente la etnia de Los Pastos, quien hace parte de AISO- Autoridades Indígenas del Sur Occidente de Colombia, se constituye como tal por la necesidad de varios cacicazgos de contar con una unidad política y una identificación como grupo étnico. Antes de constituirse como pueblo indígena, estos cacicazgos operaban como unidades políticas independientes (Mamían 2004; Rappaport 2005; Calero 1991). Actualmente es la etnia más numerosa del departamento de Nariño pues integra 26 resguardos y cabildos indígenas distribuidos en

cuatro zonas. Si bien no conservan su lengua nativa, mantienen sus formas organizativas propias como son los cabildos indígenas.

Tabla 4.2. Pueblo de los Pastos: Estructuras Zonales y Resguardos

Zonas	Municipios del departamento de Nariño	Resguardos indígenas
Cumbal	Cumbal	Cumbal, Mayasquer, Panán y Chiles
Guachucal	Guachucal	Guachucal, Colimba y Muellamués
Ipiales	Puerres, Ipiales, Córdoba, Iles, Carlosama, Funes, Potosí, Contadero, Pupiales, Aldana	Tescual, Ipiales, Males, San Juan, Yaramal, Aldea de María, Iles, Cuaspud Carlosama, Aldana, Funes, Miraflores, Muses
Túquerres	Túquerres, Santacruz, Mallama, Samaniego	Yascual, Guachavez, Mallama, el Sande

Fuente: Plan de Acción para la vida del Pueblo de los Pastos - ASOPASTOS (2017).

Los Pastos también fueron influenciados por los legados de la lucha de Manuel de Quintín Lame a inicios del siglo XX. Como grupo étnico, crean y politizan un discurso étnico basado en el registro legal de sus resguardos indígenas y el reposicionamiento de las autoridades propias como son los cabildos indígenas. La alianza entre Pastos y Misak (Guambianos) se dio en el marco del proceso organizativo de las Autoridades Indígenas del Sur Occidente de Colombia-AISO. Esto no descarta que desde mucho antes los Pastos ya hubieran establecido alianzas con los indígenas del Cauca, sobre todo en el marco de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos-ANUC.

Al igual que en el Cauca, antes de la década de los setenta, en el departamento de Nariño el poder local permanecía en el mando de los partidos políticos, por lo que sus autoridades tradicionales indígenas no tenían relevancia. A partir de 1970 con la reorganización de los Pastos, el cabildo empezó a recuperar su importancia. Este proceso se fortaleció con el auge de la recuperación de tierras de resguardo, que se inicia específicamente en los municipios del sur del departamento.

Como grupo étnico, los Pastos están representados en una estructura orgánica de AICO Regional Nariño, siendo la asamblea comunitaria el mecanismo de participación y decisión más relevante. Al igual que el CRIC, en estos escenarios comunitarios se renueva a los representantes de la junta directiva, representante legal y se actualizan los diferentes ejes de trabajo. No obstante, a partir de comunicados anónimos generados durante el año 2018 al

interior de AICO y las disputas públicas por los cargos de representación, en la actualidad las asambleas de esta organización han perdido poder de acción y decisión. De modo que el sistema de cargos no siempre tiene respaldo colectivo y, más bien, se retoman los mecanismos clientelares tanto para el tratamiento de las necesidades y demandas de los resguardos, como para la movilización de lealtades y apoyos para líderes y dirigentes. Para algunos autores, estas redes clientelares emergen después de 1991 con los recursos de transferencia que son entregados por parte del Estado a los cabildos (Meneses 2002). Sin embargo, no podemos olvidar que estas formas personalizadas de resolución de problemas y necesidades han estado presentes históricamente, solo que sus formas de operar han sido diferentes en distintos momentos.

Al igual que en el Cauca, en Nariño varios resguardos interpretaron y re-significaron la idea de desarrollo desde sus propias formas de concebir su entorno, lo que dio lugar a la formulación de sus propios Planes de Vida. En este sentido y de acuerdo con uno de los Planes de Acción para la Vida del Pueblo de los Pastos revisado durante mi trabajo de campo, los ejes de la agenda política de AICO regional se centran en los siguientes temas:

- Territorio y Medicina Ancestral
- Cultura y Educación Intercultural
- Autonomía, Autoridad y Justicia
- Minga y Pervivencia.

Tal como se puede observar, no existe un eje específico que incorpore las demandas de las mujeres Pastos, pues se mantiene la idea de que el tema de las mujeres es transversal a todos los ejes de trabajo. Solo hasta el 2006 las autoridades de turno reconocieron el proceso organizativo de las mujeres denominado Consejería de la Mujer Naturaleza y Cosmovisión. No obstante, es un reconocimiento que no cuenta con la asignación de recursos económicos para su fortalecimiento. Aun así, este es un espacio desde el cual las mujeres Pastos han desplegado distintos mecanismos y estrategias para que sus demandas sean incorporadas en la agenda política de la organización.

En general y sin desconocer los logros conseguidos por los indígenas en la constituyente de 1991 y que son descritos minuciosamente por algunos estudiosos del tema (Laurent 2005; Gros 1993; González 2006) no se puede negar que esta fue un arma de doble filo del Estado. Por un lado, fue una estrategia o mecanismo que facilitó la inclusión de las demandas de los

indígenas –bajo una concepción de minorías- y, por otro una estrategia que permitió articular la estructura organizativa y administrativa de las organizaciones indígenas a la institucionalidad del Estado. Esto devino, entre otros aspectos, en la incorporación de los dirigentes más activos de las organizaciones indígenas a las lógicas de la institucionalidad del Estado. En este nuevo contexto, varias de las organizaciones indígenas -entre ellas AICO- han sido protagonistas de faccionalismos y disputas internas, aspectos propios de una organización partidaria. En este escenario la capacidad de maniobra de las mujeres está más condicionada.

4.2. Los procesos organizativos de las mujeres Nasas y Pastos

En este aparte la investigación se centra en la descripción y análisis de los procesos organizativos de las mujeres Nasas y Pastos, que, si bien surgen a partir de la lucha de las mujeres por incluir sus demandas en las agendas políticas de sus organizaciones, son procesos que están anclados en estructuras organizativas indígenas más amplias. Esto deviene por un lado en conflictos y disputas expresados de distintas formas dependiendo de las relaciones de poder existentes y, por otro, en el despliegue de distintos mecanismos y estrategias que buscan subvertir situaciones de exclusión y subordinación de las mujeres en las dinámicas organizativas locales, zonales y/o regionales. Para esto se hace uso de material empírico recabado de entrevistas biográficas a las lideresas más activas de sus respectivos procesos organizativos y, de las notas de campo de la observación etnográfica realizada durante catorce meses de los procesos organizativos de las mujeres de las dos etnias. Todo esto a la luz del contexto organizativo indígena más amplio (zonal/regional).

4.2.1. El Programa Mujer y Familia del CRIC

Este es un programa que fue reconocido formalmente por las autoridades indígenas en el Noveno Congreso del CRIC realizado en el municipio de Corinto Cauca en el año de 1993. Este reconocimiento que hizo la organización fue el resultado de un conjunto de luchas de mujeres de las distintas etnias que agrupa el CRIC. Estas luchas datan de la década de los setenta y emergen de situaciones específicas de discriminación y exclusión de las mujeres al interior de sus organizaciones. En general el Programa Mujer y Familia del CRIC representa a todas las mujeres indígenas de todas las zonas indígenas del Cauca. No obstante, en las narrativas de las lideresas, las iniciativas de lucha por incluir sus demandas en la agenda de la organización siempre estuvieron lideradas en la mayoría de las veces por las mujeres Nasas.

En este sentido, aquí se describe y analiza las prácticas políticas de las mujeres Nasas, las cuales se dieron antes y después del Noveno Congreso del CRIC.

En los siete congresos del CRIC que se llevaron a cabo durante el periodo comprendido entre 1971 y 1983 las necesidades específicas de las mujeres indígenas no aparecen de forma explícita en las agendas de lucha de la organización. La etnicidad y la clase fueron las categorías fundamentales para articular la acción colectiva indígena. Para los líderes y dirigentes del CRIC predominaba el criterio de que el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas redundaría en beneficios para las mujeres. En efecto, algunas mujeres se beneficiaron de los logros conseguidos por la organización, pero siempre condicionadas por la discriminación y exclusión basada en el género. Por ejemplo, en el capítulo III se describió como las experiencias de liderazgo de algunas mujeres empezaron en las luchas colectivas por la tierra y en la vinculación a cargos como etnoeducadoras, alfabetizadoras y promotoras de salud. Esto no pudo haber sido posible si la organización no mantuviera su resistencia por la defensa de los territorios indígenas y la autonomía para forjar procesos educativos propios en sus comunidades. E incluso, la consolidación de un sistema educativo propio³ ha sido uno de los retos persistentes del CRIC desde el II Congreso realizado en 1971. Así mismo, el CRIC impulsó programas de capacitación y formación política y apoyó la constitución de organizaciones económicas comunitarias en las cuales muchas lideresas participaron.

Desde esta perspectiva, en la medida en que la organización logra avances significativos en torno al ejercicio de los derechos colectivos (salud, educación etc.), las mujeres tienen más opciones de ser incluidas en distintos espacios de la organización. Lo que les permitió tener un cierto estatus aun cuando ellas no hayan estado preparadas para desempeñar las funciones que la dirigencia de ese momento les asignó. Recordemos que muchas de las mujeres que lograron terminar su educación primaria fueron nombradas docentes en las primeras escuelas comunitarias creadas dentro de los resguardos indígenas. Otras, en cambio, asumieron la función de promotoras de salud y alfabetizadoras. Cabe resaltar que, aunque esta inclusión es interpretada y aprovechada por las mujeres como una oportunidad para forjar sus liderazgos, el estatus otorgado a ellas dentro de la organización ha sido subordinado. Pues tal como

³ Los artículos 7, 8,10, 13, 67 y 68 de la constitución de 1991 son muy importantes en relación con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y la oficialización de las lenguas indígenas en sus territorios y en la formación docente. Estos planteamientos se retoman y amplían en la Ley General de Educación -Ley 115- de 1994, que en el articulado del capítulo 3º define la etnoeducación como la educación dirigida a grupos étnicos.

podemos ver, ellas asumieron roles del cuidado y otros oficios que están feminizados y como tal condicionados a una mala remuneración, o a un trabajo de apoyo comunitario.

Siguiendo con la revisión de los temas de discusión en los congresos del CRIC, podemos ver que en VIII Congreso que se lleva a cabo en 1988 en el resguardo indígena de Tóez, municipio de Páez, se incluyó el tema de las demandas de las mujeres dentro los puntos de la agenda de discusión. De tal forma que en este congreso operaron las siguientes comisiones de trabajo:

- 1) Situación nacional regional y nacional
- 2) Plan de paz, desmilitarización, planes de desarrollo y consenso social
- 3) Problemática de la mujer
- 4) Cabildo y Tierra
- 5) Cabildos y régimen municipal
- 6) Trabajo indígena Nacional
- 7) Relaciones con el Estado
- 8) Relaciones con Guambía y otros sectores populares.

Las comisiones conformadas en este congreso dan cuenta de un contexto específico por el cual atravesaba la organización indígena. Por un lado, el país enfrentaba una agudización del conflicto armado en las zonas rurales y, las organizaciones campesinas e indígenas, en especial el CRIC, fueron las más afectadas por las acciones violentas (asesinatos a líderes, desapariciones y desplazamientos forzados), propiciadas por los gobiernos de turno, como de colonos, narcotraficantes y grupos guerrilleros (CRIC 2009). Estas circunstancias configuran un contexto de crisis social y política, y a finales 1980 la movilización social en Colombia, sobre todo de los estudiantes, impulsó a que se incluyera en las elecciones legislativas y municipales de 1990 un voto simbólico con el cual la ciudadanía convocaba a una Asamblea Constituyente. Por otro lado, las organizaciones indígenas enfrentaban dilemas internos sobre su participación o no en el proceso de la Asamblea. En efecto, la división del CRIC, que llevó a la conformación de la organización denominada como Autoridades Indígenas del Sur Occidente Colombiano (AISO), fue causada por la convergencia de las situaciones de violencia y los dilemas de institucionalización.

Estos aspectos configuraron un escenario de incertidumbre y amenaza a la unidad del CRIC proveniente de frentes externos como internos. En este contexto y en archivos correspondientes al año de 1987, se visibiliza una organización de mujeres denominadas las gaitanas⁴ inspiradas en la resistencia de la cacica Gaitana durante la época de la conquista, reclamaban la inclusión de las mujeres en la agenda política de la organización. Las gaitanas eran mujeres campesinas e indígenas que hacían parte de un proceso organizativo más amplio que se gestó en 1970 y se fortaleció con su participación en las ocupaciones de tierra y en las marchas campesinas de principios de 1980 (Villareal 2004).

Los líderes del movimiento indígena, en ese entonces, deslegitimaron esta iniciativa de las mujeres, pues las consideraron como parte de una estrategia externa que buscaba la división del movimiento indígena. No obstante, en el cambio de la Junta Directiva del CRIC del periodo 1988-1993 se creó un Comité de Mujeres y se asignó a una mujer Nasa como la delegada de ese espacio. Este Comité tuvo la función de analizar las situaciones de las mujeres y potenciar su aporte organizativo por lo que se dejó planteada la necesidad de programas de capacitación, mayor participación de las mujeres en las decisiones e inclusión en el desarrollo de proyectos productivos (Entrevista a Hortencia, lideresa Nasa, Popayán Cauca, 22 agosto del 2017). Las mujeres indígenas organizadas y en alianza con las campesinas logran colocar el tema de las mujeres como un punto más a discutir en el VIII Congreso del CRIC, lo que no significó que se haya establecido el tema en la agenda de lucha de la organización. Sin embargo, esta incidencia de las mujeres dio lugar a la re-emergencia de los procesos organizativos de las mujeres del CRIC.

Aunque hay poca información sobre la narrativa y el enmarcamiento desde los cuales las mujeres plantearon sus necesidades en el VIII Congreso, sus demandas respondían explícitamente a necesidades económicas, políticas y de reconocimiento: proyectos productivos, capacitación y formación política y reconocimiento de las situaciones que enfrentaban las mujeres. Lo que sí está claro, es que, hasta ese momento, el discurso sobre las demandas de las mujeres no logró encajar en el discurso político que venía construyendo la organización indígena. Pero, además, dado el contexto político (represión que amenazaba con la división interna del CRIC, separación de la mayoría de las autoridades de la etnia Misak),

⁴ La cacica Gaitana es tomada como ejemplo de resistencia tanto de los derechos individuales como colectivos. La leyenda oral cuenta que fue una mujer guerrera de la época de la conquista (años 500), quien frente al asesinato público de su hijo por parte de los españoles tomó venganza contra ellos, propició y lideró un levantamiento indígena nasa contra los españoles, específicamente contra Pedro de Añasco.

la alianza entre las mujeres indígenas con las campesinas tampoco fue favorable para la consecución de sus objetivos.

De hecho, las mujeres que estuvieron al frente del Comité de Mujeres encontraron una diversidad de dificultades y oposiciones en la organización. Por ejemplo, las lideresas relataron que en varias ocasiones recibieron cartas de suspensión como delegadas del Comité, por parte de los líderes (Entrevistas a Hortencia e Inés, lideresas Nasas, Popayán, 7 agosto del 2017). No obstante, esta experiencia les permitió visibilizar su liderazgo a nivel regional. Tal como lo relata Hortencia, las lideresas que llegan a los congresos del CRIC venían de una trayectoria organizativa de las mujeres en el nivel zonal, específicamente del Norte del Cauca, impulsada por el Padre Álvaro Ulcué Chocué:

Después de la muerte del padre Álvaro, junto a los misioneros de una fundación sueca llamados misioneros de Lemitas empezamos a organizar a las mujeres en el Norte del Cauca. Llegamos a cada mujer y poco a poco organizamos grupos, hacíamos talleres de modistería y bordado, les enseñábamos a hacer dulces y pan. Después, en cada vereda fuimos nombrando a una coordinadora y luego yo me reunía con las coordinadoras de cada vereda, y cada vez éramos más... Fue así que unas líderes fuimos al IX Congreso del CRIC en 1993 y nos dimos cuenta que entre los programas de trabajo, no estaba el de las mujeres. Me parece que no existía este programa y solo había una comisión de mujeres campesinas que cobijaba a las indígenas. Ante esto, buscamos la forma de plantear la propuesta sobre la creación de un Programa de la Mujer en la organización regional. Entonces, por el hecho de haber liderado esta propuesta, resulté elegida yo como representante. Y desde allí me tocó duro. Yo estaba sola con esos hombres en el CRIC. En la primera reunión me dijeron: señorita hágame el favor y coja su papel, a usted le toca la parte de secretaria...y yo les dije: qué pena, pero en el Congreso no me nombraron para que sea la secretaria de ustedes, la asamblea me eligió para que me dedicara al Programa Mujer... La verdad fue muy difícil. Tal vez por eso será que las mujeres dicen que yo no he hecho nada durante mi gestión... Yo no contaba con el apoyo de los ejecutivos del CRIC, uno que otro me saludaba y nada más. Dadas estas circunstancias acudí al equipo de misioneros de la fundación sueca, llamados misioneros de Lemitas y a unas monjas de Cali y les pedí que me ayuden a formular un proyecto para las mujeres... Pero ese proyecto lo aprobaron en 1994 cuando yo ya entregué mi cargo. Resulta que la compañera que me reemplazó renunció a los pocos días. Escuché que le hicieron la vida imposible. Y me parece que nombraron a otra compañera y que ella no dio cuenta de unos recursos, escuché que la señalaron de haberse robado unos recursos. Entonces, claro, con esos argumentos buscaban deslegitimar la creación del Programa Mujer (Entrevista, Popayán, 1 agosto de 2017).

En los archivos existentes sobre el IX Congreso del CRIC, vemos que las lideresas Nasas del Norte del Cauca hacen una reconstrucción histórica sobre su participación dentro del movimiento indígena y resaltan sus liderazgos, sus acciones de resistencia y aportes a la organización en distintos momentos históricos. También manifiestan explícitamente la situación de las mujeres y la importancia de que la organización abra un espacio específico para ellas y este sería a través de la creación del Programa Mujer del CRIC. Una vez creado el programa, se nombró a una mujer Nasa del norte el Cauca como parte del Comité ejecutivo del CRIC, quien posteriormente fue ratificada por las autoridades en las respectivas zonas. La estructura organizativa del Programa Mujer intentaría ser una copia de los avances logrados en la Zona del Norte del Cauca. Es decir, que abarcaría tanto a los Comités Locales de Mujeres (lideresas elegidas por la asamblea local de mujeres y ratificadas por los cabildos), como los Comités Zonales de Mujeres quienes articularían acciones con la coordinadora regional del Programa Mujer, elegida por la Asamblea de Mujeres. Cito a continuación la sistematización que hacen las mujeres sobre su incidencia en el IX Congreso del CRIC en 1993:

En el Noveno Congreso del CRIC realizado en marzo 29 hasta el 3 abril de 1993 en Corinto se aprueban los siguientes mandatos: 1). Crear el Proyecto de Mujer Indígena como un Programa de la organización Regional, 2). El programa de la mujer debe dar cobertura a todos los grupos existentes en el Cauca, 3). Elaborar un proyecto que unifique a todos los comités zonales, 4). Elaborar un proyecto de mercadeo zonal de artesanías, 5). Capacitar futuras ejecutivas en coordinación con otras zonas, 7). Crear un fondo de solidaridad para las mujeres, y 8). Compartir experiencias con diferentes organizaciones regionales para que la mujer visibilice todo el trabajo que hace.

En este Congreso se creó el programa Mujer a nivel Regional... Para la coordinación regional fue delegada una mujer del comité ejecutivo, ratificada más tarde por las Autoridades de todas las Zonales, esto se llevó a cabo en el Resguardo de Pueblo Nuevo. La coordinación de cada una de las zonales fue elegida con el aval de los cabildos. Estos mandatos fueron ratificados en marzo 12 al 16 de 1997 en Silvia Cauca, en el Décimo Congreso del CRIC, dándole vida al Programa Mujer Indígena... (Documento Programa Mujer de la ACIN del 2010. Archivo personal Lideresa Nasa del Norte del Cauca, revisado en agosto del 2017).

En este contexto, las lideresas se enfrentaban a la difícil tarea de articular acciones de todas las zonas que hacen parte del CRIC, en las que, a excepción de la zona norte, no se conoce que haya existido un proceso organizativo de mujeres articulado a comités locales. Más aún cuando las estructuras organizativas locales de los cabildos indígenas estaban conformadas mayoritariamente por hombres. Adicionalmente, recordemos que el CRIC agrupa a una

diversidad de etnias ubicadas en zonas de difícil acceso, lo que dificulta que un proceso de mujeres se articule y difumine rápidamente en las zonas. En general, durante los periodos siguientes al Noveno Congreso, son pocos los pronunciamientos e informes hechos por las mujeres Nasas, lo que es característico de ellas. Lo que ya es una muestra de que el Programa Mujer no avanzaba como se había proyectado. En los archivos revisados podemos observar que las lideresas gestionaban recursos económicos ante instituciones del Estado y a Agencias de Cooperación Internacional⁵ para fortalecer su proceso organizativo e implementar espacios de reflexión e investigación sobre la situación que viven las mujeres. Al interior de la organización no hay pronunciamientos escritos que las lideresas hayan realizado. De hecho, entre el periodo de 1993 hasta el 2001 que es cuando se desarrolló el XI congreso del CRIC, el tema sobre la situación de las mujeres pasa inadvertido y se evidencia abandono por parte de las autoridades locales, zonales y regionales. En la revisión de los archivos de los dos Congresos del CRIC (X y XI) se plantea de forma general la situación que viven las mujeres, resaltando su valor como madres trasmisoras de la cultura. Al contrario de lo que ocurría con los demás temas de lucha de la organización, con relación al Programa Mujer no se hace alusión a acciones y resultados específicos. Cito a continuación lo que se menciona con relación a las mujeres en la sistematización de estos dos Congresos:

Desde el Programa Mujer, se han fortalecido aspectos encaminados a la identidad de los grupos, rescatando el papel de la mujer como educadora y fuente constante de la transmisión de valores culturales. Por ello los cabildos, asociaciones y demás mecanismos de dirección deben apoyar este trabajo (Memorias X Congreso CRIC, 1997).

Se perciben problemas de subvaloración, discriminación y violencia intrafamiliar, en especial en la población femenina e infantil. No existen lineamientos políticos claros sobre el trabajo de género, se requieren procesos de debate e investigación. Se presentan dificultades con relación a la participación de la mujer en espacios organizativos, de gestión, formación y capacitación (Memorias XI Congreso CRIC, 2001).

No obstante, según algunas lideresas Nasa, ellas encontraron en los jóvenes, aliados estratégicos para impulsar su proceso organizativo. Por un lado, estos dos grupos poblacionales compartían demandas y necesidades, y por otro, las problemáticas de los

⁵ Mediante un documento con fecha del 27 de octubre de 1998, presentado al Ministerio del Interior y firmado por Avelina Pancho como vicepresidente del CRIC y Carmen Rosa Becoche como Coordinadora del Programa Mujer Indígena, las lideresas solicitan apoyo financiero para la ejecución del proyecto denominado "Fortalecimiento de la Participación de la Mujer Indígena en los Espacios Político-organizativos en las Comunidades Indígenas del Departamento del Cauca". El objetivo de esta solicitud es la conformación y consolidación de grupos de mujeres en torno a espacios de reflexión y análisis sobre su situación y el papel que cumplen dentro de sus comunidades.

jóvenes afectaban directamente a las mujeres y a los mayores. Y es así como el CRIC reconoció la necesidad de crear un Programa Mujer, también se creó el Programa Juvenil. De modo que de la articulación de acciones políticas de los jóvenes y las mujeres surge la propuesta de que el CRIC incluya el tema de la familia dentro de la plataforma de lucha. Esta iniciativa fue aprobada sin dificultad en el XII Congreso al cual acudieron masivamente las mujeres (Entrevista a Yeny, Tierra Adentro Cauca, 3 de agosto del 2017).

En cuanto al Programa Mujer este se mantiene con su estructura organizativa planteada en el anterior congreso, pero su objetivo se localiza en la familia y en las problemáticas que suceden en su interior. Como tal se incluye el punto décimo de la plataforma de lucha del CRIC: fortalecer la familia como núcleo central de la organización, incluyendo a los mayores, mujeres, jóvenes y niños. Con este enfoque se proponen programas de formación y capacitación apoyados por la Universidad Intercultural Indígena⁶ y enfocados al fortalecimiento de la familia indígena.

Vemos entonces que las autoridades, en su mayoría hombres, no accedieron a incluir las demandas de las mujeres como un tema con igual importancia que los demás. Al contrario, y aunque según las lideresas encontraron en la familia su única estrategia para que sus demandas avancen, no se puede negar que esto supuso la invisibilización y negación de sus demandas como mujeres por parte de las autoridades masculinas. En efecto, el tema de las mujeres resulta preocupante únicamente cuando hay problemas al interior de las familias patriarcales, como las disoluciones, la jefatura femenina. No hay cabida para cuestionar cómo en esa visión de mantener un ideal de familia patriarcal, se invisibiliza a las mujeres y las sobrecargas de trabajo reproductivo no remunerado. De hecho, se las excluye explícitamente de los espacios de decisión y participación política otorgándoles la responsabilidad de mantener ese ideal de familia.

No obstante, existen dos discursos paralelos en torno a las demandas de las mujeres: el discurso de los directivos del CRIC que está apoyado por muchos líderes y lideresas y, el discurso de las otras mujeres que vienen luchando desde el VIII congreso por posicionar sus demandas como un asunto de legítima preocupación política en la organización. De hecho, hay una disputa de las mujeres por mantener el Programa Mujer vigente, pues con el discurso

⁶ Para el 2001 el CRIC consolidó el Sistema Educativo Propio a través de la creación formal de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, refrendando así el proceso de formación superior que inició en 1998 con el desarrollo e implementación de la licenciatura en pedagogía comunitaria. Este proyecto junto con la creación la AIC Asociación indígena de Cauca prestadora del servicio de salud a las comunidades indígenas, abre espacios laborales en las mujeres como promotoras de salud y etnoeducadoras.

de la familia, parece que este programa ya no tenía razón de ser. Es así como en ciertos momentos las demandas de las mujeres explícitamente se sobreponen al discurso de la familia, sobre todo en asambleas de mujeres y escuelas de formación política de mujeres. En cambio, en los momentos de carácter público-comunitario como asambleas y congresos de la organización, el discurso de la familia es fortalecido por los líderes y dirigentes. En la revisión de un documento que presentaron las mujeres en el XII Congreso, se especifica lo siguiente:

En este Congreso proponemos enfáticamente que: la Consejería del CRIC asuma administrativamente al Programa Mujer como un eje fundamental de trabajo regional. Y aunque no haya un proyecto definido para su financiación, exigimos que se nombre a la coordinadora regional. También proponemos que se respete la estructura que se tiene y que se consulte las políticas a seguir con el equipo que coordina el Programa Regional de mujeres indígenas (extracto de Documento de las mujeres presentado al Congreso XII del CRIC 2005)

Así mismo en la revisión de las memorias de este mismo Congreso del CRIC realizado en el 2005, las demandas de las mujeres, aunque invisibilizadas en el discurso de la familia como la base fundamental de la comunidad y la pervivencia de los pueblos, no pierden de vista las problemáticas particulares que enfrentan las mujeres. Es así como en el informe que las mujeres presentan en este Congreso plantean la necesidad de concienciar a las demás mujeres sobre las situaciones que viven al interior de sus familias y comunidades, y promover su organización y capacitación, contribuyendo así a un desarrollo integral y armónico de las familias y por ende de las comunidades. Explícitamente las mujeres plantean la necesidad de fortalecer el casi desaparecido Programa Mujer. Ellas argumentan que a partir de este se generan espacios de encuentro y reflexión de las mujeres sobre su situación personal, familiar, comunitaria y organizacional, y se promueven propuestas que apuntan a relaciones más equitativas y justas entre hombres y mujeres. Lo que finalmente se expresa en la armonía a nivel de la familia y la comunidad. Así mismo, las mujeres plantean que es necesario promover su participación representativa y con carácter de decisión en los cabildos, fortalecer la organización de las mujeres a nivel local y zonal, a través de la capacitación y el reconocimiento en todos los espacios político-organizativos (Documento de las mujeres presentado al Congreso XII del CRIC 2005).

La inclusión de las demandas de las mujeres en la agenda política de la organización es un proceso de permanentemente disputa no solo con la dirigencia masculina sino también con las demás mujeres. Pues no hay unanimidad entre las mismas mujeres indígenas al momento de

interpretar sus demandas. Es así como en la observación etnográfica de las asambleas de las mujeres y del XV Congreso del CRIC, se presentaron disputas por el poder de definir estas demandas y las estrategias para redireccionar las disposiciones que se generan desde el discurso dominante centrado en las familias indígenas, lo que no solo incluye a mujeres, sino jóvenes, mayores y niños. No obstante, dado que el fortalecer a la familia indígena es el discurso autorizado y estratégico de la dirigencia de la organización y por lo tanto el único canal que tienen las mujeres para resolver sus necesidades, ellas encuentran estrategias de acción enfocadas en las mujeres bajo el argumento de que son el centro principal de las familias. Frente a esto no sobran los casos de lideresas que se oponen a esta forma de interpretar las demandas de las mujeres y por lo tanto no están de acuerdo con las estrategias de acción. Se trata de procesos de contienda política entre distintos sectores que integran la organización y que disputan la forma de enmarcar, interpretar, sustituir, cuestionar y/o modificar las situaciones de inequidad social que enfrentan las mujeres al interior de la organización. Esto se puede notar en los relatos que cito a continuación, los mismos que hacen parte de un pronunciamiento de las mujeres en el XII Congreso del CRIC:

A las mujeres se les ha preguntado si hacen parte o no del Programa Mujer, pero en realidad ellas no se muestran convencidas de ser parte del programa pues es muy complicado para ellas separar la familia del proceso colectivo. Es así como los líderes en su gran mayoría dicen que, las mujeres estamos en todo. Es decir que, por ser parte de la organización, las mujeres debemos estar presentes en todos los programas y en todos los espacios, por lo que no es necesario crear un espacio dentro de la organización solo para mujeres.

En las comunidades persisten las injusticias fundamentadas en la permanencia de patrones culturales, sexistas y discriminatorios, propios de la dominación patriarcal, lo que para nada nos diferencia de la cultura mayoritaria. Las mujeres nos enfrentamos a la desventaja de que, en nuestras comunidades, la exclusión y marginación de las mujeres se ha enmascarado con argumentos culturalistas y esencialistas, y así perpetuamos comportamientos que rompen con el proyecto del plan de vida indígena, el cual está sustentado en la armonía y equidad comunitaria.

Desde que se inició el Programa Mujer se ha tratado de llegar a las mujeres mediante actividades de capacitación y/o formación. Así mismo hemos impulsado actividades productivas y/o económicas. El énfasis sin duda es la formación, la capacitación y la participación de las mujeres en el proceso organizativo de las comunidades indígenas del Cauca.

Aunque aún somos un grupo reducido se perciben algunos cambios. Por ejemplo, hemos ganado en términos de intervención pública en las asambleas. Algunas mujeres han expresado lo que sienten, lo que valen y han vencido los temores. Otras se han atrevido a reclamar sus derechos en el hogar ganando la posibilidad de salir a capacitarse y de participar en las actividades comunitarias, sin tener que pedir permiso. Otras han exigido respeto y no han tolerado actos de violencia. Algunas incluso han logrado interesar a sus compañeros en este proceso, obteniendo así el apoyo solidario de los hombres. Sin embargo, aún tenemos grandes obstáculos que vencer (Informe Programa Mujer del CRIC 2012).

A partir de los mandatos del XII Congreso del CRIC referentes a la familia, el Programa de Educación Intercultural y el Programa Mujer, formulan e implementan acciones de formación a través de un diplomado que se llamó Familia Indígena, Participación y Equidad de Género. La alianza y articulación de estos dos programas recibió el apoyo permanente y tradicional de intelectuales y académico/as, lo que es propio de la historia de la organización. Este proceso de formación, el cual incluyó varias etapas, les permitió a las lideresas visibilizar su situación de exclusión y marginación al interior de sus familias, de la comunidad y la organización. Para algunas lideresas este proceso sirvió para legitimar la necesidad de plantear la propuesta de crear una Escuela de Formación e Investigación Permanente sobre Familia y Equidad de Género proyectada a construir una política pública en equidad de género, la cual denominaría posteriormente como Familia Indígena y Construcción de Armonía (Cartilla Programa Mujer del CRIC 2011).

Uno de los resultados de los procesos de formación emprendidos por las mujeres, son las cartillas en las que sistematizaron estas experiencias. Entre muchos aspectos, en estos documentos queda consignada la significación que hicieron las mujeres, desde su propia forma de ver y percibir el mundo, de los conceptos de género, equidad de género y perspectiva de género. Aun cuando estos conceptos son considerados problemáticos y rechazados por las autoridades (en su mayoría hombres) por ser parte de las discusiones feministas cuyo origen se considera externo a las comunidades, los y las participantes partieron de que la identidad no era algo estático, sino que se modifica en la interrelación con otras culturas. De este modo, no rechazaron los términos feministas y más bien se centraron en resignificarlos de acuerdo con sus necesidades y a sus formas de vivir en las comunidades. Al discutir sobre la importancia de la reciprocidad en las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades, los y las participantes discuten sobre las inequidades con relación a los roles desempeñan hombre y mujeres al interior de la familia y la comunidad. Las y los participantes de los espacios de formación e investigación, invariablemente confluían en la

importancia que tenían los hombres y las mujeres en las distintas formas de ver el mundo de los y las indígenas del Cauca.

Los y las participantes de este diplomando coincidieron en reconocer que había una distancia entre el ser y el deber ser, pues la realidad apuntaba a la existencia de prácticas machistas y de discriminación de las mujeres y las niñas en todas las dimensiones de la familia CRIC. Para algunos participantes el argumento se enfocó a considerar estas problemáticas como un asunto ajeno a la cultura indígena, es decir impuesto por la cultura dominante.

Cabe resaltar que este proceso centrado en resignificar conceptos de afuera no es ajeno a la organización CRIC. Pues desde su creación se registran planteamientos parecidos, sobre todo, con el tema de la educación y la profesionalización de docentes indígenas, aspecto que ha sido fundamental en la agenda política de la organización. Como ejemplo se citan, los argumentos que planteó la organización, en su momento, frente a este tema:

La escuela y la educación ya no son las cuatro paredes donde se reproducían conocimientos y valores que menospreciaban nuestras culturas y nuestras lenguas. La educación la tomaremos como una estrategia de resistencia, investigación y recuperación de lo nuestro. Lo mismo pasa con esos conceptos de género. Estamos re-significándolos para que desde nuestro pensamiento busquemos los mandatos que nuestros ancestros han señalado, para que las relaciones de género y las que tenemos con la naturaleza estén basadas en la complementariedad y reciprocidad (Cartilla Programa Mujer del CRIC 2011).

En una de las cartillas en las que las mujeres Nasas, los jóvenes y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural-UAIIN del CRIC sistematizaron la etapa final del proceso de formación e investigación, el mismo que se dio entre enero del 2008 y febrero del 2011, consolidan un concepto amplio sobre la familia denominada como Familia CRIC. Tal como se define, esta familia no se restringe al grupo de parentesco sino al conjunto de hombres y mujeres, jóvenes, niños/as y mayores que se relacionan biológica, cultural, organizativa y espiritualmente en torno a garantizar la supervivencia como pueblos. Por consiguiente “la significación del concepto de la Familia CRIC, contempla cuatro dimensiones: la familia-fogón, la familia-comunidad, la familia-organización y la familia-naturaleza” (Entrevistas a Omaira y Ana, lideresas Nasas del Norte del Cauca, 16 agosto del 2017). La definición de cada dimensión de puede notar en la siguiente cita:

La familia biológica/familia hogar/familia del fogón hace referencia a las relaciones entre miembros que comparten lazos de parentesco (padres, madres hijos abuelos, tíos/as). La familia comunidad corresponde al conjunto de relaciones que se establecen entre las familias-

hogares con las autoridades, los sabios, los amigos y todos/as las personas que comparten los trabajos en la minga. La familia organización es que la orienta en el ejercicio de los derechos y responsabilidades, es la guía desde el consejo de las autoridades espirituales y políticas. Y la familia naturaleza es el conjunto de relaciones de los/las indígenas con la madre tierra y los demás seres que la habitan (Cartilla Programa Mujer y UAIIN del CRIC 2011).

En esta construcción conceptual sobre la familia CRIC se resalta el tipo de relaciones e interacciones sociales en el núcleo familiar como en la comunidad, la organización y el entorno natural. Esto supone un deber ser en el cual existe respeto, valoración y reciprocidad entre hombres y mujeres, pero también equidad en el acceso a oportunidades en los diferentes espacios de la Familia CRIC. Sin embargo, es una visión que naturaliza la familia heterosexual, no contempla familias diversas, las mismas que no son ajenas a sus comunidades, pero de las que prefieren no hablar. Tampoco contempla las familias con padre ausente, las cuales abundan, por no decir que son mayorías.

No obstante, es interesante el diagnóstico que hicieron en el marco de este proceso de formación e investigación sobre las situaciones que viven las mujeres en todas las dimensiones de la familia CRIC. Pues con ella visibilizan la existencia de diversas inequidades e injusticias que vienen las mujeres al interior de las familias indígenas. En varios documentos de sistematización del proceso de formación e investigación quedaron consignadas las situaciones que enfrentan las mujeres en la familia CRIC y que inciden directamente en su desarmonía y desequilibrio (ver Tabla 4.3).

La visibilización de las situaciones de desventaja que enfrentan las mujeres en el ámbito familiar, comunitario y organizativo se constituyen en uno de los argumentos más fuertes para demandar y proponer medidas que contrarresten estas situaciones. Para las lideresas las inequidades e injusticias empiezan en las familias indígenas, aun así, se apoyan en el reconocimiento de la familia como la base de la comunidad, para poder avanzar el reconocimiento de sus necesidades y demandas. En efecto en el décimo punto de lucha de la organización enfocado en el fortalecimiento de las familias indígenas, los líderes y dirigentes aprobaron el fortalecimiento de la familia como un tema importante. Lo cierto es que aun cuando discursivamente se hable de la armonía de la familia, de la crianza compartida de los hijos, en los territorios es frecuente encontrar a mujeres cabezas de familia criando solas a sus hijos, o mujeres que presentan, ante los cabildos, denuncias de violencia por parte de sus esposos y que son ellas las que terminan siendo castigadas y sancionadas. Aun así, las autoridades no reconocen la existencia del Programa Mujer sino del programa familia.

Tabla 4.3. Problemáticas de las mujeres, las jóvenes y las niñas en la Familia CRIC

Problemáticas	Propuestas de afrontamiento y transformación
<ul style="list-style-type: none"> - Desconfianza en las capacidades de las mujeres y desvalorización de su trabajo en la familia CRIC. - Pocas posibilidades para acceder a la educación formal - Exposición a varias formas de violencia durante todo su ciclo de vida, feminicidios a manos de sus parejas. Acoso sexual y violación a niños por parte de familiares y actores armados. - Situaciones de desventaja frente a la administración de la justicia propia. Existe escasa participación de ellas en los consejos de administración de justicia. - Peso de la censura y control social por parte de familiares y compañeros. Lo que se agudiza cuando las mujeres entran a participar en escenarios fuera de la familia hogar. - Escasa participación de las mujeres en espacios de gobierno y decisión. En parte por las sobrecargas de trabajo y el escaso apoyo que reciben de sus compañeros. - Las autoridades discriminan y excluyen a las mujeres del acceso a la tierra. - Debilidad del proceso organizativo de las mujeres y poca aplicabilidad de los mandatos referente al Programa Mujer y Familia. 	<ul style="list-style-type: none"> - Impulsar investigaciones sobre las situaciones que viven las mujeres indígenas - Reconocer a la familia hogar como fuente principal de la organización, y la implicancia de todos en su fortalecimiento - Promover un mayor acompañamiento a la familia hogar por parte de los cabildos y motivar su participación en los talleres sobre mujer y familia - Crear una comisión de mujeres sabias para el acompañamiento a las familias hogar. - Revitalizar las prácticas de la medicina propia y la espiritualidad para la armonización de la familia CRIC en todas sus dimensiones. - Fortalecer el sistema de justicia propio y la representación de las mujeres en el mismo. - Promover campañas radiales de prevención de la violencia y de difusión de los derechos de las mujeres y las niñas - Incorporar la temática sobre equidad en las relaciones entre hombres y mujeres en los currículos de las instituciones educativas - Resignificar la noción del enfoque de género, definir lineamientos e incorporarlos en todas las políticas de la organización. - Posicionar el reconocimiento de afectaciones diferenciales del conflicto armado y megaproyectos en las comunidades indígenas - Promover una mayor visibilización del aporte de las mujeres al proceso organizativo del CRIC. - Compromiso e involucramiento de las autoridades propias locales en la implementación de procesos de formación y capacitación relacionados con: la familia, sexualidad, espiritualidad, violencia contra las mujeres y niñas - Establecer como requisito que quien ostente el cargo de autoridad en la organización y cabildos, mantenga una familia hogar en armonía - Fomentar la participación equitativa de mujeres y hombres en los distintos espacios de la familia CRIC. - Comprometer a las autoridades en el fortalecimiento de los procesos organizativos de las mujeres en todos los niveles

Fuente: Consejo Regional Indígena del Cauca (2011).

En este juego de palabras que cambian el significado de las luchas de las mujeres e invisibilizan sus demandas, los líderes plantean como propuesta estructurar el programa familia para hacer efectivas las dinámicas de las mujeres, jóvenes, mayores. A la vez, las mujeres plantean fortalecer el Programa Mujer y exigen el apoyo de las autoridades sobre

todo con la asignación de recursos económicos para el programa, los mismos que deben ser ejecutados por ellas mismas⁷ (Memorias XV Congreso del CRIC, junio del 2017).

En efecto en la evaluación que las mujeres hacen en el XIII Congreso del CRIC sobre los avances referentes al mandato relacionado con el fortalecimiento de la familia indígena, plantearon algunas propuestas que fueron debatidas en plenaria y aprobadas. Sin embargo, no fueron plasmadas en las conclusiones del Congreso (Entrevista a María E., Lideresa Nasa, Inzá Cauca, 27 agosto del 2017). A continuación, se cita un párrafo del texto de sistematización de estas propuestas:

- Asumir la responsabilidad de la familia desde hombres y mujeres - autoridades tanto locales, zonales -regionales y nacionales partiendo de la espiritualidad, ley de origen, y el derecho propio desde la cosmovisión de cada pueblo indígena.
- El proceso de la mujer debe ser fortalecido desde la mujer misma y desde la familia, junto con las autoridades. Hay que revitalizar al movimiento indígena desde la base, destinando recursos del sistema general de participación al programa de la mujer a nivel local, zonal y regional, tanto por parte de las autoridades indígenas como no indígenas. Estos recursos deben ser ejecutados por ellas mismas.
- La orientación en la formación y capacitación a las mujeres debe ser enfocada en lo cultural, en lo político organizativo y de gestión. De modo que fortalezca la capacidad de gobernabilidad por parte de las mujeres y con ello el fortalecimiento organizativo del movimiento indígena.
- La participación política organizada de las mujeres indígenas estará planteada bajo los criterios de autonomía, respeto, igualdad, reciprocidad, solidaridad, unidad y gestión equitativa o mutua. Es decir, enfocada en la búsqueda de un cambio significativo en las situaciones que viven las mujeres y familias del movimiento indígena (Notas de campo, Cauca, 30 de junio del 2017).

En el XV Congreso nuevamente las mujeres insistieron en reclamar para el Programa Mujer, el 3% de los recursos de transferencia entregados por el Estado, participación en todos los espacios de decisión y representación al interior de la organización. Así mismo insistieron en que se priorice la asignación de tierras sobre todo a las mujeres cabezas de familia. A estas

⁷ Una de las dificultades que enfrentan las formas organizativas de las mujeres Nasas y Pastos deviene de su anclaje dentro de una estructura organizativa más grande, es decir no tienen una personería jurídica que les permita administrar los recursos económicos de forma autónoma.

demandas se suma, el acceso de las mujeres a una justa aplicación de justicia, mediante la cual las autoridades (Cabildos Indígenas) deberán comprometerse a solucionar los casos de violencia intrafamiliar, violación, maltrato contra las mujeres desde tres principios: “predicar la verdad, hacer lo real y andar recto a la hora de actuar” (Intervención de lideresa, Tierradentro Cauca, 7 de agosto del 2017).

Las coordinadoras locales y zonales del Programa Mujer antes del Congreso manifestaron decididamente: “esta vez no nos vamos a dejar meter en la familia, ellos tienen que entender que sobre nosotras recaen muchas injusticias” (Notas de campo, Cauca, 26 de junio del 2017). Compartieron además los obstáculos que enfrentan como coordinadoras del Programa mujer en sus comunidades, en últimas como lideresas. Entre estos, saltó a la luz la negación de la participación de las lideresas en las asambleas, sobre todo cuando necesitan denunciar los casos de violencia o maltrato contra las mujeres. Algunas manifestaron que fueron sacadas por la fuerza de las asambleas locales, a otras las autoridades les otorgaron dos minutos para que hablen y a otras ni siquiera las reconocieron como lideresas del Programa Mujer (Notas de campo, Cauca, 27 de junio del 2017).

En suma, la existencia del Programa Mujer del CRIC es una lucha permanente de las lideresas, y que desde su creación ha enfrentado obstáculos y un reducido campo de acción. Por lo general, los líderes y dirigencias están enfocados a enfrentar las problemáticas externas a la organización y/o cabildos indígenas. A su vez, a nivel interno los temas de preocupación están jerarquizados siendo las situaciones de injusticia de las mujeres las que menos importancia tienen. Aun cuando en el discurso público se evoque a mostrar a la mujer y a la familia como fundamentales en la preservación de la cultura. La mayor parte de la dirigencia indígena no quiere reconocer ni visibilizar el rol político de las mujeres. Al contrario, sus discursos y sus prácticas están permeadas por patrones machistas y patriarcales, los mismos que amparan sus privilegios masculinos e invisibilizan y despolitizan el trabajo que hacen las mujeres.

Parte de la sistematización de los discursos que dieron las mujeres en una reunión entre mujeres, a pocas horas del XV Congreso del CRIC, da cuenta, por un lado, que existe una amenaza permanente sobre la continuidad del Programa Mujer y con esto el desconocimiento de las situaciones de inequidad que viven las mujeres en sus familias, comunidades y organización. Y, por otro lado, la posición política de las mujeres y los ejes de su agenda: la equidad en las responsabilidades familiares y en la distribución de bienes valiosos como la

tierra, de reconocimiento de su rol político al interior de la organización y la participación política en cargos de representación y decisión.

Ellos dicen que en vista de que existe el décimo punto sobre la familia en la plataforma de lucha, ¡el programa Mujer debe desaparecer! Es ahí que nosotras tenemos que recordarles que fuimos nosotras desde el Programa Mujer que propusimos que se haga un mandato sobre la familia, y lo hicimos porque había varias compañeras que tenían muchos problemas al interior de sus familias. Entonces, debemos recordarles la historia del décimo punto sobre la familia, y que no nos quieran cambiar las cosas aduciendo que lo mandatado es sobre la familia y no sobre las mujeres, y, por lo tanto, desaparecer el Programa Mujer (Intervención de lideresa coordinadora regional en XV Congreso del CRIC, Rio Blanco Cauca, 26 de junio del 2017)

Vamos a pedir que se operativice el mandato referente al fortalecimiento del Programa Mujer local, zonal y regional y que se reactive el Comité Jurídico del CRIC. Pero que este comité haga seguimiento minucioso a las problemáticas de violencia intrafamiliar, violencia sexual y feminicidios. Sabemos que hay autoridades que no les gusta tocar estos temas, ¡pero como sea tenemos que dejarlos planteados en todas las comisiones de trabajo de este congreso! (Intervención de lideresa coordinadora local en XV Congreso del CRIC, Rio Blanco Cauca, 26 de junio del 2017).

Tenemos que decirles y recordarles que en los espacios de lucha organizativa nosotras hemos estado de primeras, así sea embarazadas o con nuestros hijos, por lo que no se justifica que nos den la espalda y no reconozcan las problemáticas que enfrentamos (Intervención de lideresa en XV Congreso del CRIC, Rio Blanco Cauca, 26 de junio del 2017).

Debemos plantear que debe haber una política clara de priorización en la entrega de tierras. De tal forma que cuando se compre tierras se precise a cuantas mujeres se les va a entregar. Esto porque muchas veces el problema de la violencia intrafamiliar deviene de la pobreza causada por la inequidad en la distribución de la tierra. Una mujer que es cabeza de familia, y que hay muchas, por no decir la mayoría, y que no tienen tierra y no tiene vivienda, somos mujeres que estamos expuesta a situaciones de violencia. Por lo tanto, en el Eje de Gobernabilidad de la organización debe estar clara una política de asignación de tierra para las mujeres. Pero también debemos dejar claro que hay otros problemas relacionados con el analfabetismo y con la salud integral de las mujeres, por lo que también deben comprometerse los otros programas del CRI, por ejemplo, el Programa de salud y educación (Intervención de lideresa en XV Congreso del CRIC, Rio Blanco Cauca, 26 de junio del 2017).

Se dijo y se mandató, en el anterior congreso, que a nivel local, zonal y regional se iba a fortalecer el Programa Mujer, porque las mujeres hemos estado en todas las luchas, y no hemos estado ni atrás ni adelante, sino al lado de todos. Por eso, es importante que se

reivindique nuestra participación y se nos tenga en cuenta en todos los espacios y estructuras organizativas. En estas estructuras tiene que haber representación de nosotras, de lo contrario. Si no tenemos equilibradas las dos fuerzas, no podemos seguir hablando de madre tierra, gobernabilidad y administración (Intervención de lideresa en XV Congreso del CRIC, Rio Blanco Cauca, 26 de junio del 2017).

4.2.2. El Tejido Mujer de la ACIN

El Tejido Mujer de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte el Cauca (ACIN) es una forma organizativa de las mujeres Nasas del norte del Cauca. Este proceso organizativo es reconocido por las autoridades y está anclado a la organización zonal, a la vez, figura como un eje dentro de la plataforma política de la ACIN. No obstante, esto no ha impedido que tenga autonomía en términos administrativos y de funcionamiento.

La constitución de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte el Cauca (ACIN) data de 1994 y se articula con otras asociaciones de cabildos para conformar el Concejo Regional Indígena el Cauca (CRIC). Sin embargo, su proceso organizativo es más fuerte si lo vemos en relación con el resto de las zonas. Específicamente, en la zona norte existen varias experiencias de resistencia y consolidación de procesos étnicos que se han articulado en la ACIN. Precisamente, el Proyecto Nasa fue creado en 1980 en el Resguardo de Toribio bajo el impulso del sacerdote católico Nasa Álvaro Ulcué Chocué que siguió la orientación de la Teología de la Liberación, es decir, una agenda proyectada a reducir las condiciones de pobreza, exclusión, explotación y represión que afectaban a los y las indígenas. Desde sus inicios este proyecto contempló las problemáticas de las mujeres Nasa, principalmente la violencia intrafamiliar y el analfabetismo. Más tarde, este proyecto inspiró en el Resguardo de Jambaló la constitución del Proyecto Global direccionado a fortalecer la pervivencia de la etnia Nasa y lograr una conciencia crítica sobre las realidades y los aportes que podrían generar las alianzas con actores externos a este proceso (Hernández Delgado 2004).

Con la conformación de la ACIN en 1994 se concretó también el Programa Mujer a nivel zonal con una estructura organizativa que articulaba varios comités de mujeres. Tal como lo comentó Yomaira en uno de sus relatos, ella fue la primera mujer designada para direccionar y fortalecer el Programa Mujer de la ACIN (Capítulo III), el cual en su época se financiaba con recursos de cooperación internacional. Fue una iniciativa impulsada por las mujeres a desde 1985 e inició con la participación de las mujeres en las recuperaciones de tierra y su participación en el grupo de mujeres denominadas como las Gaitanas. Las lideresas reconocen el apoyo del párroco Álvaro Ulcué Chocue quién fomentó la organización de las mujeres

dadas las situaciones de violencia intrafamiliar en esa zona y otros sectores poblacionales colindantes. Esto con el fin último de fortalecer el tejido comunitario a partir de los principios de unidad, tierra y cultura, en donde la armonía familiar fue un aspecto fundamental para la organización (Entrevista, Popayán, 28 agosto del 2017).

A partir de la Constitución Política de 1991 el Programa Mujer de la ACIN toma más impulso hacia su consolidación. En el año 1993, las autoridades indígenas lo reconocen como parte del mandato identidad y cultura de la ACIN. Este reconocimiento fue el resultado de una trayectoria organizativa étnica que reconoce desde sus inicios la situación de violencias de las mujeres y le apuesta a su fortalecimiento social, económico y político. Específicamente en la zona del norte se desarrolló un proceso de organización y lucha por la tierra de los campesinos que se vieron enfrentados con los procesos de concentración de la tierra y la proletarización (CINEP 1981, 10-13), la influencia de aliados influyentes, así como la apertura de oportunidades y coyunturas políticas concretas. Pero también inciden las capacidades acumuladas en los líderes y lideresas para interpretar las oportunidades y generar alianzas estratégicas en torno a sus procesos organizativos a nivel zonal e incluso para impulsarlo en lo regional con el CRIC. En suma, el proceso organizativo de la ACIN ha sido más abierto a articular acciones y a establecer alianzas con comunidades afrodescendientes, campesinas y mestizas de la región. Lo que en gran parte les ha brindado herramientas para analizar alternativas económicas, sociales y culturales frente a las políticas neoliberales.

En este contexto, las mujeres Nasas de las comunidades del Norte del Cauca tienen cada día una presencia más activa y de mayor trascendencia. Aunque los líderes mantienen cierta prevención y desconfianza, las mujeres han logrado que ellos sean más flexibles a la hora de permitir la articulación de acciones con otros sectores poblacionales, incluidas las feministas. En gran parte la influencia de los feminismos desde la academia o desde su activismo ha incidido en que la perspectiva de género logre posicionarse en las dinámicas organizativas de las mujeres Nasas del norte del Cauca. Así mismo, los programas impulsados en los distintos Proyectos de Vida han generado espacios y oportunidades para que las mujeres participen como maestras, promotoras de salud, socias activas de organizaciones económicas, dinamizadoras y alfabetizadoras. Esto es evidente en los relatos sobre las trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas del Norte del Cauca y en la documentación y sistematización existente sobre sus experiencias tanto en el ámbito político como económico. En gran medida, estos procesos organizativos zonales de carácter étnico han abierto oportunidades para las

mujeres, así sea en condiciones de subordinación o en cargos feminizados, lo que deviene en el fortalecimiento del proceso organizativo del Programa Mujer.

Tabla 4.4. Estrategias políticas de las mujeres del Programa Mujer de la ACIN

Actividades	Objetivos
Escuela de formación Mujer y Economía	– Fortalecer las capacidades de las mujeres indígenas en el ámbito político y económico
Escuelas Socioculturales para la Prevención y Atención de Víctimas de la Violencia	– Consolidar un equipo de mujeres socioculturales para la atención psicosocial a mujeres víctimas de la violencia.
Escuela de formación Mujeres Indígenas Construyendo Paz	– Posicionar políticamente las demandas de las mujeres en la implementación de capítulo étnico del proceso de paz.
Estrategias de respuesta a las violencias basada en género en el marco del conflicto armado.	– Brindar herramientas para visibilizar y exigir justicia ante los hechos de violencia contra las mujeres
Escuela Mujeres, Derechos Humanos y Participación Política	– Fortalecer desde la identidad y la autonomía, la participación y la incidencia política de las mujeres
Estrategias de comunicación para la defensa de los derechos de las mujeres	– Consolidar un equipo de mujeres reporteras de las emisoras comunitarias
Otros espacios de formación	– Impulsar talleres sobre derechos sexuales y reproductivos, género y derechos humanos. Promover mingas, reuniones y marchas y comités
Diagnósticos e investigaciones	– Fortalecer el observatorio sobre las violencias contra las mujeres indígenas
Visitas a los resguardos indígenas de la zona	– Socializar y posicionar el quehacer político organizativo del Programa Mujer de la ACIN y, acompañar las diferentes actividades que realizan las mujeres en las comunidades.
Acompañamiento integral a las mujeres víctimas de la violencia (Cultural, psicológico y jurídico)	– En alianza con los jurídicos de los cabildos y coordinadoras locales del programa Mujer acompañar a las mujeres víctimas de las violencias.
Participación e incidencia política en espacios locales, zonales, regionales, nacionales e internacionales.	– Participación en congresos y asambleas locales, zonales y regionales. Presentación de informes a la CEDAW sobre la situación de las mujeres. Participación en plataformas internacionales
Controles territoriales	– Visibilizar las situaciones de violencia que viven las mujeres y sus familias.
Programas radiales	– Mantener de forma permanente los programas radiales de sensibilización y formación sobre derechos de las mujeres.
Comunicados	– Manifestar el rechazo a todo tipo de violencia contra las mujeres y hechos que vulneran sus derechos.
Estrategias para el fortalecimiento de la empresa de mujeres PROCACHAMA (cría y comercialización de trucha).	– Mejorar la situación económica de las mujeres indígenas desde la gestión de recursos, mercadeo e intercambio nacional internacional

Elaborado por la autora con información del trabajo de campo en la zona norte del Cauca.

A partir de este espacio las mujeres han implementado distintas estrategias políticas tanto para posicionar sus demandas y necesidades como para transformar las situaciones que vulneran

sus derechos, ya sea, al interior de sus comunidades como fuera de ellas. A continuación, a partir de los informes revisados del Programa Mujer de la ACIN se resumen algunas estrategias de acción que contemplan los ejes de: capacitación y formación política y económica, diagnóstico e investigación, fortalecimiento organizativo con enfoque de género, participación igualitaria en los espacios de decisión de la organización y estrategias de comunicación (ver Tabla 4.4).

Otro aspecto que caracteriza a las mujeres de la ACIN es la consolidación de una estructura organizativa que sostienen la agenda política propuesta por las mujeres. La base del funcionamiento del Tejido Mujer de la ACIN son los grupos y Comités Locales de Mujeres. Cada resguardo cuenta con una coordinadora local que a su vez hace parte del comité zonal. El comité zonal de mujeres es dirigido por una coordinadora elegida por la asamblea de mujeres que se realiza cada dos años conforme al cumplimiento de ciertos criterios que guían la organización zonal y de mujeres. La coordinadora zonal es la encargada de acompañar el proceso de gestión junto a un Equipo de Apoyo y Seguimiento (EAS). Hasta el momento, cinco mujeres lideresas han sido designadas por la Asamblea de mujeres para cumplir el rol de coordinadora zonal del Programa Mujer de la ACIN. La mayoría de ellas tienen una trayectoria de liderazgo de 5 a 10 años, han sido autoridades en sus resguardos/ cabildos indígenas, han pertenecido a la Guardia Indígena y algunas han desempeñado el cargo de consejeras de la ACIN. Existe sobre ellas un reconocimiento de su trayectoria de liderazgo, respeto y prestigio. De modo que las lideresas que aún siguen acompañando el proceso de mujeres tienen autoridad de intervenir en los distintos espacios de la organización. Hay espacios en los cuales son los líderes quienes piden la opinión de las lideresas en temas correspondientes a todos programas de las ACIN. Es decir, no se llama a las mujeres para opinar únicamente sobre el tema de la familia o de las mujeres, sino para todos los demás temas. Esto nos lleva a pensar que en esta organización las lideresas han ganado más reconocimiento como sujetos políticos indispensables en el fortalecimiento del proceso organizativo zonal.

En efecto, podemos observar que sigue prevaleciendo la asignación a cargos secundarios y la inclusión a espacios y escenarios diferenciados por el género. Por ejemplo, la mayoría de ellas se encuentran concentradas en el Programa Mujer, el tejido familia y la casa del pensamiento⁸. De hecho, éstos son los únicos escenarios coordinados por mujeres. E incluso,

⁸ La Casa de Pensamiento es un espacio de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca desde la cual se desarrollan procesos de formación política, investigación y apoyo político para el fortalecimiento de los

desde la perspectiva de las lideresas sus luchas aún son minimizadas al interior de las comunidades, pues muchas veces los líderes las definen como un problema. En palabras de Julia, a las mujeres del Norte del Cauca aún les falta posicionar social y políticamente los asuntos de género de forma clara y definitiva, y con ello emprender nuevos procesos fundados en la armonía de la vida comunitaria. Para la lideresa, aún está pendiente el reto de eliminar el temor que los hombres les tienen a las mujeres capacitadas, el temor a perder ese poder jerarquizado e impuesto por fuerzas externas. Cito a continuación el relato de Julia, en el cual ella argumenta el por qué las mujeres deben seguir luchando:

Nosotras seguimos en la lucha porque la situación de desequilibrio familiar y comunitaria se origina en las situaciones de violencia contra nosotras las mujeres. Porque cada día sufrimos una triple discriminación: por ser mujeres, indígenas y pobres. Porque no se conoce la situación sobre los derechos humanos de las mujeres y no hay suficiente conciencia de la gravedad de esta situación. Porque aún hay compañeras que llegan a ser autoridades y no son sensibles a las problemáticas reales de las mujeres. Porque sufrimos de manera diferencial y desproporcionada el impacto del conflicto armado y social, lo que incrementa aún más la vulnerabilidad en la que vivimos. Porque persisten prácticas y comportamientos que nos discriminan, inferiorizan, excluyen y violentan en distintos espacios. Porque las mujeres no tenemos garantías para la participación política, para la generación de ingresos, oportunidades educativas, entre otras. Porque una de las situaciones que genera mayor desarmonía en los territorios es la violencia sexual que aún no cuenta con medidas efectivas para su tratamiento y erradicación. Porque no se cuenta con políticas propias y públicas diferenciadas que respondan a nuestras necesidades y expectativas. Porque aún nos falta... Las mujeres estamos acostumbradas a estar descontextualizadas y nosotras debemos estar enteradas de lo que ocurre a nivel local, regional y nacional. En todo esto hemos avanzado, nos hemos posicionado, pero aún nos falta (Entrevista, Rio Blanco, Cauca, 30 de agosto de 2017).

A partir de las investigaciones que las lideresas han impulsado sobre los derechos políticos de las mujeres del Norte del Cauca y sus experiencias en espacios de liderazgo, han reiterado el persistente desequilibrio en la inclusión de las mujeres en la vida política de las comunidades. Las lideresas han planteado que la inclusión de las mujeres en términos cuantitativos no siempre se traduce en representación, pues según manifiestan, el hecho que haya mujeres en los distintos espacios de la organización no garantiza la defensa y fortalecimiento del proceso organizativo de las mujeres. De ahí que las lideresas del Programa de la Mujer de la ACIN le

planes de vida de las comunidades indígenas. A la vez promueve prácticas y reflexiones en torno a: armonizar las relaciones entre hombres y mujeres, mejorar las condiciones de vida de las mujeres Nasa e impulsar su participación en los diferentes espacios sociales y políticos.

apuesten a que se sumen más mujeres al proceso organizativo, pues la fortaleza de este es la formación política tanto en los derechos colectivos como en los derechos de las mujeres. Este es un asunto que nos quedó claro cuando Gladis y Amanda (citadas en el capítulo anterior) nos planteaban la importancia de que las mujeres que llegan a los espacios político-representativos tengan la claridad política. Solo así, las mujeres que ocupen espacios de representación estarán en la capacidad de impulsar y apoyar iniciativas de transformación de las situaciones de injusticia que viven las mujeres al interior y fuera de sus comunidades (Granados Soler, *et. al.* 2014, 25-50).

En gran parte el Programa Mujer de la ACIN es la forma organizativa que concentra más mujeres fortalecidas en términos de capacidades para caminar, como dicen ellas, en un proceso organizativo de mujeres. En el caso del CRIC son menos mujeres que en la ACIN, y en el caso de AICO tal como lo describiremos en el siguiente ítem, son muy pocas. Este es un aspecto un poco paradójico dado que AICO es una organización de carácter nacional, el CRIC es de carácter regional y la ACIN es una organización zonal. Sin embargo, la cantidad de mujeres que hacen parte de estas diversas formas organizativas no necesariamente es un criterio para afirmar que un proceso organizativo está más o menos fortalecido, sino ¿cuál es el posicionamiento político que estas mujeres tienen frente las problemáticas de las mujeres indígenas? ¿cuáles son los intereses que las mujeres tienen para involucrarse en una dinámica colectiva? Para las mujeres Nasas del Norte del Cauca, las respuestas a estos interrogantes son las que determinan si un proceso organizativo de mujeres está o no consolidado.

En comparación con las mujeres de la ACIN, el proceso de las mujeres del CRIC se muestra débil en términos del posicionamiento político de las problemáticas de las mujeres en la agenda de la organización. En efecto hay manifestaciones de conflictos que son manejados muy bien por las lideresas ante la renuencia de la existencia de un programa mujer por parte de los líderes y también por parte de algunas lideresas. E incluso el tema de la familia que fue aceptado recientemente en uno de los mandatos del CRIC aun no es asumido por los líderes y dirigencias de la organización como un tema fundamental y transversal en el proceso organizativo. Más bien ha sido delegado y relegado al equipo de mujeres lideresas que luchan por sostener la existencia del Programa Mujer.

En este sentido, en la mayoría de los resguardos autoridades indígenas no se han apropiado del mandato del CRIC con relación a la familia, e incluso en la mayoría de los resguardos no hay coordinadoras locales del programa Mujer y Familia. Un ejemplo es la dinámica de las escuelas de formación y capacitación que se implementaron recientemente. Pese a que estas

son escuelas itinerantes y con una pedagogía interesante, asisten muy pocas mujeres. Las escuelas son organizadas e implementadas por las lideresas, ellas llegan a la comunidad, se instalan en la misma durante dos días, llevan alimentos para cocinar con el resto de las mujeres que asistan a las escuelas. Durante el desarrollo de las escuelas, ellas generan el ambiente de confianza, muchas veces, desde el compartir de sus experiencias de vida. En suma, se trata de un proceso de aprendizaje, reflexión y posicionamiento político a partir de las experiencias de vida de las mujeres.

Aunque en estas escuelas se ha manejado un discurso sobre la familia como un asunto de todos y transversal a la organización, en la práctica es un asunto asignado a las mujeres, pues es raro que asistan los hombres. De hecho, la mayoría de las autoridades (cabildos) no hacen presencia en las escuelas⁹, y en algunos casos se han puesto barreras en términos de negar el apoyo para que las mujeres se trasladen a la escuela o de facilitar la convocatoria. Más concretamente, hay autoridades que se han opuesto a que las mujeres lideresas del CRIC desarrollen escuelas de formación y capacitación para las mujeres en sus territorios:

Las escuelas que estamos desarrollando acá es del programa Mujer y familia establecido como un mandato del CRIC, y como tal necesitamos que participen también ellos, y también las autoridades, pero no lo hacen. Los hombres escuchan que hay una capacitación del programa mujer y familia y dicen: ¡ah!, ¡eso es de mujeres! Un gobernador llamó a la coordinadora regional del programa y le preguntó sobre los temas que íbamos a tocar en las escuelas y comentó que si nosotras íbamos hablar sobre los derechos de las mujeres lo que generaríamos sería avispar a las compañeras y que esto devendría en la destrucción de las familias, pues las mujeres abandonarían a los hombres. Entonces, la coordinadora dijo que toquemos los temas sobre derechos de los pueblos indígenas y el tema de violencias que era imposible no tocarlo. Y claro el líder escuchó el tema de las violencias y se asustó y no quiso que desarrollemos las escuelas (Entrevista a Gloria lideresa Nasa, Resguardo la Gaitana, 13 de agosto de 2017).

El control masculino sobre las formas organizativas de las mujeres y sobre los temas alrededor de los cuales ellas deben discutir, nos muestra que no hay interés por parte de las autoridades (varones) con el hecho de que las mujeres conozcan sus derechos y discutan sobre sus situaciones de desventaja e injusticias que viven al interior de las familias y comunidades. La frase del relato citado, “ellos no quieren que las mujeres se avispen”, por un lado, supone mantener a las mujeres en un estado de adormecimiento para poder conservar sus privilegios

⁹ A excepción de la zona occidente en donde las autoridades permanecieron durante los dos días de escuela que se realizó en ese lugar. Cabe resaltar que las autoridades que asistieron se caracterizan por ser mayores de 50 a 60 años de edad.

masculinos. Y por otro, una sensación de miedo y dependencia vital que tienen los hombres del trabajo reproductivo no remunerado de las mujeres y que de alguna forma estaría asegurado con familia patriarcal. En suma, con las expresiones de las líderes mencionadas en el relato hay un miedo a que la familia se acabe y no se pueda recluir o mantener a las mujeres en un ámbito que se considera como privado. Aquí podemos identificar el poder de las mujeres, un poder que no está tan oculto y aunque limitado por la confluencia de las estructuras de desigualdad, está latente y preparado a replantear las relaciones de dominación/subordinación.

En gran parte, aquí también entendemos por qué es importante para las lideresas acumular capital cultural representado en talleres de formación y capacitaciones, diplomados y escuelas de formación política. Cuando se revisa los archivos personales que reposan en sus casas vemos que guardan con esmero una carpeta llena de certificados, cuya cantidad es incomparable con la cantidad de certificados que poseen los líderes y dirigentes. Y en efecto para ellos acceder a un cargo importante dentro la organización resulta más fácil por el hecho de ser hombres, por lo que no requieren estar tan preparados como las mujeres. Pero al final, ellos se sienten amenazados cuando las mujeres toman la palabra en las asambleas y más de aquellas que se atreven a desafiarlos y a ocupar espacios que reservados para ellos.

4.2.3. La Consejería de la Mujer, Naturaleza y Familia

En la Consejería de las Mujeres Pastos se encuentran organizadas algunas mujeres que hacen parte de Autoridades Indígenas de Colombia AICO Regional, la misma que en 1980 se denominaba como AISO y que devino de una división interna del CRIC. Sin embargo, desde la época hasta la fecha AICO ha dado bastantes cambios y sus reivindicaciones con las que se funda se han debilitado por el distanciamiento de los líderes y dirigentes con las bases. En sus inicios esta organización estaba integrada en su mayoría por la etnia de los Pastos, Misak, Quillasingas y algunos Nasas y posteriormente se va ampliando a otras etnias a nivel nacional. De ahí que empiece a denominarse Autoridades Indígenas de Colombia-AICO. Como tal, esta organización participó con un representante en la Constituyente de 1991 y su consecuente participación político electoral para cargos de representación nacional, regional y local a través de la circunscripción Especial Indígena reconocida en la constitución de 1991. Después de dos periodos electorales para cámara y senado por la circunscripción especial indígena, los líderes de la etnia Misak tomaron distancia y la organización pasa a ser liderada en gran parte por los líderes y dirigentes de la etnia de Los Pastos.

Si bien la llegada de los indígenas a los espacios representativos puede considerarse como un éxito del movimiento indígena, entre otros aspectos por la inclusión, la visibilidad, el reconocimiento normativo de la multiculturalidad, etc., también da curso al debilitamiento de la agenda política indígena. Este debilitamiento se caracteriza por la fragmentación partidista e ideológica de los dirigentes quienes entran a competir por los espacios de representación política logrados con la constituyente de 1991. Para el caso de AICO estas divisiones partidistas se extienden a sus bases organizativas generando disputas internas entre los cabildos indígenas y constriñendo sus decisiones a favor de intereses de las cúpulas dirigenciales que más poder tienen dentro de la organización. De este modo, es común que en cada asamblea de AICO se presenten discusiones y enfrentamientos fuertes entre dirigentes y líderes que reclaman transparencia y democracia dentro de la organización indígena (Notas de campo Asamblea de AICO político, Resguardo indígena de Guachucal, mayo del 2017).

La participación de AICO como partido político a partir de la constitución de 1991 supuso una fase de desmovilización, es decir menos confrontaciones y conflictos con el sistema social, y, más bien, los líderes y dirigentes buscan incidir a favor de los derechos colectivos combinando lógicas clientelares y de intermediación política. En efecto se trata de una zona gris, si se quiere (Auyero 2001; Hurtado 2014), en la cual actúa el clientelismo político y la acción colectiva. Sin embargo, las acciones políticas de los líderes y dirigentes en estos campos de acción han constreñido las formas de integración social, fragmentando así, las dinámicas comunitarias.

A nivel de estructura organizativa, AICO, en principio no estableció separación entre lo político electoral y lo social, operando bajo estas dos lógicas de acción política. En el 2011 AICO dentro de su estructura organizativa nacional crea un eje social denominado AICO por Pacha Mama. Así mismo a nivel regional en los Pastos se crean varias organizaciones mixtas zonales mismas que agrupan varios cabildos indígenas. Estas organizaciones cuentan con autonomía e independencia, algunas, están especializadas en diferentes temas (salud, educación, Chagra)¹⁰. No hay una organización de mujeres Pastos, pues las mujeres están integradas en cada organización de acuerdo a la zona y resguardo de pertenencia.

Dentro de cada asociación de cabildos, los jóvenes y las mujeres profesionales se han posicionado en espacios laborales dentro de la organización, muchos de ellos y ellas

¹⁰ Entre estas organizaciones están: Asociación de los Pastos- ASOPASTOS, ACIZI- Asociación de Cabildos Indígenas de la Zona de Ipiales, Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Inti Killa, Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales del Nudo de los Pastos Shaquiñán, Asociación de Cabildos Indígenas de Guachal y Colimba (Ministerio del Interior 2017).

dependientes de las redes clientelares bajo las cuales operan las asociaciones de cabildos. Esto implica autonomía económica para las pocas mujeres lideresas -privilegiadas en términos de educación- pero en general afecta su liderazgo, pues este tipo de vinculaciones laborales devienen en una limitada libertad para opinar y defender abiertamente los intereses de las otras mujeres menos privilegiadas. No obstante, si bien las menos privilegiadas no tienen una formación profesional o técnica y quedan excluidas de los cargos dentro de la organización, son las menos condicionadas para manifestar públicamente las injusticias que se presentan al interior de la organización. Lady, Lideresa Pasto menciona lo siguiente:

Uno dice, la compañera Lolita es una lideresa fuerte, ella como profesional nos va a defender, ella será nuestra voz en las asambleas y más cuando ella siempre se presenta como parte de la consejería de las mujeres pastos, la presidenta creo que es. Pero llegada la hora ella no dice nada, se queda callada y hasta me ha pedido que no hable en las asambleas porque tiene miedo de que las autoridades la pongan entre ojos. Me parece que ella tiene miedo de que las autoridades le cierren las puertas de los trabajos que logra tener en la organización. En varios casos ha pasado lo mismo con ella, es muy querida y todo, pero a la hora de representar a las mujeres, de defendernos o de pedir la palabra en las asambleas para hablar por las mujeres, no está. Ella jamás se va a enfrentar con las autoridades, porque no va a colocar en peligro sus intereses (Entrevista, Guachucal Nariño, 13 de mayo de 2017).

En general y tal como lo mencionaron algunas lideresas en el capítulo III, en todo el proceso organizativo de AICO, las mujeres Pastos han estado presentes en las recuperaciones de tierras¹¹, en los procesos organizativos de los cabildos desde lo local y en las marchas y movilizaciones que la organización realiza frente a la implementación de las políticas neoliberales, etc. Sin embargo, las lideresas también manifestaron que su participación en estos procesos no ha tenido reconocimiento. De hecho, hasta el 2001 ninguna mujer había desempeñado cargos de autoridad en ningún de los 24 cabildos de la etnia de los Pastos. Solo a partir del 2002 hay mujeres elegidas para desempeñar cargos secundarios como alcaldesas, alguaciles y sobre todo secretarias, siendo muy pocas las que han desempeñado el cargo principal de gobernadora indígena. Esta situación está en diálogo con lo que Heller (2004) considera como el techo de cristal y el piso pegajoso, aunque las limitaciones y obstáculos no son tan invisibles, sino que están explícitos en la confluencia de distintos condicionamientos estructurales y dinámicos que marcan la vida de las mujeres.

¹¹ Aunque no ha una construcción histórica de periodos, estrategias de acción, en los discursos de las lideresas pastos se destacan los nombres de algunas cacicas destacadas en la resistencia histórica: Francisca Ucu, Francisca Chapuel, María Panana, Micaela Chiles, Graciela Yaguarana, María Paguay, Narcisa Quiscualtud.

Aun así, esta inclusión subordinada de algunas mujeres Pastos en las estructuras de las organizaciones locales y regionales, como lo es el cargo de secretarías, ha sido importante para ellas, dado que les ha permitido conocer e involucrarse en la dinámica de lo político organizativo. Algunas lideresas rescatan sus experiencias en estos cargos, pues gracias a ellos han logrado asistir a eventos y reuniones y levantar las actas en asambleas del cabildo y de asociaciones de cabildos y autoridades a nivel local, regional y nacional. Si bien el voto de la secretaria /secretario no cuenta en las decisiones que toman las autoridades, es un espacio que ha brindado a las mujeres la posibilidad de acceder a la información y apropiación de las dinámicas organizativas étnicas. En incluso, en la etnia de Los Pastos podemos decir que el cargo de secretaria ha sido el medio para que las mujeres logren acceder a los otros cargos dentro de sus cabildos y desde allí impulsar acciones con reivindicaciones de género. No obstante, en términos de acumular capital político, muchas veces ocupar cargos subordinados ha resultado devastador para las lideresas, pues suele ocurrir que la administración no genera resultados positivos, por lo que las dirigencias caen en el desprestigio social y éste es más fuerte en las mujeres, aun cuando hayan desempeñado cargos secundarios.

Así mismo, las experiencias de liderazgo local de las mujeres les han permitido encontrarse entre mujeres e iniciar un proceso de reflexión en torno a su inclusión subordinada dentro los procesos organizativos locales, regionales y nacionales. De modo que desde el 2006 las lideresas Pastos impulsan con sus autoridades correspondientes (cabildos indígenas) la necesidad de fortalecer un proceso organizativo a partir de sus necesidades y demandas, por lo que proponen crear la Consejería de la Mujer Naturaleza y Familia. Precisamente una de las lideresas que para este momento desempeñaba el cargo el cargo de secretaria regional de AICO impulsó la creación de la Consejería de las Mujeres Pastos, siendo este un logro de las mujeres organizadas que aprovechan el apoyo de las autoridades de ese momento (Entrevista a María O., lideresa Pasto, Resguardo Indígena del Sande Nariño, 11 junio del 2017). En palabras de las lideresas, ellas necesitaban una figura organizativa que les permitiera a las mujeres articularse a los espacios de representación y decisión política de la organización. Sin embargo, si bien fue reconocida por las autoridades del momento, la llegada de las nuevas dirigencias supuso la invisibilización y marginación de la organización.

La Consejería de la Mujeres Naturaleza y Familia, es una organización de mujeres indígenas que surge en el año 2006 mediante acta del 16 de Mayo de 2006 aprobada por la Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de los Pasto como una iniciativa no solo de las mujeres fundadoras, sino también de las Autoridades que en su momento conformaron la Asociación;

con el propósito de ser consejeras no solo de las familias sino también de las comunidades desde el aporte de las mujeres...La consejería de la Mujer se identifica por ser una organización de sentido y servicio social, de consulta al interior del Pueblo Pastos, rescatando valores y principio milenarios de la dualidad complementariedad y armonía que regía a nuestros ancestros y que se ha ido perdiendo con el tiempo y que ha dejado a la mujer en situación de inequidad y falta de oportunidades. (Documento del Archivo personal de lideresa Pasto, revisado en febrero del 2017).

En una asamblea de autoridades indígenas de Los Pastos realizada en el 2006, un grupo de mujeres lideresas plantearon la propuesta de que las autoridades reconozcan su organización, la cual se aprueba mediante un documento denominado Acuerdo N° 002 de junio del 2006. Según las lideresas, las autoridades del momento no se opusieron a esta iniciativa de las mujeres. De hecho, la designación de Consejería de Mujeres Naturaleza y Familia fue una elaboración compartida entre los líderes y las lideresas. Esto indica que no hubo disputas en torno a vincular las demandas de las mujeres con la noción de la familia. A continuación, el relato de una de las lideresas que impulsó esta iniciativa:

En ese momento nosotras llegamos a coincidir, y aunque no teníamos una visión política clara, vimos la necesidad de organizarnos y nuestras autoridades no se opusieron, al contrario, reconocieron que nosotras veníamos animando una organización de mujeres desde nuestros resguardos. E incluso los líderes nos ayudaron a pensar el nombre, conjuntamente coincidimos en que deberíamos llamarnos consejería por nuestro rol de consejeras en la familia y en la comunidad, y el término naturaleza por la relación con la madre tierra y los ciclos de vida que manejamos. La compañera María Eugenia era gobernada en ese momento y ella ayudó a impulsar como autoridad. E incluso contamos con el apoyo del gobernador del departamento quien nos financió unos encuentros entre mujeres, nosotros queríamos encontrarnos con las demás mujeres y recoger la historia de nuestra participación en el proceso organizativo de AICO. Para ello dijimos: encontrémonos desde el tejido, todas opinábamos, decidíamos, todas íbamos, no había estructura jerárquica que nos dividiera o que unas fueran más que las otras. Todas íbamos a los encuentros de mujeres en los resguardos y allí conocimos sobre la diversidad de tejido. Eran escenarios donde compartíamos nuestros conocimientos sobre el tejido y las experiencias de vida, unas más duras que otras. Nos distribuíamos para participar en las distintas mesas de debate que había en AICO, y nos manteníamos informadas de los avances en estos espacios. Yo pienso que en ese momento no teníamos posicionado en nuestras acciones el tema de las mujeres, solo nos quejábamos sin tener propuestas, pero tampoco pensábamos de forma ambiciosa e individual. Ahora que ya tenemos una posición política más clara con respecto a los problemas que enfrentamos, hemos sido de invitadas por

las nuevas lideresas a retomar este proceso, pero vemos disputas por intereses personales, si bien algunas proponemos de forma colectiva, hay otras que plantean propuestas para beneficio individual. Las que tienen voluntad para aprender o capacitarse somos las antiguas, en cambio las que ingresaron después están pensando en cuanto les toca de la torta. Y parece que nosotras las de antes, aún seguimos en alianza con los mayores y exautoridades, ellos creen en nosotras e incluso le apuestan a que el cambio de AICO está en nosotras. Pero las dirigencias que están hoy en día coordinando AICO desde lo local, hasta lo regional y nacional, han puesto bastantes obstáculos a las mujeres y han marginado a la Consejería de las Mujeres Pastos de las decisiones importantes de la organización (Entrevista a Ligia, Lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Cumbal Nariño, 1 octubre de 2018).

En el relato la lideresa señala dos momentos de la Consejería de la Mujer Naturaleza y Familia, un antes y un después que tiene que ver con ciertas características de las dirigencias y autoridades que lideran a la organización AICO y también con las lideresas de ese momento y las de ahora. De modo que no solo las mujeres han quedado excluidas y marginadas de los procesos sociales y políticos de AICO sino también los mayores ex-autoridades. Para las lideresas en el momento de la creación de la Consejería de la Mujer no era importante contar con una estructura y una personería jurídica propia porque había un reconocimiento y apoyo por parte de las autoridades. De hecho, en sus inicios las mujeres lograron encontrarse en distintos resguardos, conocerse a través del tejido e impulsar proyectos de capacitación en alianza con la gobernación del departamento. No obstante, con el tiempo las autoridades que lideraban a AICO quedan relegados y con ello las mujeres lideresas, pues las nuevas dirigencias que entrar a coordinar la organización tanto en lo social como en lo político no tienen la misma voluntad política de trabajar juntamente con las mujeres. Este aspecto es evidente tanto en los planes de acción de la organización, planes de vida de los cabildos como en eventos específicos en los cuales las lideresas buscan ser incluidas e intentan ocupar cargos de representación dentro de la organización.

En efecto en los planes de acción de los pastos que se han impulsado desde las dirigencias de turno, existen comisiones de mujeres lideresas que participan en la formulación de estos. Sin embargo, las necesidades y demandas de las mujeres no aparecen de forma explícita como parte del contenido de los planes de acción. Por ejemplo, según las lideresas, en el 2011, aun cuando hubo una comisión de mujeres que participó en la elaboración del plan de acción no se logró que sus demandas quedaran incluidas de forma separada, pues según los dirigentes el tema de las mujeres era transversal a todo. Pero además separar el tema de las mujeres como un punto aparte implicaba para la organización separar otros temas de acuerdo con los

distintos grupos poblacionales: jóvenes, niños, etc. Cito a continuación un aparte de uno de los Planes de Acción de la etnia de los Pastos, en donde no figura un ítem o eje que aborde el tema de las mujeres:

El Plan de Acción tiene su marco en los puntales (ejes) para el buen vivir integral, propuestos por las mismas comunidades en las diferentes mingas de pensamiento, los cuales incluyen las distintas propuestas pensadas, sentidas y deseadas a realizarse por el pueblo indígena de los Pastos y que permitirán armonizar y valorar los principios propios como indígenas. Los puntales en mención son los siguientes: Territorio y Medicina Ancestral; Cultura y Educación Intercultural; Autonomía, Autoridad y Justicia; y Minga y Pervivencia (relacionado con lo productivo y económico propio). De esta manera la implementación del Plan de Acción para la Vida del Pueblo de los Pastos permitirá alcanzar la armonía territorial, valorar el conocimiento y la sabiduría de la medicina ancestral, recrear la identidad y la educación propia, hacer ejercicio de la autonomía, la autoridad y la justicia. Así mismo, construir un sistema económico y productivo propio, entre otros. Lo anterior con un enfoque participativo, intercultural del gran pueblo indígena de Los Pastos y otros pueblos indígenas (Plan de Acción para la vida del Pueblo de los Pastos 2011).

Si bien en AICO existe una Comisión sobre Asuntos de la Mujer, según las lideresas entrevistadas, hasta el momento no ha habido una representación efectiva para el caso de las mujeres. Es común que, en estos espacios sociales o políticos de la organización, o en los espacios de interlocución con el gobierno, las cúpulas dirigenciales sean quienes nombran de forma unilateral a las mujeres representantes de estas comisiones, sin facilitar una asamblea previa de mujeres para la elección de su representante. En este sentido, no es raro que una sola lideresa haya sido nombrada por los dirigentes como la representante de las mujeres Pastos en varios espacios de AICO tanto en lo nacional como en lo regional. Y aunque muchas veces esta lideresa es autoridad vigente, este es un hecho que ha generado conflictos internos y divisiones entre las lideresas de base, pues varias de ellas manifiestan no sentirse representadas en estos espacios. En ocasiones las mujeres reunidas pidieron rendición de cuentas a la lideresa sin tener resultados esperados (Notas de campo, Resguardo Indígena de Ipiales Nariño, febrero 26 del 2017). Cabe recordar que la representante de las mujeres ante esta instancia no ha sido nombrada por una asamblea de mujeres y como tal su nombramiento no está condicionado a establecer compromisos con las mujeres, sino lealtad con los líderes y dirigentes que la designan.

Un año después de la creación de la Consejería de las Mujeres Pastos, Naturaleza y Familia, las lideresas fundadoras empiezan a distanciarse de la organización dado que no hubo una

rendición de cuentas clara y transparente de unos recursos gestionados. Desde entonces las lideresas más contemporáneas se han apropiado del nombre de la consejería como una estrategia que legitima su presencia en distintos espacios como: en las asambleas para tomar la palabra, en las mesas de discusión en las cuales han sido asignadas por lo dirigentes como representantes de las mujeres, entre otros.

Según archivos que reposan en las casas de las mujeres, en algún momento se reunieron algunas lideresas Pastos e intentaron crear una fundación de la Consejería de las Mujeres Pastos Naturaleza y Familia, como un medio que les permitiera gestionar recursos con entidades del Estado y con Organizaciones de cooperación internacional. En otros casos se convocaron para proponer la creación de un Fondo de Ahorro y Crédito para las Mujeres Indígenas Pastos. No obstante, estas iniciativas no se concretaron dado que no había un compromiso de todas las que asistieron a esas reuniones y no hacían presencia las fundadoras, pero, sobre todo, no había una representación de todas las mujeres Pastos. En las actas se evidencia la preocupación de las lideresas por definir si la Consejería de las Mujeres Pastos Naturaleza y Familia era una organización o grupo de mujeres y cuáles eran los espacios logrados por las mujeres al interior de sus comunidades:

La incidencia hacia afuera es muy importante pero falta realizar un sentido de pertenencia de las mujeres, no se sabe si existe un grupo o no, tenemos que recuperar espacios desde adentro para fortalecer la gestión proyectada hacia afuera. Tenemos que trazarnos un camino sobre qué es lo que queremos las mujeres, tenemos que plantearnos unas líneas de trabajo para saber que, es lo que se va a tratar en cada línea, tenemos que tomar lugar todas en la organización (Acta de reunión, Archivo personal de lideresa Pasto, 10 de febrero de 2013).

En gran parte, estas intenciones de las nuevas lideresas de reorganizar la Consejería de las Mujeres Pastos Naturaleza y Familia obedecen a que esta no disponía, ni dispone hasta la actualidad, de autonomía para administrar los recursos que son asignados desde el Estado para las mujeres Pastos. Así como tampoco las dirigencias actuales desde ninguna perspectiva reconocen la participación de la Consejería de las Mujeres Pastos en las decisiones de la organización, y hasta son ellos quienes administran los recursos económicos que son destinados desde el gobierno para las mujeres. La inclusión de las mujeres en algunos espacios de participación ha sido producto de la gestión que ellas han logrado hacer con agentes externos a la organización (funcionarios del Estado). A continuación, se describen dos hechos observados que dan cuenta de lo mencionado y que han sido reconstruidos a partir de

entrevistas a lideresas y de la observación etnografía de las reuniones de ellas con los líderes de AICO en Nariño:

El primer hecho gira en torno al Auto 092 del 2008 dictado por la Corte Constitucional mediante la cual se obliga al gobierno a adoptar medidas de protección a los derechos de las mujeres en el marco del conflicto armado. Aquí se refleja cómo al interior de la organización se generan tensiones frente a la administración de recursos económicos asignados por el gobierno, para las mujeres. En el marco del Auto 092 que hace parte de la sentencia T025 el gobierno convoca a las organizaciones indígenas de carácter nacional, entre ellas AICO para que envíen una lideresa que participe en las reuniones preparatorias para la implementación de este. Los líderes de turno en la dirección de AICO delegan unilateralmente a una mujer profesional, quien asume el compromiso de diseñar propuestas para adecuar los mandatos del Auto a los territorios indígenas. Posteriormente cuando se asigna los recursos, los dirigentes asignan a otra mujer profesional para que se encargue de este proceso. Después asume una de las lideresas con bastante trayectoria de liderazgo, pero por cuestiones de oposiciones políticas y de redes clientelares los dirigentes nombran de forma unilateral a otra lideresa. Consecuentemente el objetivo del Auto 092 no se cumplió, los recursos al parecer fueron gastados en actividades de intercambio de productos agropecuarios e informes que no salieron de las mujeres y más bien fueron la causa de divisiones internas entre las lideresas. Después de 9 años, las mujeres Pastos deben validar las propuestas y planes de acción que se han generado en los procesos de capacitación y discusión de las mujeres en torno al Auto 092, pero es el momento en que la mayoría de las lideresas desconocen el tema.

Una de las polémicas desatadas a principios del 2018, por parte de las lideresas es el nombramiento de un equipo técnico externo a las mujeres Pastos quien realizaría unas reuniones para socializar y establecer compromisos en torno al plan de acción referente al Auto 092. Las lideresas después de haber analizado las dificultades y obstáculos que tuvieron en el 2008 con relación a la primera etapa de la implementación de este Auto, habían considerado retornar el tema, para lo cual delegaron a una de sus compañeras (de profesión abogada) quien voluntariamente asistiría a las reuniones convocadas sobre este tema en Bogotá. Esto con el fin de que cuando se tratara de validar las propuestas consignadas en el Plan de Acción Territorial referente al Auto 092, fueran ellas y sus compañeras el equipo técnico operativo. No obstante, las lideresas fueron citadas a un taller de evaluación dirigido por un equipo técnico externo nombrado por el representante legal de AICO social. A

continuación, la reconstrucción histórica que las mujeres lideresas Pastos hacen sobre la experiencia del Auto 092 en una reunión con el dirigente:

Quiero aclarar sobre los antecedentes con respeto al Auto 092: Recuerdo que un equipo de lideresas nos reunimos con Usted en San Juan y le planteamos que las mujeres no queríamos que pasen cosas como las que ya habían pasado con relación al Auto 092. Le recordamos que la vez pasada, hubo unos recursos que recibió AICO y que estaban designados para las mujeres y la socialización sobre el Auto 092, y para no mencionar, Usted sabe bien quienes fueron los que manejaron esos recursos. Lo que sí quiero recordarle es que de esos recursos hubo una contratación de un equipo de compañeros hombres y uno de ellos presentó como resultado un documento con contenido filosófico sobre las mujeres y el fogón, sin plantear ninguna propuesta. En ese momento nos llaman a dos de las mujeres para que hagamos la propuesta sin ningún tipo de presupuesto, y a nosotras nos tocó construir una propuesta para no quedar mal con las mujeres de las otras organizaciones indígenas, pues solo teníamos ese documento filosófico que hicieron ellos sobre las mujeres y el fogón. Ese día le recordamos a Usted que las mujeres teníamos una estructura organizativa sobre el Auto 092, pues había una coordinadora y unas delegadas por zonas. Nosotras fuimos a Bogotá con nuestros propios medios y solicitamos ante el Ministerio del Interior que designara unos recursos para que las mujeres de AICO pudiéramos realizar una asamblea y entre todas las mujeres construir una propuesta sobre el AUTO 092, aspecto que Ustedes no nos permitieron hacerlo en la anterior ocasión. Esa era nuestra intención. Y estamos aquí para nos explique ¿por qué si nosotras teníamos una delegada que estaba voluntariamente asistiendo a las reuniones sobre ese tema, ahora se contrata a otras personas que no son del pueblo de los Pastos para que nos reúnan a las mujeres? (Intervención lideresa Pasto en Reunión de mujeres con representante de AICO social, Ipiales Nariño, junio del 2018).

Actualmente, esta situación ha motivado a que algunas lideresas convoquen a sus compañeras en aras de constituir una organización formal de mujeres Pastos como una estrategia por medio de la cual ellas tengan autonomía para administrar los recursos destinados por el gobierno y fortalecer sus procesos organizativos. De modo que actualmente alrededor de 100 mujeres lideresas Pastos y Quillasingas se convocan y promueven con el gobernador del departamento de Nariño la creación de una Mesa Interinstitucional Regional Permanente de Concertación para la Garantía y Protección de los derechos de las Mujeres indígenas Pastos y Quillasingas.

Un segundo hecho gira alrededor del paro agrario del 2013¹² y las negociaciones que hizo el gobierno con la etnia de los Pastos y Quillasingas y que quedaron plasmadas en un documento CONPES- Consejo Nacional de Política Económica y Social¹³. En el paro agrario del 2013 las mujeres recuerdan que fueron a danzar con las bandas musicales de sus respectivos resguardos y a preparar los alimentos. Así mismo, ellas manifestaron que se sintieron excluidas en las discusiones importantes, pues las autoridades las convocaron únicamente cuando hubo escasez de la dispensa de alimentos. En efecto el paro agrario realizado por Los Pastos operó con una definición y asignación precisa de las funciones comunitarias. De modo que las mujeres se encargaban de preparar los alimentos mientras las autoridades -en su mayoría varones- eran comisionados para interactuar con los delegados del gobierno. Como resultado del paro agrario, el gobierno suscribe un documento CONPES agropecuario mediante el cual se crearon unas mesas de negociación y concertación sobre proyectos referentes al fortalecimiento productivo, comercial, socio empresarial, alimentario y ambiental del departamento de Nariño. Las discusiones y negociaciones se concentraron en la producción agrícola y ganadera (leche y papa), es decir priorizaron actividades productivas que por lo general están administradas por los varones. Mientras que las actividades a las se dedican las mujeres estaban quedando excluidas. En este contexto, una de las lideresas fue designada como la secretaria de las mesas de discusión y desde este espacio ella logró incidir para que a las mujeres también se les asignara una línea de proyectos productivos enfocados a la cría de especies menores (cuyes). Aun así, la distribución sigue siendo inequitativa, en tanto prioriza actividades productivas de los hombres, las mismas que requieren mayor inversión, y margina las actividades productivas de las mujeres. Una de las lideresas que participó durante el paro y en las mesas de negociación y concertación describe como las mujeres lograron ser incluidas en todo ese desborde de proyectos productivos enfocados a fortalecer el agro nariñense:

En las mesas de negociación que se instalaron en la Cámara de Comercio que consideramos que fue un logro del paro agrario, nosotras empezamos a ir, éramos pocas pero fuimos a acompañar y ver que podríamos conseguir para nosotras, también iba Rosita pero a ella le tocaba gestionar desde ASO-Pastos pues era la representante legal en ese entonces. Aunque en

¹² El paro agrario del 2013 fue una de las protestas sociales de campesinos e indígenas más fuertes de la última década en Colombia, y el departamento de Nariño y Boyacá fueron los principales protagonistas. Fueron más de 20 días de bloqueo a pesar de que en el resto del país las comunidades agrarias ya había decidido abandonar sus lugares de concentración. En el marco de este paro el Gobernador del departamento de Nariño Raúl Delgado acordó con el gobierno nacional la aprobación de un CONPES agropecuario para el departamento de Nariño.

¹³ El Consejo Nacional Política Económica y Social (ley 19 de 1958), es un organismo asesor del gobierno en materia de desarrollo económico encargado de recomendar políticas sociales en esas áreas.

las intervenciones no nos dejaban hablar nosotras seguíamos asistiendo, esperando una oportunidad para nosotras. En la última negociación cuando vimos que definitivamente no nos dieron la palabra, decidimos abordar al ministro de agricultura y al asesor del presidente, ellos reconocieron la importancia de nuestra inclusión en esas negociaciones. Fueron ellos quienes permitieron que nosotras entráramos, nos abrieron la puerta de la sala donde se estaba concretando las negociaciones. Y allí estaban nuestros líderes, nos miraron enojados y uno de ellos dijo: ¡Aquí estamos negociando cosas importantes! Entonces el asesor del presidente propuso que algunos de los proyectos que se presenten en el pacto agrario sean para las mujeres. Pero luego salieron las organizaciones productivas de mujeres a pelarse por los recursos, pero bien que mal se ejecutaron unos proyectos productivos en algunos resguardos. En todo caso, ya metidas allí, les tocó a los dirigentes invitarnos a las reuniones, y hasta un porcentaje de las viviendas asignadas quedaron a nombre de las mujeres, por eso es por lo que algunas tenemos la casita que nos entregaron recientemente (Entrevista a Genith, lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Ipiales Nariño, 13 abril del 2017).

Tal como evidencia el relato de la lideresa, para las mujeres pastos ha sido más fácil acudir a los funcionarios del Estado que a sus mismas autoridades indígenas para lograr su inclusión en algunos programas que las benefician. Varias de las lideresas han manifestado que no hay garantías para enfrentarse a los dirigentes y autoridades locales (cabildos), pues algunas ven amenazado el incipiente reconocimiento de liderazgo logrado hasta el momento mientras que otras -sobre todo las profesionales- ven amenazados los niveles de bienestar laboral. Bajo estas condiciones todas ellas prefieren guardar silencio por temor a las sanciones de los dirigentes. En efecto no hay un grupo de explotadores/dominadores en el sentido clásico, pero sí de la existencia de un tipo de relaciones de poder que otorgan a un grupo el control tanto de las opiniones, decisiones y acciones de las mujeres lideresas en ventaja propia.

No obstante, dependiendo de la posición, incierta, que ocupan las mujeres al interior de las organizaciones en términos de los cargos remunerados y del grado de reconocimiento que han logrado de su liderazgo, cambia las relaciones de poder. Mientras que algunas mujeres lideresas que disponen de capital cultural asumen una actitud más pasiva frente a los líderes, las que disponen menos capital cultural y que tienen menos opciones que ocupar cargos dentro de la organización son más explícitas en sus reclamos y son más libres de expresar sus opiniones. A modo de ejemplo cito los siguientes pronunciamientos de las mujeres ante los dirigentes, vemos que unos son más pasivos que otros dependiendo de la posición que ocupan las mujeres dentro de las organizaciones indígenas:

Simplemente taita, estamos aquí reunidas las mujeres para hacer una minga para que no nos vaya a pasar con el Auto 092 lo que nos ocurrió la vez pasada, se hicieron las mindalas que estuvo bien, bonito todo, pero que lastimosamente las mujeres no nos fortalecimos en el tema del Auto 092 (Intervención de lideresa Pasto en reunión de mujeres con dirigente de AICO, Resguardo Indígena de Ipiales, mayo del 2018).

Bueno, un agradecimiento especial al taita por su disponibilidad de tiempo para atendernos. La verdad como coordinadora me siento mal con esta situación del Auto 092, porque las compañeras me llaman a preguntar qué pasó y sobre cuáles son los avances después de 10 años de este proceso. Pues nosotras, aprovechando que tenemos una compañera que por ahora vive en Bogotá, le habíamos delegado para que asista a las reuniones sobre el Auto 092. Pero, no sabemos que sucedió, pues AICO recientemente delega a otra persona para que se ponga al frente de eso. Y bueno frente a eso, usted tiene autonomía de decidir, pero si fuera bueno que nos mantenga informadas. Yo reconozco que usted es una persona muy íntegra e intachable y por eso le ruego que no se repita lo de la vez pasada (Intervención lideresa Pasto en reunión con dirigente de AICO, mayo del 2018).

Con el respeto que merece taita, solicito que la organización asuma una posición política frente al Auto 092. ¡No puede ser que unas personas de afuera vengan a reunirnos y a imponernos cosas a las mujeres de base y que nosotras seamos el títere de ellas y que a costillas nuestras se generen cargos burocráticos, como sucedió la vez pasada! Resulta que primero contábamos con unas compañeras que iniciaron la propuesta sobre este tema, luego los compañeros las sacan a ellas y meten a otras, obedeciendo a los condicionamientos de la funcionaria del ministerio ¿Que pasó cuando estuvo la mamá Rosa? Ella si defendía nuestros derechos, y como a esta funcionaria no le gustó que mamá Rosa propusiera trabajar el Auto desde los territorios, entonces simplemente la mandó a sacar en complicidad con algunos dirigentes. Fue así como entró a coordinar el señor B un proyecto sobre las mujeres, él entró a opinar sobre lo que sentíamos las mujeres ¿cómo es que un tema sobre las mujeres fue direccionado y coordinado por los hombres? Con todo respeto taita ¡no me parece justo! Luego llega usted delega a don V y a don M y estos señores entran a pelearse por los recursos de las mujeres, nos utilizan a las líderes para que reunamos a las demás mujeres bajo el pretexto de la realización de unas mindalas en las que supuestamente se gastaron los recursos ¡No me parece justo!, ya es hora compañeras que defendamos nuestros derechos porque no estamos pintadas y atrás de nosotras hay unas mujeres que realmente necesitan que las representemos bien (Intervención de lideresa Pasto en reunión con dirigente de AICO, mayo del 2018).

De las tres organizaciones indígenas aquí descritas en el marco de las cuales se gestan los procesos organizativos de las mujeres, AICO es la organización que cuenta con muy pocas

mujeres en cargos directivos. Después de 26 años de su creación solo una mujer ha logrado ocupar un cargo directivo en lo regional. El resto de las mujeres asisten a las asambleas, pero no participan de manera efectiva, aun cuando portan el bastón de autoridades (cabildantes). No son pocas las mujeres que manifiestan que tienen miedo de tomar la palabra en las asambleas. Así mismo, las lideresas de base que quieren plantear sus propuestas en las asambleas difícilmente logran acceder al micrófono, el cual es manejado durante las sesiones de las reuniones por los dirigentes. En efecto las mujeres autoridades -que por lo general corresponde a una entre los 24 varones- pueden tomar la palabra en las asambleas y hablar a favor de las demandas de las mujeres si así lo quisieran. Sin embargo, en las cuatro (4) asambleas de AICO que asistí, las mujeres autoridades no tomaron la palabra e incluso no asistieron y en una asamblea delegaron a los dirigentes para hablar por ellas (Notas de campo, Asambleas de AICO Político, Nariño, 2017).

Hasta aquí se ha descrito y analizado las formas organizativas de las mujeres como prácticas políticas que buscan contrarrestar las relaciones de poder que las discrimina, excluye y margina en el ámbito comunitario. A la luz de los procesos organizativos étnicos, nos hemos centrado en el nivel comunitario evidenciando relaciones de poder que se generan y cómo inciden en la forma que adquieren los procesos organizativos de las mujeres Nasas y Pastos.

4.3. Identidad y poder organizativo de las mujeres Nasas y Pastos

Sin duda las formas organizativas no sólo contribuyen a enriquecer el tejido social y a facilitar la participación de las mujeres Nasas y Pastos en procesos político-organizativos, sino que también son medios a través de los cuales se generan nuevas subjetividades y sentidos de pertenencia. De este modo en las organizaciones aquí revisadas existen un conjunto de relatos, narraciones, símbolos, ritos, lenguajes, valores y prácticas simbólicas compartidas, desde los cuales las mujeres Nasas y Pastos definen su identidad organizacional. De hecho, el grado de cohesión social y solidaridad interna tiene que ver con la confluencia de estos elementos. En efecto este proceso también está relacionado con factores estructurales y las dinámicas de los procesos organizativos de los grupos étnicos y de la recalificación de las diferencias que se generan dentro del grupo de mujeres pertenecientes a una organización. Esto es que, si bien las organizaciones de mujeres Nasas o mujeres Pastos pueden ser referenciadas en una sola categoría, no todas se enfrentan a las mismas situaciones, pues tal como ya hemos descrito existen criterios distintivos referidos al nivel educativo, la vinculación laboral, diferencias en las capacidades para participar en los distintos procesos organizativos, las creencias religiosas y la edad.

En el caso de las mujeres Nasas del Cauca en general la identidad organizacional se configura primero por poseer una historia común de resistencia como grupo étnico: la lucha por la tierra. Esto facilita las relaciones y encuentros entre mujeres en el marco de los cuales se configuran procesos de reflexividad de las mujeres en torno a sus referentes inmediatos. Entre estos están las mujeres que se han destacado históricamente en las luchas colectivas como son las cacicas caracterizadas como guerreras lo que desvirtúa las representaciones de debilidad asignadas a las mujeres. Así mismo, están los referentes relacionados con los rituales, costumbres y creencias colectivas étnicas. En el caso de las mujeres Pastos, hay una mayor visibilidad de la diferenciación entre mujeres, por lo que no todas tienen un referente de historia común en términos de procesos político-organizativos locales, zonales o regionales, la lucha por la tierra si bien fue la bandera de la etnia de los Pastos, las generaciones jóvenes no participaron de estos procesos, por lo que su arraigo no es tan fuerte. Por otro lado, las diferencias relacionadas con las creencias religiosas, niveles de educación y edad inciden en que no todas comparten los mismos ideales y proyecciones.

A continuación, los referentes narrativos que hacen las lideresas Nasas y Pastos sobre el origen de sus luchas. Las lideresas Nasas hacen mucho énfasis en la historia y resaltan las representaciones de las mujeres en las luchas étnicas. Para ellas es importante recordar los hitos y los contextos en los cuales incidieron las mujeres:

Hace muchos años por allá en 1500, estos valles eran tierra y hogar de nuestros pueblos que vivían bien en esta región. Un día de 1535 llegó la conquista, nos acostamos siendo Nasas y amanecimos indios. Empezó la explotación de nuestra tierra. Desde entonces no tenemos paz ni descanso. Tres años después, una mujer, la Gaitana quien gobernó durante la primera mitad del siglo XVI, vio a su hijo morir incinerado a petición del capitán español, no aguantó más y se levantó en armas para defender la tierra. Organizó un ejército de 20 mil guardias Nasas, y Yalcones, Pijaos, Timanaes y defendió la tierra de nuestros pueblos, la misma a la que ahora hemos retornado...ella acabó con el capitán español, le sacó los ojos, le perforó la garganta, lo introdujo en una sogá para luego pasarlo de pueblo en pueblo.

En los años de 1700, los caciques y cacicas, Juan Tama, María Mendiguagua y Angelina Guyumus, le apostaron al diálogo con los enemigos y así obtuvieron la negociación con la corona española y producto de ese diálogo se ganaron los títulos coloniales. María Mendiguagua y Juan Tama conformaron un territorio de forma estratégica, mientras Angelina Guyumus controlaba el territorio de Togoima hacia abajo...

En los años de 1900, Manuel Quintin Lame (terrajero que impulsa la recuperación de las tierras) al parecer articula acciones con las mujeres cuya evidencia se encuentra en un

documento de alto valor histórico para las mujeres. En este documento se consignan 14 mil firmas de Mujeres Lamistas manifestando su rechazo al poder ejercido por los partidos tradicionales cuya incidencia en las comunidades estaba deteriorado paulatinamente las formas de organización propias (Documento de sistematización de experiencias del Programa Mujer del CRIC 2011).

En las narrativas de las mujeres Nasas del Cauca organizadas tanto en el programa mujer y familia del CRIC como del Programa Mujer de la ACIN es frecuente hacer reminiscencia a hitos, que hacen parte de las resistencias históricas (Rivera 2003) y que son entendidos como los momentos profundos y de permanente referencia en las luchas presentes. Estos hitos delimitan la presencia y participación de las cacicas junto a los caciques en las luchas históricas por la defensa de su cultura y sus territorios. La estrategia de visibilizar las imágenes de hombres y mujeres en los distintos hitos históricos corresponde a un estilo adecuado de razonamiento que muchas veces se usa para argumentar la consecución de los principios de complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres. Este es un aspecto que, muchas veces, vuelca los discursos de las lideresas -sobre todo las mayores- hacia una posición esencialista de la cultura. La misma que al momento de entrar en la contienda política para posicionar sus demandas al interior de las organizaciones indígenas se convierte en un obstáculo pues impide que se entienda el sistema patriarcal como una estructura de poder que se revitaliza constantemente en cada momento histórico:

El machismo no vine de nosotros sino de afuera, viene desde la biblia, el machismo no era propio de nosotros... nuestra historia nos muestra como la mujer y el hombre interactuaban y trabajaban juntos...Fue la religión la que dijo que la mujer debía someterse a los hombres (Documento sistematización de encuentro de mujeres en el marco del Programa Mujer del CRIC 2014).

En las narrativas de las mujeres indígenas del Cauca en general es frecuente encontrar referentes históricos fundacionales compartidos los cuales se ligan con las dinámicas organizativas étnicas de las zonas o territorios específicos. Por ejemplo, el proceso organizativo de las gaitanas que surge en la década de 1980 y que corresponde a un grupo de mujeres indígenas, campesinas y urbanas que se organizan frente a la falta de capacitación, el exceso de responsabilidades en el hogar y su exclusión de los procesos organizativos político y económicos, es más representativo en unas zonas que en otras. Aunque este hecho esté ligado históricamente a la emergencia del proceso organizativo de las mujeres indígenas del Cauca en general, para otras lideresas su referente inmediato es el proceso organizativo

impulsado en este mismo periodo por el padre Alvaro Ulcué Cocué ante situaciones de violencia intrafamiliar y analfabetismo que vivían las mujeres indígenas.

En cuanto a las narrativas de las mujeres Pastos articuladas en torno a la Consejería de la Mujer Naturaleza y Familia son pocas las lideresas actuales que rescatan en sus discursos la resistencia histórica de las cacicas. Los referentes fundacionales en torno a las luchas históricas de las mujeres son diversos y, sobre todo, propio de las pocas lideresas pertenecientes a los resguardos de carácter colonial. Por ejemplo, el referente narrativo sobre las cacicas Francisca Shapuel de 1532), Graciana Yaguarana y Micaela Chiles de 1700, María Panana, entre otras, cuyos nombres figuran en los títulos colectivos de un periodo comprendido entre 1500 a 1700 y que actualmente se reconocen como títulos coloniales, no son referidas en su conjunto por todas las lideresas. De este modo, los referentes fundacionales existentes son parte de las narrativas orales de líderes y lideresas de resguardos indígenas específicos. Es decir que no todas las lideresas de Los Pastos se han apropiado de la historia de todas las cacicas como referente fundacional de sus procesos organizativos. A continuación, algunas narraciones de las y los líderes Pastos sobre las luchas de las cacicas:

El territorio fue cedido por los españoles a Raymundo Chapuel en el año de 1493 y luego fue entregado el territorio de Males a Francisca Chapuel, cedido por la corona española con el título 509 de 1532; en los años 1787 con el nombre de territorio Tescual quedó dominado por el cacique Cánchala (Entrevista a Humberto Cuarán citada por Rubiano 2016, 61).

Aunque de forma no tan clara algunas lideresas Pastos hacen referencia a la participación de las mujeres en la insurrección indígena de Guaitarilla y Túquerres, consideradas como mujeres heroínas. Esta fue una de las revueltas de los y las comuneras del sur que se dieron durante 1800 (Laviña 1978; Gutiérrez 2007), y en efecto los estudios realizados señalan que varias mujeres participaron de esta rebeldía contra los españoles por el cobro excesivo de impuestos:

Un ¡No! ¡No! ¡No!, rotundo se escuchó al unísono. Las varas de madera que tenían algunos en su mano comenzaron a golpear el suelo en tanto la otra mano la levantan con el puño crispado, cerrado, en protesta ante las insolentes y desvergonzantes palabras del cura. Éste trata de apaciguar los ánimos exigiendo a gritos se guarden compostura y total silencio en el recinto. Dos mujeres indígenas, de apariencia campesina, Francisca Aucú y Manuela Cumbal, salen entre la gente que protesta y van en dirección donde se encuentra el sacerdote, quitan de sus manos el pliego de nuevos tributos, y volteándose a hacia la gente, rompen con energía el documento, lo pisotean y gritando su protesta se lanzan a la calle cuando una voz anónima

invita a caminar hacia Túquerres en busca de los hermanos Rodríguez Clavijo, responsables de la nueva tributación (Herrera Enríquez 2014, 10)

Un aspecto relevante radica en que existen referentes narrativos que responden a una tendencia conservadora desde los cuales las lideresas rescatan a mujeres conocedoras de la medicina propia y a las parteras convertidas en divinidades como: María Mueses o Virgen de las Lajas, virgen del Rosario de Iles, virgen del Rosario de Colimba, entre otras. Para algunas lideresas estas divinidades religiosas, son una muestra del poder y la sabiduría depositados en estas mujeres, lo que a su vez lo asocian con el calendario agrícola y las festividades andinas (Entrevista a Rosa M., lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Muellamués Nariño, 27 de agosto del 2018). Sin duda la religiosidad andina es practicada y celebrada en las dos etnias aquí analizadas. No obstante, en la etnia de los Pastos predomina más la mezcla con las tradiciones y creencias católicas, siendo este uno de aspectos que incide en la forma cómo las mujeres asumen sus situaciones de inequidad social y por lo tanto en la dirección que toman sus procesos organizativos.

En suma, en las narrativas de las luchas históricas de las mujeres de la etnia de los Pastos no se hace referencia a periodos exactos, y aunque hay un esfuerzo de algunas lideresas, en reconstruir la historia de las luchas y resistencias de las mujeres Pastos, esta es más precisa en lo local y desde los procesos específicos que vive cada resguardo indígena. Las referencias más cercanas de la mayoría de las lideresas tienen que ver con la existencia de mujeres autoridades o ex-autoridades, aspecto que hace parte de realidades más recientes.

E incluso no hay precisión y conocimiento generalizado sobre la creación de la Consejería de la Mujer, Naturaleza y Familia. Este es un relato que lo conocen las lideresas fundadoras y aquellas que recientemente se han vinculado a esta forma organizativa. Es decir, no hay una apropiación de este proceso organizativo por parte de todas las mujeres Pastos y más bien, las entrevistas a mujeres que no se consideran lideresas relacionaron a la Consejería con una fundación de un grupo de mujeres privilegiadas. Otras líderes, en cambio, no mencionan a la Consejería como un hecho relevante en sus historias de liderazgo. E incluso, algunas prefieren que su proceso de liderazgo local no se relacione con el proceso organizativo de la Consejería de la Mujer Naturaleza y Familia. En términos comparativos, mientras el proceso organizativo de las mujeres Nasas es relevante y el hecho mismo de haber militado en este proceso o que las reconozcan como parte de él, les da prestigio y reconocimiento, en las lideresas Pastos no necesariamente es así.

4.4. La política de las organizaciones de Mujeres Nasas y Pastos

Cómo hemos visto, las acciones políticas de las mujeres Nasas y Pastos toman varias formas y son dirigidas desde distintas líneas de acción y estrategias de confrontación, lo cual está directamente ligado a las experiencias de liderazgo y a los contextos en los cuales estas se desarrollan. En los casos del Programa Mujer y Familia del CRIC y del Programa Mujer de la ACIN las acciones políticas se están dirigidas a posicionar políticamente las demandas y necesidades de las mujeres dentro de la organización. No obstante, vemos que existen diferencias dadas por los procesos organizativos étnicos zonales y por las asimetría y jerarquización de las relaciones intra-étnicas.

En este ítem hacemos uso de emblemas y frases que fueron frecuentes en los discursos y discusiones de las lideresas Nasas y Pastos durante la observación etnográfica y sintetizamos el análisis de las prácticas políticas a partir de tres formas que éstas adoptan: La familia es la base de la comunidad y de la pervivencia de los pueblos, el programa mujer es uno y el programa familia es otro y, no hay que decir nada porque ellos nos ponen entre ojos.

4.4.1. ¡Cumplimiento del mandato sobre el Programa Mujer!

Las prácticas políticas de las mujeres Nasas articuladas en torno al Programa Mujer y Familia del CRIC se centran en posicionar políticamente el Programa Mujer dentro de la organización regional y con ello posicionar sus demandas como un tema de debate público. Tal como se ha descrito en ítems anteriores, este proceso está inmerso en una disputa, por un lado, están los líderes y dirigencia que defienden a la familia patriarcal argumentando que esta es la comunidad y de la pervivencia de los pueblos y, por otro lado, están las mujeres que demandan que la organización cumpla con un mandato en el que se reconoce la creación del Programa Mujer.

La lucha de las mujeres del CRIC ha sido por su inclusión dentro de las estructuras organizativas étnicas, lo que relativamente se logró conseguir cuando el Congreso del CRIC mandató la creación del Programa Mujer. Sin embargo, vemos que, así como el Estado ha marginado los derechos colectivos y no ha brindado garantías a las comunidades indígenas en términos de autonomía plena, el CRIC no ha cumplido con lo mandato con respecto a las mujeres, y, más bien, la organización ha marginado el programa Mujer. Desde esta perspectiva, la lucha de las mujeres por defender este espacio y hacer valer el mandato es permanente. De hecho, los líderes y dirigentes buscan eliminar este mandato o en su defecto direccionarlo estratégicamente hacia el fortalecimiento de la familia. Para las mujeres del

CRIC, el Programa Mujer se constituye en un espacio político propio de las mujeres desde el cual posicionar sus demandas como un asunto de legítima preocupación política. Un espacio político dirigido por ellas y desde el cual pueden construir redes de solidaridad e integración entre mujeres.

El aprendizaje adquirido por las lideresas en la lucha permanente que mantienen por los derechos colectivos les muestra que ninguna causa se ha ganado de forma individual y que tampoco se ha ganado por completo. Ellas saben también que esta es una lucha permanente porque las estructuras de desigualdad permanecen intactas. Pero, además, tal como lo han manifestado las lideresas, las mujeres que conforman esa unidad de lucha por los derechos de las mujeres deben tener la claridad política, lo que puede ser equiparable a una conciencia política de género. De ahí que centren sus acciones políticas en fortalecer a todas las mujeres en términos de capacidades, habilidades y conocimiento de sus derechos tanto individuales como colectivos. Todo esto lo hacen a partir de la reflexión crítica de las situaciones de inequidades social que las mujeres han experimentado a lo largo de sus trayectorias de vida. Es por ello por lo que han implementado escuelas de formación política para mujeres con unas características específicas, y esto es que sean permanentes e itinerantes.

Por un lado, las lideresas saben por experiencia propia que las identidades no son fijas y se transforman en las interacciones con el contexto, pero también saben que las estrategias de opresión hacia las mujeres también cambian, dependiendo de los escenarios donde se desenvuelven y de las trayectorias de vida de las mujeres. Lo que las lleva a pensar en que sus estrategias para enfrentarlas también deben cambiar. Por otro lado, las lideresas saben que no todas las mujeres indígenas viven las mismas situaciones de inequidad social, y que no todas pueden acceder a la escuela de formación política, es por eso que la escuela llega a la casa de las mujeres. Con esto ellas disminuyen las distancias, construye solidaridad y hermandad. En suma, las mujeres aprehenden a partir de la diversidad de sus experiencias de vida y se posicionan políticamente a partir de una reflexión crítica y colectiva sobre las marcas que impregna cotidianamente en sus cuerpos y mentes el sistema patriarcal, capitalista y moderno. Esto no es más que la puesta en práctica del pensamiento de Dona Haraway sobre los conocimientos situados.

A continuación, un aparte del relato de una de lideresas que facilitaba las Escuelas de formación política del Programa Mujer y familia del CRIC:

Hoy hablaremos entre nosotras de lo parecidas que somos, nos armaremos de herramientas y más después con nuestros conocimientos vamos a ganar poco a poco posición y

reconocimiento político en una asamblea o un congreso. Ya no tendremos miedo, porque ya estaremos equipadas con todas las herramientas que entre todas vamos a aprehender. Vamos a despojarnos de las ropas que cubren nuestras heridas, nuestros dolores y sufrimientos y vamos a aprehender de estos. En las escuelas es donde nosotras adquirimos conocimientos, pero no son conocimientos externos, impuestos de afuera, son conocimientos que vamos a leer en nuestros propios cuerpos y mentes. Esto nos permitirá después ganar espacios como mujeres dentro de la organización. Yo también comencé como ustedes en una escuela para líderes en la zona norte, allí conocí los procesos políticos de los territorios, conocí los derechos de las mujeres y las leyes que nos amparan. Cuando recién llegué a las escuelas yo me sentaba en la silla de atrás porque me daba miedo hablar, me daba miedo mirar y hablar sobre mis marcas de violencia que existen en mi cuerpo y mente, por que duelen. Pero después con el tiempo fui pasando a las primeras sillas, cuando me di cuenta de que tenía las mismas heridas, tal vez no tan grandes, pero las tenía, estaban escondidas. Luego entré a liderar el programa mujer en lo local y después me designaron como autoridad en el cabildo (Entrevista a Lucila, Lideresa Nasa, Resguardo de la Gaitana, agosto 27 de 2017).

En efecto, las lideresas formadas políticamente y capacitadas ingresan a ocupar espacios que tradicionalmente han sido de dominio masculino, lo que también es una ganancia a favor de las mujeres. En efecto, la vinculación de las mujeres en espacios de representación y decisión política las vuelca a vivir otras experiencias y situaciones de discriminación y subordinación que supone para ellas volver a sus escuelas de formación política. Pues entre más avanzan las mujeres en términos de escalar espacios dentro de la organización, las disputas por el poder se intensifican. De ahí que las escuelas de formación política para las lideresas de la ACIN sean espacios permanentes de debate y discusión sobre las situaciones que enfrentan las mujeres. A estas escuelas vuelven las lideresas a contar sus experiencias de vida en esos escenarios a los que recién están llegando. Las lideresas no se quedan con esta experiencia como parte de su aprendizaje personal e individual, o esta no se queda en los espacios donde ellas lucharon. Al contrario, las lideresas vuelcan sus experiencias a las escuelas, y al mismo tiempo que las hacen públicas, construyen solidaridad y se cargan de nuevas herramientas que son discutidas y construidas por todas, para un mejor desenvolvimiento de otras en estos espacios.

En una de las escuelas de formación política para mujeres realizada en la zona occidente por las lideresas del CRIC, se observó que de todas las cartillas que repartíamos al final de la escuela, como parte del material de formación, las mujeres preferían una cartilla en especial ¿y por qué las mujeres preferían esa cartilla entre todas las demás? rato de entregada muchas

estaban leyendo la experiencia del proceso de liderazgo de Aida Quilcue¹⁴, era esa experiencia lo que le hacía tan valiosa a la cartilla. Las mujeres que leían juntas la experiencia de Aida mientras una de ellas señalaba con su dedo cada línea (Notas de campo, Resguardo Indígena de Aguas Negras Cauca, julio del 2017).

En esa cartilla en la que se encuentra la experiencia de Aida, misma que reposa en el archivo de las mujeres del CRIC, está todo un curso de cómo opera la desigualdad social en la vida de las mujeres líderes que hacen parte de un grupo étnico en Colombia. Se trata de una experiencia de liderazgo de una mujer Nasa, en un nivel en el que confluyen todas las instancias que buscan subordinar, excluir y marginar a las líderes. Un nivel en el que operaron distintas estrategias como: el establecimiento de barreras físicas (puertas cerradas, negación de apoyo legal por parte de la organización), dispositivos legales (prohibiciones, restricciones, etc.), acciones de represión por parte del Estado, maquinaciones y alianzas, y una serie de mecanismos simbólicos culturales, más sutiles y efectivos como techos de cristal, estigmas, clasificaciones, señalamientos de impureza, rebajamiento, infravaloración de las acciones de las líderes.

Tal como hemos mencionado en otros capítulos, en el periodo comprendido entre el 2008 y el 2009, por primera vez fueron elegidas tres mujeres como consejeras del CRIC provenientes de las zonas de Tierra Adentro, Centro y Sur, entre ellas Aida Quilcué. Este acontecimiento se convierte en una oportunidad para las mujeres en términos de apoyo político a sus propuestas en la organización. No obstante, fue un periodo en el que Aida siendo Consejera del CRIC enfrenta muchos obstáculos, lo que deviene en situaciones conflictivas con algunos dirigentes, colocando en evidencia pública las relaciones de poder que se tejen en los espacios de dominio masculino. A modo de ejemplo, se cita un aparte de la experiencia de Aida descrita en la cartilla que leían con detenimiento las mujeres de la escuela de formación política de la zona occidente:

El año pasado a raíz de la minga el gobierno dio la orden de captura a Feliciano y a mí por haber futeado a un soldado que entró a nuestro territorio a hacer daño. Considerando que el ejercicio del derecho propio era la minga y que por lo tanto todos los que estuvimos en la

¹⁴ Aida Quilcué es una mujer nasa de Tierra Adentro, durante su juventud trabajó en un proceso de alfabetización. Tras la avalancha del río Páez en 1994 se desempeñó como promotora de salud en la Asociación Indígena del Cauca del CRIC. A raíz del desastre natural ella acompañó el proceso de reubicación de la gente afectada al departamento del Huila. En este lugar ella acompaña procesos de organización de cabildos interculturales lo que desemboca en la conformación del Consejo Regional del Huila del cual ella fue presidenta. En el 2007 Aida regresa a Tierra Adentro con el proceso de salud, y para el periodo del 2008- 2009 fue designada como consejera del CRIC.

minga estábamos involucrados, la defensa había que hacerla desde la minga. Pero lastimosamente no ocurrió así, unos abogados dijeron que había que pedir competencia del caso, con lo que explícitamente estábamos aceptando que habíamos cometido un delito... El primero en darle poder a un abogado para que asumiera su caso fue Feliciano y con esto se individualizó el caso y lo encarcelaron. Pero había un asunto adicional y era que a mí me habían postulado como candidata para el Senado de la república, y con esto también había la intención de inhabilitarme. Ahora en este contexto el ejército asesinó a mi esposo y sabemos que el objetivo no era él sino yo. Este asunto también debía resolverse en el marco del derecho propio y en coordinación con la justicia ordinaria, más no, con el fuero militar. Pese a que había un acuerdo de los dirigentes y autoridades sobre esto, al día siguiente del XIII congreso en el Resguardo de La María, precisamente cuando me tocaba entregar el cargo capturaron a los militares responsables del asesinato de mi esposo, y los líderes y autoridades del congreso se quedaron borrachos y yo tuve que ir la audiencia sin la defensa de un abogado, pues entendía que los abogados del CRIC me defenderían, pero no llegó nadie. En cambio, los del ejército estaban acompañados de sus dos abogados. Ese día esos militares se burlaron de mi hija y de mí durante la audiencia, porque estábamos solas. Yo ni siquiera podía hablar porque no tenía un abogado... y fue así que salimos perdiendo el proceso en primera instancia... Llegó la segunda audiencia y yo aun no tenía abogado... me dirigí a la consejería del CRIC para pedir abogados, pero me dijeron que no podían defenderme. Ahí viene el tema del poder, nosotras las mujeres vamos a estar sometidas siempre al machismo, este es un problema que se profundiza en los dirigentes. Entonces dicen ¡Aida está avanzando hay que bajarla de allí! La consejería dijo ¡Aida quedó como una reina con carro blindado, con casas y hasta con mozo! Incluso han intentado eliminar el convenio de seguridad entre el CRIC y el gobierno, mediante el cual yo recibo protección. Por la intervención de una asesora que me colocó un congresista indígena con el supuesto ánimo de ayudarme logré obtener los esquemas de seguridad. Sin embargo, dado mi desconocimiento sobre el tema, ella me roba 12 millones de pesos que daba el gobierno a mi nombre, y cuando yo informo al congresista indígena, él me dice ¡eso es problema de viejas, solucionen ustedes! Y resulta que después la asesora del congresista indígena sirve de testigo para afirmar que el gobierno no era el culpable en la muerte de mi esposo, sino yo. Entonces por la Radio Súper, por el periódico El liberal y por todos los medios se afirma que ¡Aida Quilcue era presunta autora intelectual del asesinato de su marido! (Cartilla Memorias Diplomado de familia Indígena, participación y equidad de género-Programa Mujer CRIC, 2012).

El relato describe las relaciones de poder que se juegan en el campo político dentro de las comunidades indígenas y fuera de ellas. Hay una complicidad entre instituciones locales, regionales y nacionales para institucionalizar los intereses masculinos. No obstante, se trata de

un campo de disputa donde las fronteras establecidas en términos de poder político entre hombres y mujeres ya no están fijas, hay momentos en los que son cruzadas, desafiadas, reforzadas o transgredidas. En efecto, esto no deviene en su reversión total, pero es una muestra de que se logran transformaciones desde la articulación de prácticas políticas, muchas veces ocultas y prolongadas, de muchos actores y desde la creación y consolidación de procesos organizativos fuertes.

4.4.2. ¡El Programa Mujer es uno y el Programa Familia es otro!

Las prácticas políticas de las mujeres de la ACIN al igual que las mujeres que se concentran en el Programa Mujer y Familia del CRIC se centran en posicionar políticamente el programa mujer dentro de la organización zonal, pero con una diferencia visible tanto en contenidos como en procesos. Por un lado, desde el Programa Mujer de la ACIN, las lideresas Nasas del norte del Cauca han emprendido distintas prácticas políticas que parten de compartir experiencias de vida, generar solidaridades entre mujeres y como tal actuar frente a los desequilibrios de poder existentes (violencias basadas en el género) en las relaciones familiares y comunitarias. En gran parte la idea de las escuelas de formación política permanentes e itinerantes que está empezando a implementar el Programa Mujer del CRIC es una estrategia que las mujeres de la ACIN vienen implementando desde muchos años atrás.

Por un lado, las mujeres de la ACIN establecen una relación cercana entre el Programa Mujer y el Programa Familia, la cual se fundamenta en visibilizar la posición que ocupa la mujer dentro de la familia y emprender acciones que busquen una repartición equitativa de las responsabilidades al interior de esta. Por otro lado, estos temas (Mujeres y Familia) son considerados de forma separada, esta separación se fundamenta en que las mujeres históricamente han acumulado desventajas con relación a los hombres, y en este sentido es necesario implementar espacios de formación política permanente solo para mujeres.

El programa mujer busca “revitalizar a las mujeres sobre situaciones específicas de inequidad social que viven ellas, promoviendo su organización, capacitación y formación política” (Entrevista a Sara, lideresa Nasa del Norte del Cauca, 31 agosto 13 del 2017). Desde el Programa Mujer, las mujeres han conseguido establecer un esquema de acompañamiento jurídico y espiritual a las mujeres víctimas de las violencias en el marco del conflicto armado y fuera de él. Así mismo han emprendido procesos permanentes de alfabetización,

capacitación y formación política¹⁵ mediante escuelas permanentes e itinerantes de formación política locales y zonales. Estos procesos de formación están acompañados de estrategias de comunicación y educación popular a través de programas radiales.

Mientras tanto el programa familia es una instancia desde la cual se orienta, lidera y coordina el trabajo de las familias en los resguardos. A la vez desde este programa se brinda apoyo a los cabildos en la resolución de los conflictos familiares dando pautas para la atención integral desde el Derecho Propio y siguiendo los ejes de trabajo del Plan de Vida (Entrevista a Gladis, lideresa Nasa del Norte del Cauca, 29 julio del 2017). Desde el Programa Familia las mujeres de la ACIN también hacen incidencia política a favor de las mujeres pues buscan la armonía familiar desde la equidad en las responsabilidades de hombres y mujeres dentro de la misma. Para ello hacen uso de las capacitaciones desde las escuelas¹⁶ y diseño de material pedagógico, spots radiales y afiches. Entre los temas de capacitación que se dan en el marco del Programa Familia están: salud sexual y reproductiva, prevención de enfermedades de transmisión sexual, causas de la violencia intrafamiliar y el desarrollo de rutas de atención y restablecimiento de la desarmonía familiar.

Estos dos programas, hacen parte de la organización zonal, son liderados por las lideresas Nasa. Son el resultado del posicionamiento político que han logrado las mujeres al interior de sus organizaciones y fuera de ellas. De hecho, de la articulación de las prácticas políticas que las mujeres despliegan desde cada uno de estos espacios reconocidos en la plataforma organizativa han construido interpretaciones y significaciones que legitiman la importancia de su participación en el proceso de paz en Colombia. Ellas han planteado una agenda de paz que tienen que ver con cuatro ejes fundamentales para su consolidación: la desmilitarización del territorio, el cuerpo y a vida de las mujeres, visibilización de las violencias contra las mujeres, acceso a la tierra, reconocimiento y garantías para la representación y participación política.

Mientras en el caso del CRIC vemos que la vinculación de estos dos temas (mujer y familia) se usa como estrategia para posicionar la situación de las mujeres, pues en los congresos del CRIC no se acepta la existencia del Programa Mujer siendo más viable el Programa Mujer y Familia. En cambio, en el caso de la ACIN, aun cuando está regida también por los mandatos

¹⁵ En el año 2000, se creó la primera escuela de formación de liderazgo para mujeres indígenas, en Huellas-Caloto. Le siguieron otras escuelas como: la Escuela, Mujer, Territorio y Autonomía, la escuela de derechos humanos y política pública, Escuela sobre Mujeres y construcción de paz.

¹⁶ En el año 2012, previo a la recolección de información y realización de diagnósticos sobre mecanismos que cada resguardo utiliza para atender el tema de la desarmonía familiar, se proyectaron desarrollar 5 escuelas en los resguardos de Delicias, Canoas, Concepción, Munchique y una escuela de carácter zonal que abarca los resguardos de Huellas, Toéz, Lopez Adentro y nasa Kiwe.

del CRIC se mantiene una separación de estos dos temas, pues las lideresas han posicionado una definición y distinción entre las necesidades y demandas de las mujeres y las problemáticas de las familias centrándose en la posición que ocupan las mujeres al interior de estas. En efecto, las lideresas manejan de forma separada los dos temas como estrategia para su fortalecimiento político, pero también como una forma de ampliar su espacio de incidencia a otros programas que maneja la organización. Al respecto, Liliana una lideresa Nasa proveniente del norte del Cauca y que ha sido nombrada para que coordine las Escuela de Formación sobre Mujer y Familia del CRIC, explica la diferencia de esta experiencia con el programa mujer en la ACIN:

En el norte nosotros hablamos del programa o tejido mujer, y en cuanto a la familia hay otro programa y otro equipo de trabajo. En nuestro caso el programa mujer está enfocado a la capacitación de las mujeres en el tema político y de derechos, porque si nosotras unimos mujer y familia resulta que también van ellos como parte de la familia, lo que hace que no dejen participar o hablar a las mujeres. E incluso lo más seguro es que ellos vayan solos y las mujeres se quedan en la casa. Entonces para que haya más garantías de que participen las mujeres, el programa mujer es solo para mujeres. Además, porque es un espacio donde todas aprendemos desde nuestras experiencias y muchas veces no podemos hablar de experiencias de violencia delante de quienes pueden ser nuestros agresores. También nos ha sucedido que las compañeras sienten miedo y vergüenza hablar delante de los varones por las burlas de ellos hacia nosotras, pues muchas de nosotras desconocemos varias cosas. Por eso necesitamos nivelar a las compañeras para que ellas tengan las mismas herramientas y capacidades que tienen los hombres para participar. Necesitamos que ellas hablen y participen, porque muchas veces los espacios son abiertos y como tal asisten 50% hombres y 50% mujeres, las listas de asistencia son un reflejo de eso, pero durante la asamblea solo habla una mujer y las demás no hablan. De hecho, pueden portar el bastón de mando y pueden estar sentadas una semana en las asambleas y firmar los listados de asistencia, pero si no hablan y plantean sus propuestas no están participando, no hay una verdadera participación (Entrevista, Resguardo la Gaitana Cauca, 13 de agosto de 2017).

4.4.3. “No hay que decir nada porque nos ponen entre ojos”

En el caso de las mujeres Pastos agrupadas en la Consejería de la Mujer, Naturaleza y Familia, tal como hemos visto en los anteriores capítulos, el contexto en el cual ellas se desenvuelven se caracteriza por un mayor enraizamiento y naturalización de las desigualdades de género. El poder de dirección, conducción y decisiones finales de las asambleas y reuniones lo tienen los dirigentes, quienes son apoyados muchas veces por las mujeres. Los

lazos de solidaridad y hermanad entre mujeres están más fragmentados con relación a las otras organizaciones de mujeres aquí descritas. De modo que predominan los intereses personales y acciones de competencia entre lideresas por ocupar un cargo dentro de la organización o por porque su liderazgo sea reconocido por los dirigentes. En este contexto, el trabajo político de las pocas lideresas que buscan emprender y fortalecer un proceso organizativo de mujeres, es cuestionado y deslegitimado por las mismas mujeres. Algunas lideresas no creen en las capacidades de sus pares, aun cuando estas sean autoridades. Existe la idea de que las lideresas- aun cuando sean autoridades- deben pedir permiso a las autoridades hombres, para convocar a las mujeres a eventos y encuentros de mujeres.

Por otro lado, entre ellas reproducen jerarquías y distancias internas parecidas a la que soportan por parte de los dirigentes y que se generan por la asignación de estatus de autoridad o reconocimientos relacionados con los niveles de educación.

Los encuentros entre mujeres Pastos son poco comunes y por lo general asisten las mismas mujeres, no hay apertura al resto, no hay escuela permanente de mujeres. Por lo general, las lideresas que son referentes para el resto, en el sentido de han sido autoridades o que han ocupado un cargo importante dentro de la organización o los cabildos, no asisten a los encuentros entre mujeres. Pero además son muy pocas las mujeres que en los encuentros hablan de sus experiencias de vida, es difícil para ellas hacer este ejercicio. De hecho, no faltan las lideresas que niegan la existencia de feminicidios o violencia sexual en sus comunidades, aduciendo que estas son situaciones nuevas, por lo cual las autoridades indígenas (en su mayoría varones) no toman acciones al respecto (Notas de campo de encuentro de mujeres Pastos, Resguardo Indígena de Ipiales, marzo del 2017).

No obstante, vemos que se crea un discurso oculto y las prácticas políticas de las mujeres responden a lógicas que evitan cualquier confrontación pública con ellos. Existen sutiles e inciertas formas de negociaciones entre los dirigentes y las lideresas, e incluso en ocasiones las acciones políticas de las lideresas se encaminan a alimentar el estatus elevado de los dirigentes a fin de conseguir la voluntad política de ellos para apoyar sus demandas. En vez de revelarse o protestar públicamente recurren a formas de resistencia discretas ante los dirigentes, o en su defecto sus acciones toman formas clientelares. Y aunque los espacios de encuentro entre ellas son esporádicos, no faltan las lideresas que son críticas frente a la situación de las mujeres, el acaparamiento de oportunidades y abuso de poder por parte de los dirigentes y líderes.

Durante la observación etnográfica de las asambleas de la organización no faltaron los chistes y los sobrenombres que las mujeres les han asignado a algunos dirigentes por algún hecho histórico que implicó sentimientos de injusticia por parte de ellas. Muchos son los ejemplos, para presentar algunos: En una de las asambleas de la organización una lideresa acerca su asiento y me advierte mencionando lo siguiente: póngale cuidado, ahí va la delegada de las mujeres, pero se trataba de un dirigente que subía al escenario a tomar la palabra y su intervención no fue sobre las mujeres. Resulta que en una ocasión este dirigente fue nombrado representante de las mujeres ante el Auto 092 del 2008, luego dejó de asistir, haciendo que las mujeres perdieran ese espacio de incidencia. Así mismo, en otra asamblea de la organización mientras las mujeres manifestaban entre ellas sus inconformidades frente a las decisiones tomadas por las autoridades, un hombre las escucha, se acerca y les dice: ¿ustedes porque no piden la palabra y dicen lo que piensan? ¡vayan y hablen ante las autoridades! Ellas le respondieron con otra pregunta ¿Y por qué usted no nos da hablando? ¡vaya y diga que nosotras las mujeres no estamos de acuerdo y nosotras desde acá lo apoyamos! En seguida todas las mujeres se ríen a carcajadas (Notas de campo, Resguardo Indígena de Muellamués Nariño, junio del 2017).

Respecto a lo señalado, el chiste o el cuchicheo es un arma simbólica de resistencia común de las mujeres en las reuniones o asambleas de su organización. Esta es una estrategia que de alguna forma les permite superar la aceptación obligada de una situación de exclusión y marginación de los espacios de decisión y representación social y política. Consecuentemente las lideresas han creado escenarios propios lejos de la mirada de los dirigentes, de modo que se reúnen en las casas de alguna de las lideresas y comentan abiertamente la situación de las mujeres y las acciones injustas de los dirigentes con relación a sus necesidades y demandas. Sin embargo, estos espacios son asaltados por la insolidaridad entre las mujeres, pues, por un lado, los dirigentes cuentan con lideresas leales a ellos que respetan, creen en ellos y defienden el sistema, son ellas las vigilantes del discurso oculto de sus pares, haciendo que el espacio creado ya no sea tan seguro para las mujeres.

A modo de ejemplo, se describe un hecho específico que observé durante mi trabajo de campo: Las mujeres Pastos reunidas en varias ocasiones en la casa de una de sus aliadas, dan lugar a una escalada de acciones políticas cada vez más atrevidas y dirigidas a romper los márgenes. Entre las estrategias de acción más importantes estaba la creación de una organización propia legitimada desde una asamblea de mujeres Pastos y el tomarse un lote de tierra comprado por una de las asociaciones cabildos y autoridades bajo la gestión directa de

una de las lideresas. Para las mujeres era importante que estas estrategias permanecieran ocultas hasta encontrar los mecanismos apropiados para ejecutarlas. No obstante, una vez terminada la reunión de las mujeres, los dirigentes llamaron a las lideresas a reprochar su accionar mediante críticas y censuras justificadas desde el discurso de unidad como pueblos.

Si bien estas formas de resistencia o prácticas de la infrapolítica son comunes en los grupos indígenas en general, al interior de las organizaciones son más evidentes en las mujeres Pastos que en las Nasas. En efecto, en el caso de las Nasas también existen los rumores, los cuchicheos, los chistes, pero estos se acompañan de estrategias confrontativas frente a una situación de injusticia, es decir trascienden más allá del lenguaje oculto. Hay momentos de silencio, de observación detenida del contexto, incluso hay un análisis de actores presentes en el contexto, identificación de aliados y diseño de estrategias que son puestas en acción. Un ejemplo de esto es la forma de direccionar las escuelas de formación política para las mujeres, pues, aunque los temas sean los mismos, las estrategias para abordarlos dependen del análisis que hacen las lideresas del contexto. Lo que supone un conocimiento profundo de las situaciones que enfrentan las mujeres en esa zona, del reconocimiento del liderazgo de las mujeres y de las capacidades de incidencia política de las lideresas en estos contextos.

En suma, los relatos citados son ejemplos de que la configuración de los ámbitos, espacios y modalidades de la acción colectiva de las mujeres Nasas y Pastos guarda una relación directa con las particularidades de los procesos organizativos del grupo étnico de pertenencia. La inclusión de las mujeres y el fortalecimiento de sus formas organizativas es más favorable cuando el grupo étnico está fortalecido organizativamente. Entre menos fortalecido esté el grupo étnico hay mayor asimetría en las posiciones que ocupan sus integrantes y mayor exclusión de las demandas de las mujeres y de éstas en los distintos espacios de decisión. O puede suceder que se generen formas de inclusión, pero esta es desfavorable o desigual, por lo que limita la capacidad de agencia de las lideresas. En estos casos las opciones de defensa de las demandas colectivas de las mujeres están condicionadas o son impuestas por quienes detentan el poder al interior de las organizaciones.

El contexto configura las trayectorias de liderazgo de las mujeres, quienes dotadas de una capacidad de agencia identifican oportunidades y posibilidades y despliegan acciones colectivas en defensa de sus demandas. En efecto AICO en tanto es una organización de carácter nacional, lo que supondría mayores oportunidades de vincular a las mujeres a distintos espacios de decisión y gestión que les permitiera fortalecer su proceso organizativo. Sin embargo, vemos que el proceso de las mujeres Pastos de AICO es incipiente, muchas

veces no se ve, con relación a los otros, hay mayor fragmentación interna, los procesos de individualización se sobreponen al interés colectivo, con lo que las capacidades en términos libertades de las lideresas está más condicionadas. En gran parte la historia de lucha de esta organización y su institucionalización temprana como partido étnico, fragmentó las bases sociales, marginó la agenda política indígena, siendo la competencia político electoral la que direcciona muchas veces los procesos organizativos de sus bases.

Los procesos organizativos de la ACIN e incluso del CRIC están sostenidos en una fuerza social que de una u otra forma se transforman en avances igualitarios de los derechos existenciales de los grupos étnicos -incluidas allí las mujeres-. Tal como se describió en este capítulo, estas organizaciones, pese a las dificultades que enfrentan, han logrado avances en términos de educación intercultural, salud e iniciativas productivas, lo que ha abierto espacios de maniobra para las lideresas. Por ejemplo, el proceso de movilidad social de los integrantes de estas organizaciones se ha dado en el marco de procesos organizativos propios. En general y -aunque no en igualdad de condiciones- mujeres y hombres indígenas hacen parte de una fuerza social igualadora que le hace frente a las políticas neoliberales, lo que deviene en cierto bienestar colectivo a nivel interno. Al final, este aspecto fortalece las capacidades de las mujeres para consolidar sus procesos organizativos.

Capítulo 5. Escenario Nacional: La Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia-CONAMIC

Soñamos con una realidad digna para nuestras vidas en el marco de los derechos colectivos de los pueblos originarios, es decir en permanente alianza con las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales y otras actorías sociales.

—CONAMIC, agosto 2017.

Con el fin de entender cómo inciden distintas condiciones de inequidad social en la configuración de las prácticas políticas de las mujeres pertenecientes a dos grupos étnicos en el sur occidente colombiano, esta tesis partió por indagar aspectos del contexto económico, social y político que estructuran la vida de las mujeres y, a la vez, sus prácticas políticas. Es decir, el estudio contempla y mantiene un análisis de los factores estructurales y agenciales en la configuración de las prácticas políticas. En este sentido, nos encontramos, por un lado, con un panorama regional e histórico estructurado desde la articulación de distintas dimensiones de desigualdad que interactúan y se retroalimentan generando barreras multidimensionales que les impiden a las mujeres Nasas y Pastos disfrutar de una vida digna. En seguida rescatamos la centralidad de los procesos subjetivos en la activación de las prácticas políticas, para lo cual nos adentramos a indagar en las diversas trayectorias de liderazgo de las mujeres de estos dos grupos étnicos y en cómo ellas re-significan sus experiencias concretas de exclusión, subordinación y marginación social. Con estos elementos, y a la luz de la observación etnográfica de las interacciones y relaciones de poder que se generan en los dos contextos, analizamos los significados, negociaciones, oposiciones y distintas estrategias de acción y resistencia que definen las experiencias organizativas a nivel local, zonal y regional desde las cuales las mujeres dirigen sus agendas políticas.

A partir de allí, este capítulo da cuenta de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos ya no a nivel local o regional, sino en su plataforma nacional. Con base en las descripciones y el análisis de las relaciones e interacciones de las mujeres Nasas y Pastos con otras etnias y otros actores a nivel nacional, el capítulo examina cómo las prácticas políticas de las mujeres de la Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia (CONAMIC) adquieren tintes diferentes dependiendo del escenario y de los actores con los cuales interactúan. Con ello, esta tesis pretende ligar analíticamente distintos niveles de operación política de las mujeres Nasas y Pastos, aclarando que en el nivel nacional participan mujeres de otras etnias. Podemos ver la agencia y el trabajo político y organizativo de las mujeres en un plano donde articulan demandas, en diálogo con agendas políticas nacionales (como el proceso de paz),

pero sin olvidar su articulación local y regional. De hecho, es importante resaltar que la CONAMIC es una forma organizativa impulsada en el 2005 por las lideresas Nasas y Pastos, las mismas que sostienen procesos organizativos locales, zonales y regionales descritos en el anterior capítulo.

El capítulo describe y analiza el proceso organizativo y de politización de las mujeres indígenas de la CONAMIC que buscan no solo incidir en espacios de decisión nacional e internacional sino también transformar la vida cotidiana de las mujeres en sus respectivos contextos locales, en su mayoría, profundamente afectados por el conflicto armado. Con este propósito las lideresas de CONAMIC articulan acciones y establecen alianzas con otras organizaciones de mujeres. Por supuesto, que los escenarios nacionales e internacionales no están exentos de situaciones de exclusión y subordinación relacionadas con el género, pero vemos que se profundizan las distancias y jerarquías relacionadas con la clase y lo étnico racial, las mismas que en escenarios locales no son tan evidentes.

El análisis de esta forma organizativa se enfoca en una coyuntura política particular, aquella que propicia un encuentro entre las lideresas Nasas y Pastos con las de otras etnias y las militantes del movimiento feminista y de mujeres. La agenda política que articula a estas mujeres es la lucha por la inclusión de una agenda de género en el proceso de negociaciones por la paz llevado a cabo en la Habana Cuba entre el gobierno colombiano y las FARC-EP desde 2006. Ante la necesidad de las lideresas de estar representadas en un espacio donde se discute un tema que les compete, pero que no toma en cuenta sus particularidades y condiciones de vida, surge la iniciativa de conformar su propia plataforma organizativa. Según la perspectiva de las lideresas, esta plataforma sería un medio para visibilizar y colocar en el debate público las afectaciones diferenciadas y agravadas del conflicto armado sobre la vida de las mujeres indígenas. Serviría, así, para formular modos en que ellas puedan participar en la implementación de los acuerdos de paz. Desde este escenario, las lideresas indígenas despliegan una serie de prácticas políticas que no solo entran a fortalecer la lucha feminista y de mujeres por una inclusión activa y diferenciada de sus demandas en los acuerdos de paz, sino también a la generación de condiciones sociales que les permita subvertir relaciones de discriminación, subordinación y exclusión en sus territorios.

Cabe resaltar que el contexto político que atraviesa el país en torno al proceso de paz permite la confluencia de distintas agencias de cooperación internacional que en su propósito de hacer seguimiento y/o acompañamiento a la implementación de los acuerdos de paz, entre otros aspectos, se centran en fortalecer a las distintas organizaciones sociales para que éstas tengan

una participación en este proceso. Consecuentemente el nivel nacional ofrece condiciones favorables para que un proceso organizativo solo de mujeres indígenas pueda surgir aparentemente sin tantas limitaciones y obstáculos, en comparación con los procesos organizativos locales. Así mismo en este escenario convergen otras organizaciones sociales de feministas y otras organizaciones de mujeres, lo que hace que la iniciativa de las lideresas indígenas de conformar su propia plataforma organizativa emerja sumada a las reivindicaciones del movimiento feminista y de mujeres, pero también a las del movimiento indígena. Esto implica que tanto los liderazgos como la agenda política de las mujeres de la CONAMIC transite por situaciones problemáticas de cambio cognitivo y se genere un nuevo proceso de identificación colectiva como grupo.

Pero además internamente, la cuestión étnica no configura una categoría homogénea como muestran serlo ante las demás organizaciones feministas y de mujeres, quienes tampoco son la excepción. Por lo general, la diferencia de estatus económicos y sociales, la historia de los lugares y organizaciones indígenas de donde cada una proviene -lo que está ligado a sus procesos de liderazgo-, y que ha sido descrito y analizado en los anteriores capítulos, incide en que la CONAMIC no logre consolidar fácilmente una identificación colectiva que le permita posicionarse tanto en el nivel nacional como en sus respectivos territorios.

Con todo esto, el presente capítulo es la continuación de los procesos organizativos de las mujeres Nasas y Pastos del sur occidente colombiano con la diferencia de que permite ver la tendencia que adoptan sus prácticas políticas en un nivel en el que confluyen nuevas condiciones, actores y contenidos discursivos. En esta medida el capítulo está dividido en 5 partes que han sido separadas solo para fines analíticos.

En la primera parte hacemos un acercamiento a factores contextuales inherentes a la creación de CONAMIC que tiene que ver con el papel de las organizaciones de cooperación internacional (Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la CEDAW) y, con la lucha del movimiento feminista y de mujeres en Colombia por incluir su agenda política en los acuerdos de paz con las FARC-EP. A partir de las narrativas de las lideresas y de la observación etnográfica de sus encuentros, la segunda parte del capítulo aborda el surgimiento y trayectoria de la CONAMIC, los rasgos de distinguibilidad, pertenencia y las relaciones e interacciones de las lideresas que hacen parte de esta organización. La tercera parte examina el proceso de identificación colectiva de la CONAMIC que fluctúa entre la diversidad étnica y la identificación de género. Veremos cómo en este proceso se generan alianzas y relaciones conflictivas con actores que se oponen a esta iniciativa. En la cuarta

parte describo y analizo la política de la CONAMIC en el marco de relaciones de poder internas y externas de donde se derivan situaciones específicas de inclusión, exclusión, subordinación tanto dentro de la organización como fuera de esta.

5.1. Elementos de contexto y la emergencia de la CONAMIC

A diferencia de otros países de América Latina que han llegado a soluciones negociadas de sus conflictos, Colombia se caracteriza por el conflicto armado más prolongado de su historia. Pero a la vez también se distingue por tener largos procesos de negociación con avances y retrocesos. En este apartado no se pretende profundizar en la historia del conflicto armado y de los procesos de paz en Colombia, sino una revisión general de estos procesos con el fin de ofrecer un panorama que finalmente desencadena en una coyuntura política del momento como fue el proceso de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC- EP.

5.1.1. El proceso de paz en Colombia y las mujeres indígenas

Las negociaciones entre las guerrillas y el gobierno colombiano empiezan con el proceso de paz propuesto en el gobierno de Belisario Betancur entre 1982 y 1986. Este fue un proceso que partió por reconocer la necesidad de dialogar con la guerrilla como actor político. Aunque en esta época no se alcanzó a definir acuerdos, se abrieron distintas mesas de discusión sobre grandes problemáticas del país y sobre las cuales se plantearon algunas reformas políticas (situación agraria, legislativa y los derechos humanos). Posteriormente en el periodo de gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) tras la evaluación del proceso de paz anterior, se fundó entre otros entes, la Consejería para la Reconciliación, Normalización y Rehabilitación. Desde esta entidad se pensó manejar el tema de las negociaciones sobre el desarme e incorporación de los grupos armados a la vida política legal. Sin embargo, esta estrategia no implicó medidas sustantivas y se rompieron los compromisos de las FARC-EP del cese al fuego, compromisos que habían sido propuestos por el gobierno de Betancur. Para algunos autores, en estos acuerdos se optó por negar el carácter político a los grupos guerrilleros, y más bien, proponían su deslegitimación. No obstante, se consiguió la incorporación a la sociedad civil de algunos grupos guerrilleros, entre ellos el M-19, el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Quintín Lame (Villarraga 2015; Navarro 2001; Bejarano 1990).

La primera mitad de la década de los noventa que corresponde al gobierno de Gaviria se caracterizó por un incremento de la movilización social sobre todo después de la persecución y desaparición de líderes de izquierda. Precisamente en el contexto de una abrumadora movilización social se impulsa la iniciativa de una Asamblea Nacional Constituyente cuyos

resultados dan cuenta de un país más incluyente y democrático, aunque sustancialmente más violento (Bejarano 2008). En la segunda mitad de esta década nuevamente el gobierno de Samper Pizano despliega acciones tendientes a reconocer a los grupos guerrilleros como actores políticos y por lo tanto restaura la concepción política del conflicto armado colombiano. Sin embargo, la crisis presidencial desatada por el proceso judicial en contra de Samper conocido como el Proceso 8000, impidió cualquier posibilidad de avances en el campo de las negociaciones del conflicto armado (Chernick 1996, 1999).

Con el periodo presidencial siguiente (1998-2002) bajo el gobierno de Pastrana, se despliega una extensa y compleja cadena de interlocuciones, acuerdos y desacuerdos entre las organizaciones guerrilleras y el gobierno. Sin embargo, varios hechos de violencia ocurridos durante los procesos de interlocución suspendieron los diálogos de paz (Villarraga y Castellanos 2008). Posterior a este periodo le sigue una década de ofensiva militar a los grupos guerrilleros desencadenada en gran parte por la reforma de la Ley 782 del 2002 sobre el orden público que instauraba el gobierno de Uribe Vélez. Esta ley suprimió nuevamente el carácter político de los grupos guerrilleros, negó la existencia del conflicto armado, descalificó los procesos anteriores de paz y los diálogos de los anteriores gobiernos con las guerrillas. Consecuentemente negó la posibilidad de establecer una política de negociaciones entre los grupos guerrilleros y el gobierno, y subsumió estos temas en su política denominada: Defensa y Seguridad Democrática desde la cual se ratificó la ofensiva militar, control territorial militar y combate al narcotráfico. En efecto se implementaron algunos acuerdos con el grupo paramilitar Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), pero terminaron en una inconclusa desmovilización. Así mismo, los diálogos exploratorios que se hicieron con el Ejército de Liberación no tuvieron trascendencia (Cubides 2006, Echandía y Bechara 2006).

Luego de una década de intentar una derrota militar de las guerrillas, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) aparentemente debilitadas retomaron sus iniciativas de acción. En tal situación el presidente Juan Manuel Santos, aunque mantenía la ofensiva militar del gobierno anterior, optó por retomar nuevamente una solución política negociada. Los respectivos acuerdos en la mayoría de los temas de agenda de negociación entre el gobierno y las FARC- EP recibieron respaldo internacional y progresivo apoyo ciudadano. Tras varios años de negociaciones se firmó el Acuerdo de Paz dando inicio al proceso de desarme y desmovilización de la guerrilla más antigua en Colombia. Si bien la refrendación popular de los acuerdos vía plebiscito sorprendió con una polarización ciudadana en la que el rechazo al Acuerdo de Paz superó al apoyo, el proceso siguió adelante. De este modo, las

FARC y el gobierno ratificaron su compromiso con la negociación y optaron hacer la refrendación de los acuerdos vía parlamentaria. Es así como en el 2016 Colombia cierra el proceso de negociaciones con las FARC y se firman los acuerdos de paz (Villarraga 2015).

Desde la década de los ochenta han subsistido desde distintos ámbitos locales, regionales y nacionales diversas expresiones ciudadanas con demandas y exigencias de una paz duradera. Aunque durante la década del 2000 implicó un descenso, los colectivos promotores de la paz subsistieron, reapareciendo en el proceso de paz entre el gobierno de Santos y las FARC- EP bajo la forma de organizaciones, comités, mesas de trabajo y alianzas de mujeres, indígenas, afrodescendientes y víctimas del conflicto, entre otros, cuyas agendas políticas priorizan la paz. Frecuentemente estos colectivos despliegan de forma permanente distintos repertorios de acción: movilizaciones, pronunciamientos, asambleas por la paz, declaratorias, emblemas, protestas de apoyo o de rechazo.

Sin ahondar en la configuración de la diversidad de colectivos que se conocen como el movimiento social por la paz, es pertinente mencionar que, como resultado de las acciones políticas permanentes desplegadas por organizaciones sociales de mujeres, indígenas y afrocolombianos durante el proceso de paz actual, se logró su inclusión en las negociaciones de la paz, bajo la forma de dos comisiones: Comisión de Género y Comisión Étnica. De este modo, instaladas estas dos comisiones, las fuerzas organizativas lograron incluir dentro del Acuerdo de Paz un capítulo étnico y otro de género, siendo estos componentes dos logros a destacar en el acuerdo de paz.

5.1.2. El movimiento de mujeres y los instrumentos internacionales

Las luchas del movimiento feminista/de mujeres en Colombia se han forjado a la luz de un contexto global y nacional. Precisamente, el periodo que transcurre entre 1975 y 1985 está imbuido por el impacto de las luchas feministas en las agencias multilaterales y de corte internacional, el cual se plasma en la declaración de la Década de la Mujer y las distintas conferencias mundiales¹ que conducen a que los Estados asuman compromisos enfocados a garantizar los derechos de las mujeres. De este modo, tanto desde la incorporación del discurso sobre las mujeres y sus demandas en los programas de cooperación internacional como desde la incidencia política histórica del movimiento feminista internacional y de una diversidad de mujeres del mundo, se logró entre otros aspectos, que el Consejo de Seguridad

¹ La Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) en 1979, ratificada por Colombia en 1981; Copenhague en 1980; Nairobi en 1990; y Beijing en 1995.

de las Naciones Unidas aprobara en el año 2000, la Resolución 1325 sobre Mujeres, Paz y Seguridad. Esto implicó que este organismo internacional incluya en su agenda las necesidades de las mujeres en sociedades de conflicto y posconflicto, así como el aporte de ellas en los procesos de construcción de la paz. Específicamente la Resolución 1325 hace énfasis en los siguientes aspectos: La participación de las mujeres en todas las iniciativas encaminadas al manteniendo de la paz y la seguridad en igualdad de condiciones; la necesidad de incorporar una perspectiva de género en la negociación y aplicación de los acuerdos de paz; la protección en situaciones de conflicto a las mujeres y niñas víctimas de violencias por razones de género y; el llamado a poner fin a la impunidad frente a los casos de genocidio y otros crímenes de lesa humanidad contra mujeres y niñas. Consiguientemente en el periodo del 2008 al 2015, estos temas fueron ampliados en otras ocho resoluciones subsiguientes (o conexas) sobre mujeres paz y seguridad.

En este sentido, la Resolución 1325 en interrelación con la posterior declaración adoptada en el 2013 por la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), colocan en primer plano el vínculo existente entre las desigualdades de género, la paz y la seguridad, pero también e indirectamente visibilizan otras desigualdades relacionadas con la posición económica y la pertenencia étnica de las mujeres. Es decir que a partir de la resolución 1325 se visibiliza las situaciones de las mujeres no solo como víctimas de las guerras y conflictos armados internos, sino también los condicionamientos culturales, políticos y económicos que les impide a las mujeres el pleno ejercicio de sus derechos.

Específicamente para el caso de Colombia, esta Resolución se constituye en una herramienta de gran relevancia y respaldo a las luchas del movimiento feminista de la segunda ola, y organizaciones de mujeres, pues sus planteamientos legitiman la inclusión y participación de las mujeres en los espacios de adopción de las decisiones que se tomarían en un hecho trascendental para el país, como es el proceso de paz.

Desde 1980 el movimiento feminista y las organizaciones de mujeres en Colombia vienen luchando en contra de la violencia contra las mujeres y niñas. Precisamente en esta década las mujeres articuladas en una forma organizativa denominada como Colectivo de Mujeres se vincularon al proceso de diálogo de paz impulsado por el presidente Betancur. Ellas demandaban su participación en dichos espacios e inclusión de su agenda política orientada a la defensa de la vida, la participación política y la denuncia permanente de las masacres y asesinatos de los y las lideresas. En este proceso surge la Red Mujer y Constituyente desde la

cual se propugna por una alianza entre feministas y mujeres de otras organizaciones (Lamus 2010).

Así mismo, en el marco de la expresión social de los efectos que dejó el conflicto armado en la década de los noventa surge el movimiento de mujeres denominado como la Ruta Pacífica de Mujeres por la no violencia integrada por diversas organizaciones de mujeres que exigían una acción negociada del conflicto armado y un rechazo a todo tipo de acciones violentas. Este movimiento de mujeres se ha promocionado a nivel nacional y progresivamente ha integrado a varias organizaciones de mujeres, feministas, campesinas, indígenas en distintos territorios, sobre todo donde la Ruta Pacífica hace presencia. En suma, la década de los noventa se caracteriza por la emergencia de una diversidad de organizaciones de mujeres que se suman a las movilizaciones exigiendo políticas que les garantice una vida libre de violencias. En gran parte, como resultado de estas movilizaciones, muchas mujeres colombianas lograron participar en las delegaciones oficiales de las conferencias internacionales organizadas por el movimiento internacional feminista y de mujeres.

Así mismo, con el proceso de paz que se lleva a cabo entre el gobierno de Pastrana y las Fuerzas Armadas de Colombia FARC-EP durante el periodo 1998-2002 se posiciona la creación de la Mesa Nacional de Concertación de las Mujeres. Desde este espacio las mujeres buscan que sus demandas sean reconocidas y valoradas en el ámbito de las discusiones políticas sobre la paz. Gracias a la participación de distintas organizaciones de mujeres en este proceso surge la Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado desde el cual se publicaron 12 informes sobre el impacto del conflicto armado en la vida de las mujeres. Por su parte, desde la forma organizativa denominada como la Constituyente Emancipatoria de Mujeres las mujeres presentaron al país la Agenda de mujeres por la paz. De este modo, en este periodo también surge la Red Nacional de Mujeres por la Paz y la Alianza de Mujeres por la Paz cuyas acciones se dirigen a la construcción de una agenda de paz desde las distintas regiones del país (Lamus 2010).

Con estas acciones políticas y otras de las distintas organizaciones de mujeres conformadas a lo largo y ancho del país, el movimiento feminista y de mujeres en medio de las dislocaciones y fracturas internas derivadas de los dilemas de institucionalización, lograron validar los derechos de igualdad y de justicia en la constitución colombiana de 1991. Posteriormente toda esta década estuvo impregnada por movilizaciones, conferencias y foros en las universidades, encuentros regionales y sectoriales, lo que impulsó a que en el 2002 se desencadene una movilización de 45 mil mujeres de todas las regiones del país bajo algunos lemas como: las

mujeres paz-haremos, las mujeres no parimos hijos para la guerra. En gran parte, estas movilizaciones fueron impulsadas por organizaciones de mujeres que más han sufrido las consecuencias de la guerra, representadas por la Organización Femenina Popular y la Ruta Pacífica.

Hasta el 2013 se extendió un periodo de constantes movilizaciones feministas y de mujeres lo que devino en que las organizaciones de corte internacional enfocaran la mirada hacia los procesos organizativos de mujeres tanto en el nivel nacional como en el regional. E incluso, con la incidencia política del movimiento feminista y de mujeres víctimas del conflicto armado se logra en Colombia la proclamación del Auto 092 de la Corte Constitucional. Se trata de un instrumento constitucional que hace referencia y reivindica el carácter diferencial de las afectaciones que sufren las mujeres con respecto a los hombres en el contexto colombiano de conflicto armado.

5.1.3. La Cumbre Nacional de Mujeres y Paz

La exclusión histórica de las mujeres en las agendas de anteriores procesos de paz deviene en una acumulación de la inconformidad colectiva por la exclusión y negación de su existencia política en los acuerdos de paz. Esta tendencia a la exclusión de las mujeres se repitió en el acuerdo suscrito entre el gobierno de Santos y las FARC EP, específicamente en los dos primeros puntos del acuerdo, en los cuales las demandas de las mujeres debían quedar consignadas: a) reforma rural integral y, b) participación política y apertura democrática. Ante esto, el movimiento de mujeres fortalece su estructura organizativa, establecen alianzas y concertaciones entre distintas organizaciones de mujeres dando origen a la Cumbre Nacional de Mujeres en el 2013. En efecto, en las décadas anteriores, tal como lo he descrito de forma breve, reconocemos la constante movilización del movimiento feminista y de mujeres en la exigencia del diálogo para la terminación del conflicto armado. No obstante, fue en el proceso actual de negociación entre el gobierno de Colombia y las FARC- EP que se logró incluir, algunos párrafos en el acuerdo final sobre las mujeres y las personas LGBTI. En estos párrafos se contempla que se deben implementar acciones tendientes a transformar las injusticias y exclusiones que viven estos sectores poblacionales.

La Cumbre como espacio de incidencia política creado por las mujeres, resultó inicialmente de una iniciativa de 9 organizaciones, redes y plataformas de mujeres que decidieron unificar esfuerzos para contribuir con propuestas hacia la construcción de la paz. Entre estas organizaciones están: La Casa de la Mujer, Ruta Pacífica de las Mujeres, Red Nacional de

Mujeres, Mujeres por la paz, Colectivo de Pensamiento y Acción Mujeres, Paz y Seguridad, Grupo de Seguimiento de la Resolución 1325, Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz (IMP) y la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia (ANMUCIC). No obstante, después del 2016, la Cumbre vivencia un periodo de tensiones internas en las cuales se evidencia una pugna por el reconocimiento de liderazgos y la ausencia de mecanismos adecuados para procesar las diferencias y los distintos intereses y prioridades de las organizaciones, aspecto que deviene en una división interna. En este contexto la Red Nacional de Mujeres que articula varias redes regionales y locales como una expresión diversa del movimiento social de mujeres, decide abandonar el espacio de la Cumbre.

Tal como lo describe Sánchez (2018), un primer paso para dar vida a la alianza entre organizaciones feministas y de mujeres², fue la organización de la I Cumbre de Mujeres y Paz en el 2013. Esta contó con la presencia de 449 mujeres de todo el país y el apoyo de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas, ONU Mujeres y los gobiernos de Noruega y Suecia. Bajo el lema, las mujeres no queremos ser pactadas, sino pactantes, se unieron distintas organizaciones de mujeres (feministas, de derechos humanos, campesinas, víctimas, indígenas, afrodescendientes, juveniles, estudiantiles, ambientalistas, población LGBTI, iglesias, partidos políticos, académicas, organizaciones sindicalistas, mesas departamentales y municipales de víctimas) y visibilizaron su exclusión histórica y la importancia de las mujeres en los dos puntos del Acuerdo de Paz, pactados hasta el momento: reforma rural integral y participación política. Las feministas y demás organizaciones de mujeres argumentaron que el enfoque de los dos puntos era familista y como tal se traducían en acciones que reproducían y fortalecían no solo estereotipos de sexo y género, sino también las estructuras de desigualdad, exclusión, opresión y subordinación, lo que limita el ejército pleno de sus derechos. Consecuentemente, las mujeres exigieron que se introdujera en el acuerdo de paz, tanto un enfoque de derechos humanos de las mujeres como el enfoque diferencial y el de género. Todo esto como un acto de reparación a las discriminaciones y exclusiones que históricamente han vivido las mujeres (Sánchez 2018). Es así como uno de los logros fue la vinculación de algunas mujeres en la Mesa de negociaciones bajo la forma de una Subcomisión de Género (Cumbre Nacional de Mujeres, sistematización I Cumbre 2014).

² La Red nace en 1991 en el marco del proceso de reforma constitucional colombiano. En este proceso aunó esfuerzos para impulsar la inclusión de las demandas de las mujeres en la nueva constitución. Posterior a este proceso, la Red Nacional Mujer decide mantener su forma organizativa adoptando el nombre de Red Nacional de Mujeres.

La II Cumbre se realizó en el 2016 con la participación de 327 organizaciones de mujeres y 575 mujeres provenientes de 28 departamentos del país (afrocolombianas, indígenas, adultas, jóvenes con diversas tendencias políticas, funcionarias del gobierno, delegaciones de la Habana y representantes de la comunidad internacional y de derechos humanos). En este encuentro las mujeres enfatizaron en los siguientes aspectos: el rol político que ellas tendrían en la construcción de la paz y la inclusión de los derechos de las mujeres y población LGBTI en cada uno de los puntos pactados en el Acuerdo. Así mismo, propendieron por la inclusión de los enfoques de: género y diferencial (Manifiesto político de la II Cumbre de las Mujeres y Paz: Las mujeres vamos por la paz, octubre del 2016).

Sin decir que en otras organizaciones de mujeres no estén incluidas las mujeres indígenas, resaltamos el rol del Colectivo de Pensamiento y Acción Mujeres, Paz y Seguridad, en el surgimiento de la CONAMIC. El Colectivo de Pensamiento y Acción Mujeres, Paz y Seguridad nace en el 2011 a partir de una iniciativa de intercambio de experiencias con Filipinas, un país en conflicto con una situación similar a la de Colombia. Esta comisión de intercambio estuvo integrada por diversas mujeres lideresas que provenían de distintas organizaciones. Entre estas mujeres estuvo una mujer indígena que para el momento desempeñaba el cargo de autoridad en su respectivo cabildo de la etnia de los Pastos. A partir de esta experiencia y considerando sus diferencias, las mujeres de esta comisión se propusieron caminar juntas hacia la construcción de un Pacto Ético por la Paz³. Hasta el 2017 el Colectivo estaba integrado por 100 mujeres (mujeres ex-combatientes, militares, defensoras de derechos humanos, ecuménicas, jóvenes, académicas, periodistas, afrodescendientes, víctimas del conflicto, indígenas, feministas y empresarias) provenientes de múltiples sectores y comprometidas con la reflexión y construcción conjunta de consensos éticos que permitan el desarrollo de una paz transformadora, justa y sostenible (Documento II Cumbre de Mujeres y Paz 2016).

5.2. Surgimiento y constitución de la CONAMIC

Tal como se describe en los ítems anteriores, tanto la Cumbre Nacional de Mujeres como el Colectivo de Mujeres, Paz y Seguridad emergen en el marco de las negociaciones de paz con las FARC EP, con demandas y propuestas proyectadas a la consecución de una paz duradera y el consecuente fin al conflicto armado que vive el país. En este acápite de la tesis nos

³ El Pacto por la paz propuesto por el Colectivo de pensamiento, paz y seguridad se planteó a comienzos del proceso de negociación de paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP. Actualmente propone estrategias integrales cuyo resultado conlleve a un compromiso real con la paz.

centramos en la Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia (CONAMIC) y su relación con el Colectivo de Mujeres. La CONAMIC es una plataforma organizativa en el ámbito nacional que surge por la iniciativa de las lideresas indígenas pertenecientes a las dos etnias aquí estudiadas. Básicamente son dos los contextos de oportunidad política que incentivan la emergencia de la CONAMIC: los planteamientos de la Resolución 1325 y Conexas de las Naciones Unidas y el Consejo de seguridad y, el proceso de paz en Colombia. La CONAMIC es una iniciativa que fue impulsada por las lideresas Nasas y Pastos, quienes encontraron en estos mandatos de corte internacional, las luchas del movimiento feminista y la coyuntura política del momento, los escenarios y términos disponibles para visibilizar su situación de opresión. En este contexto, las afectaciones diferenciadas del conflicto armado en las vidas de las mujeres indígenas es un tema legítimo de discurso político y desde el cual las mujeres indígenas pueden posicionar sus demandas de género como etnias. De hecho, en este contexto, la interpretación que las mujeres hacen sobre sus demandas en términos étnicos y de género las ubica como sujetos políticos específicos en todo el discurso sobre el proceso de paz. Lo que supone una relación explícita con las demandas locales de las mujeres, estas tienden a estar unidas, vinculadas e incluso condicionadas al posicionamiento político que se logre en el nivel nacional.

Las lideresas de la CONAMIC decidieron emprender un proceso organizativo en el nivel nacional para incidir en la transformación de la vida cotidiana de las mujeres en los respectivos contextos locales. Explícitamente en un comienzo la CONAMIC serviría como un medio que permite a las lideresas participar e incidir en ciertos espacios en los que se definen programas o proyectos con los cuales fortalecer las capacidades de liderazgo de las mujeres en sus respectivas comunidades y, por qué no, solventar en cierta medida las necesidades y demandas de las mujeres en sus territorios.

Cabe resaltar que, en un periodo anterior a la conformación de la CONAMIC, no existía en Colombia una organización nacional de mujeres indígenas que sea independiente de las organizaciones étnicas. En efecto en el marco de estas organizaciones hay Comités de mujeres/Consejería de mujeres o el Consejo Mayor de Mujeres, pero se trata de formas organizativas ancladas en la organización indígena correspondiente (ONIC, AICO, Consejo Mayor, etc.), lo que implica- tal como describí en el capítulo IV- una serie de condicionamientos impuestos por las cúpulas dirigenciales (en su mayoría hombres) que lideran las organizaciones indígenas. En estos escenarios las lideresas ven limitada su

capacidad de maniobra, pues en la mayoría de los casos no disponen de recursos materiales, de reconocimiento e informacionales para la consecución de sus propósitos.

En suma, la CONAMIC en sí misma es una práctica política de las mujeres indígenas que se fundamenta en la asociación de demandas de reconocimiento y representación de la diferencia de género y étnica tanto al interior de sus comunidades como fuera ellas. Como vimos en los capítulos anteriores, estas demandas y necesidades tampoco están resueltas en los escenarios locales. Si bien, existe la exaltación de las mujeres al interior de las comunidades indígenas, se trata de un reconocimiento discursivo que muchas veces sirve para legitimar la presencia étnica, pero no se traduce en una inclusión efectiva de las mujeres indígenas en los planes de vida y proyectos sociales. Al contrario, las injusticias de género se arraigan y reproducen al interior de la categoría étnica, la que en sí misma también corresponde a un estatus inferior dentro de la sociedad en general. Es así como las mujeres indígenas terminan siendo una subclase dentro de la subclase, marginadas de los bienes socialmente valorados. El reconocimiento de su rol se establece para legitimar la presencia étnica, y entre más se exalta su existencia más cargas de trabajo no asalariado se les asigna. De hecho, la recurrente frase mencionada por las lideresas de la CONAMIC, ¡necesitamos un justo reconocimiento del rol de las mujeres indígenas en las comunidades y en el país en general!, implica que la valoración del rol de las mujeres, al interior de sus comunidades como fuera de ellas, tendría que deconstruirse porque está construida bajo preceptos que las incluyen, pero de forma desigual, lo que perpetúan su marginalidad.

El Colectivo de Mujeres por la Paz y Seguridad figura como un escenario que propicia de forma más directa la emergencia de la CONAMIC. Para las lideresas indígenas que participaron en los encuentros iniciales del Colectivo ya sea como delegadas de sus comunidades o por decisión propia, estos espacios de encuentro se convirtieron en escenarios de reflexión sobre la ausencia de una plataforma organizativa nacional de mujeres indígenas que estuviera fuera de las estructuras de sus organizaciones regionales y nacionales. En el marco de las acciones políticas del Colectivo Mujeres Paz y Seguridad, las lideresas indígenas encuentran un incentivo para organizarse y transgredir los márgenes de un orden social que limita su acción política.

Precisamente en el 2012, un año después de que las lideresas indígenas participaron en las acciones políticas del Colectivo Mujeres Paz y Seguridad, las lideresas se convocaron alrededor de una Red de Mujeres Indígenas y tomaron como foco central de trabajo la Resolución 1325 y Conexas del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. En este sentido la

Red de Mujeres Indígenas, actualmente CONAMIC, por un lado, es heredera de las reivindicaciones del movimiento feminista y de mujeres por la consecución de la paz frente al histórico conflicto armado, y por otro, es una estrategia política que les facilita a las lideresas indígenas incidir en instancias del Estado y en la comunidad internacional para fortalecer sus procesos organizativos al interior de sus comunidades. De hecho, las fundadoras de CONAMIC manifestaron que, al evaluar sus capacidades, determinaron que para consolidar esta iniciativa tenían que establecer una alianza estratégica con otras organizaciones. Esta alianza serviría como un medio para promoverse mutuamente e impulsar los procesos organizativos de las mujeres indígenas. El inicio de la CONAMIC involucra momentos claves y de encuentro de las fundadoras, las problemáticas compartidas, las alianzas y la invitación a otras mujeres a conformar una red de mujeres indígenas, las que inicialmente se centrarían en la localización de la Resolución 1325 y Conexas. A continuación, algunos relatos de las lideresas fundadoras de CONAMIC desde los cuales se evidencia el inicio de un proceso organizativo:

Resulta que en el 2009 yo hacía parte del movimiento de mujeres por la paz, y era representante del programa mujer y familia de mi organización, y en ese momento apliqué a una beca a otro país para hacer una especialización. Allá me invitaron a un encuentro de mujeres de varias partes del mundo. El hecho es que allí conocí a Emilia, ella hacía parte de una organización de mujeres en Colombia. Me di cuenta de que todas esas mujeres estaban organizadas en diferentes plataformas y las indígenas en cambio no, teníamos que andar siempre por debajo de nuestras organizaciones indígenas. Fue allí donde me nació la idea de conformar nuestra propia plataforma organizativa como indígenas, pero sabía que solas no podríamos, por eso le comenté a Emilia. Ella tenía contactos con otras lideresas con quienes podíamos contar para darle vida a esta iniciativa. Aunque ella no se veía muy convencida, yo ya había sembrado la idea como si fuera una planta y solo había que echarle agua entre todas para que crezca (Entrevista a Mery, lideresa Nasa, Bogotá, 9 de abril del 2018).

Yo hice parte de la comisión de mujeres que viajamos a Filipinas en el 2011, pero allí solo quedamos en seguir en contacto como colectivo. Luego, entre las primeras acciones que hizo el Colectivo, se hicieron unos talleres sobre localización de la Resolución 1325 apoyados por la Red Global de Mujeres Constructoras de la Paz (GNWP)⁴. En estos talleres nos encontramos con Luz, más una indígena de la Sierra Nevada y doña Bertha del Cauca con

⁴ La Red Global de Mujeres Constructoras de Paz (GNWP, siglas en inglés) es una coalición de grupos de mujeres y otras organizaciones de la sociedad civil provenientes de países, en su mayoría, afectados por conflictos armados: África, Asia y el Pacífico, América Latina, Europa oriental y occidental y Oriente Medio y el mundo árabe. red aboga para que el liderazgo de las mujeres desde sus contextos locales influya y estén en el centro de todos los esfuerzos por la consolidación de la paz y la prevención de conflictos.

quienes planteamos la idea de conformar una plataforma organizativa. En ese momento solo éramos una red de mujeres indígenas a la que después se fueron vinculando otras. Recuerdo que, en un segundo taller del Colectivo, Emilia, aunque no se veía convencida de la idea, propuso invitar a otras mujeres que ella conocía por todo su proceso de acompañamiento como solidaria en una de las organizaciones indígenas. Con estas nuevas compañeras de otros pueblos indígenas le dimos origen a la Red PIEMISIKUPANAYAF, cuyo nombre se creó con las siglas de los pueblos indígenas de los cuales venían las mujeres. E incluso en unos talleres que hicimos con el apoyo de Emilia, se convocó a algunas autoridades de los territorios y estas autoridades también apoyaron la idea de que hiciéramos una organización solo de mujeres (Entrevista a Genith, lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Tescual Nariño, 1 junio del 2018).

Desde la Red de Mujeres Indígenas, a la cual denominaron RED PIEMISIKUPANAYAF, las lideresas indígenas empezaron a hacer sus encuentros alrededor de la localización de la Resolución 1325. De tal modo que, para el 2015 en alianza con la Conferencia Nacional de Mujeres Afrocolombianas (CNOA) y con el apoyo de una aliada estratégica, las mujeres de la CONAMIC presentaron el Primer Informe sobre la Localización de la Resolución 1325 y Conexas con relación a las Mujeres indígenas y Afrodescendientes. Este informe fue presentado ante Naciones Unidas en el marco de la conmemoración de dicha Resolución. Para la elaboración de este las mujeres partieron de la guía de indicadores que había generado la Red Global de Mujeres Constructoras de Paz, la misma que fue adaptada a los contextos locales de las mujeres. Esta guía fue una herramienta que ha servido para monitorear la implementación o no implementación de la Resolución en sus respectivas comunidades.

Por primera vez, las lideresas de las etnias Misak, Pasto, Sikuani, Yanakona, Nasas, Wayúu y de varios pueblos del Guainía (Piapoco, Sikuani, Curripaco, Cubeo, Puinave y Yeral) a la luz de la Resolución 1325 examinaron su propio contexto y vieron, que su situación en las comunidades estaba totalmente aislada de los mandatos de la Resolución 1325. En general, aparte de corroborar las debilidades, ausencias y obstáculos existentes con relación a la participación política, la protección y prevención -componentes de la resolución 1325 y conexas- se dieron cuenta que en sus territorios había un total desconocimiento de la temática.

La alianza estratégica de las mujeres de la CONAMIC con una organización feminista supone, por un lado, una reflexión previa de las mujeres indígenas en torno a los recursos o capitales disponibles y de los que se necesita para emprender un proceso organizativo de tipo nacional. Tal como hemos descrito en el capítulo III de esta tesis, las trayectorias de liderazgo de las mujeres Nasas y Pastos se definen por la disponibilidad de un capital étnico muchas veces heredado o por cierta parte de un capital cultural y social. En muy pocas ocasiones

disponen de los otros capitales, y es muy raro que cuenten con el capital económico. De hecho, la iniciativa de organizarse es para lograr acceder a estos capitales que les permitiría desenvolverse en el campo político en igualdad de condiciones, contar con un reconocimiento justo y mejorar su situación económica. Por otro lado, supone un respaldo de personas aliadas que pueden defenderles, protegerles de las represiones e incluso negociar favorablemente en su nombre (Tarrow 2004). No obstante, para que esta alianza se diera no solo bastó con estos encuentros entre mujeres, sino que es resultado de un largo trabajo político de acercamiento de una de las aliadas de la organización feminista con las mujeres indígenas y los grupos étnicos en general.

5.2.1. La fuerza de la distinción y la identidad colectiva de la CONAMIC

Algunas prácticas culturales como son los rituales, aunque no sean iguales en todas las etnias, en el caso de la CONAMIC actúan como referentes de identificación colectiva étnica pero también de género en tanto ayudan a unificar experiencias de injusticia compartidas, las mismas que desde distintas intensidades, son generales a todas las lideresas en sus contextos locales. De esta forma, los rituales en los encuentros de las mujeres de la CONAMIC ayudan a fortalecer los lazos y a gestar vínculos de solidaridad entre ellas. No obstante, los referentes de reconocimiento colectivo que les permite reconocerse como organización, tal como describiremos a continuación, surgen de las interacciones con otros actores y a partir de las diferentes formas de comprender el entorno. A continuación, narraré como transcurren los encuentros de las mujeres de la CONAMIC y qué elementos de estos encuentros intervienen en la configuración de la identificación colectiva como organización.

Los encuentros de la CONAMIC están precedidos por ritos que resaltan símbolos y costumbres que las integrantes asumen como marco de definición de una identidad colectiva étnica y de género. La puesta en escena de los rasgos distintivos se da en dos vías que no necesariamente le apuntan al mismo objetivo, por un lado, como organización busca ser distinguida de las demás organizaciones de mujeres, y, por otro lado, sienta rasgos específicos que definen la diversidad étnica, pues los rituales no son los mismos en todos los pueblos indígenas. Los rituales de la CONAMIC son una puesta en escena que implica la salida de las lideresas de su lugar tradicional para situarse en otro escenario en donde resaltan su especificidad desde su indumentaria y lengua materna, pero también aceptan y comparten un formato de ritual que no necesariamente hace parte de la tradición de cada mujer.

En general la ritualidad, la cual es liderada por un médico tradicional, mayor, mamo⁵, quien es trasladado desde el territorio a la ciudad, es un aspecto que caracteriza a este proceso organizativo en términos culturales. La participación de las mujeres en el ritual es altamente valorada, de modo que con este evento se abren y se cierran todos y cada uno de los encuentros de la CONAMIC. Para la preparación del ritual las mujeres llevan semillas y demás plantas medicinales que se dan en sus respectivos territorios, flores, velas entre otros objetos rituales. Seguido del ritual de gran formato, vienen otras actividades que se repiten de forma estandarizada durante los encuentros de las mujeres de la CONAMIC. Cada lideresa indígena presenta el contexto local y nacional (situaciones problemáticas, conflictos, inquietudes, etc.) y, posteriormente desarrollan los puntos planteados en la agenda de trabajo del encuentro. Los encuentros de la CONAMIC se extienden hasta una semana con jornadas enteras de trabajo en Bogotá, espacios autónomos (sin presencia de las mujeres de CIASE), dinámicas recreativas o de relajación y, espacios de planeación y evaluación del encuentro (Notas de campo, Bogotá, 6 de junio del 2018).

Las lideresas que convocan a las demás en cada encuentro son las que se caracterizan como fundadoras y/o las más antiguas, ellas hacen parte del Comité Político de la organización. Este comité en coordinación con las mujeres mestizas de la Corporación de Investigación y Acción Social y Económica- CIASE son quienes en principio definirían las agendas de trabajo y harían la respectiva gestión para convocar a las demás a los encuentros. Entre las convocadas están siempre dos mujeres lideresas de cada una de las 10 etnias indígenas que integran a la CONAMIC. En la mayoría de los casos son las fundadoras quienes eligen a las nuevas integrantes que por lo general son seleccionadas de sus respectivos entornos locales. Ahora bien, los encuentros de las mujeres de la CONAMIC colocan en primer plano un proceso de diferenciación y reivindicación étnica, siendo la indumentaria y el uso de la lengua materna, unos indicadores materiales de etnicidad para diferenciarse del resto de la sociedad y al interior de la CONAMIC.

Si bien no todas las mujeres de la CONAMIC conservan su vestimenta propia, no están exentas de llevar algo distintivo que las identifique, por ejemplo, una mochila, un rebozo, collares u otras artesanías elaboradas por hombres o mujeres en sus respectivas comunidades

⁵ En los pueblos indígenas de Colombia los médicos tradicionales son considerados como personajes dotados de un poder espiritual capaz de combatir las fuerzas negativas y atraer la armonía y equilibrio. En Colombia estas personas se conocen como *payé* (Desana), *piache* (Orinoquia), *mamo/mama* (Sierra Nevada de Santa Marta), *émohán* (Malibú), *jeque* (Muisca), *jaibaná* (Embera), *taita* (Sibundoy) o *kareka* (Sierra Nevada del Cocuy), médico (Los Pastos), mayor/ mayora (Nasas, Yanaconas).

indígenas. Lo que se puede considerar como una preparación intencionada de las lideresas para promover la diferenciación con el mundo externo y entre etnias. Se trata de un mecanismo de diferenciación que se activa con la salida de las lideresas de sus comunidades, pues al interior de estas no es necesario. Es decir, despliegan prácticas políticas por el reconocimiento de las diferencias como parte de un grupo étnico y como mujeres, para lo cual retoman las formas de identidad esencializada, muchas veces construida por agentes externos o desde el imaginario que tiene cada mujer sobre esa identidad, pero que es necesario mostrar para que los otros las reconozcan y se legitime su presencia en distintos escenarios. En este sentido, el género y lo étnico- racial, son ambivalentes y tienen implicaciones simultáneas con diversas reivindicaciones. Las mujeres indígenas a diferencia de los hombres indígenas persiguen reivindicaciones de género y al mismo tiempo buscan revalorizar y conservar la especificidad como parte de un grupo históricamente discriminado y excluido, a lo cual se le añade el ingrediente netamente político de su participación y representación en distintos escenarios de decisión.

Así mismo, al interior de la CONAMIC se evidencia un proceso de diferenciación inter-étnica en términos culturales, económicos y generacionales que dificultan el proceso de integración social como grupo. De modo que, algunas mujeres despliegan dentro de la CONAMIC estrategias para sobrevivir y otras para tomar una iniciativa más colectiva dependiendo de sus experiencias de inequidad social y sus trayectorias de liderazgo local/regional. Por un lado, el ser parte de un grupo indígena que conserva ciertos distintivos étnicos (indumentaria y lengua nativa) comporta una posición positiva o superior que legitima su presencia en la organización, lo que no sucede con aquellas que no disponen de estos distintivos. Y, por otro lado, las diferencias generacionales marcan asimetrías relacionadas con el capital cultural disponible, lo que representa más habilidades para la agencia.

En efecto, es fundamental el papel de la vestimenta y la lengua nativa en la construcción y reafirmación de la identidad como organización de mujeres indígenas. Sin embargo, estos códigos indumentarios necesarios para distinguirse de las demás mujeres y legitimar su presencia en espacios nacionales, al interior del grupo marcan una diferenciación entre las indígenas que fácilmente se traduce en relaciones excluyentes, discriminatorias y muchas veces racistas. Pues con estos distintivos étnicos, las mujeres también buscan reafirmar su identidad como parte de un grupo étnico esencial o puro, y a la vez deslegitimar la presencia de las demás dentro de la organización. Pues las personas que han perdido estos distintos

étnicos se exponen a ser consideradas como no indígenas o menos indígenas por parte de aquellas que si disponen de los mismos.

Paralelamente, los niveles de educación de las lideresas, lo que en gran parte son resultado de procesos históricos de urbanización, es una fortaleza en un proceso organizativo de mujeres indígenas de carácter nacional que demanda capacidades técnicas. No obstante, este aspecto también es excluyente y discriminatorio tanto en términos de ventajas comparativas y competitivas de liderazgos. No obstante, hay un nivel de inclusión de las dos características, y a pesar de que suelen despertar conflictos resultan ser complementarias en el proceso organizativo de la CONAMIC. En gran parte, porque no todas las lideresas disponen de todos los recursos necesarios o capitales, esto supone para las lideresas de la CONAMIC el reto de la unidad y un trabajo político articulado.

5.2.2. Las interacciones entre las mujeres de la CONAMIC

El análisis de las interacciones que se dan dentro de la CONAMIC tiene una relación directa con los procesos organizativos de las mujeres en sus respectivas comunidades, es decir, en nivel micro social. Las prácticas políticas que despliegan las lideresas indígenas desde el espacio de la CONAMIC están permeadas por experiencias de exclusión, discriminación y marginalidad generadas tanto por las desigualdades estructurales como por la dinámica que juegan las asimetrías intra grupales. Estas asimetrías devienen en disputas entre lideresas en una especie de competencia por el acceso a recursos materiales e inmateriales relativamente escasos. Es así como en este ítem retomamos las interacciones que se dan entre mujeres de una misma comunidad indígena, las mismas que no se lograron ver al momento de la observación de los procesos organizativos de las mujeres en sus respectivos territorios.

Al interior de la categoría étnica los grupos necesitan diferenciarse a través de clasificaciones sociales muchas veces sustentada en las mezclas ambiguas en las que descansa el mestizaje y las posiciones económicas. De este modo, las diferenciaciones espaciales y las que existen entre generaciones se mezclan con otras características como la vestimenta, la fluidez del castellano y la disponibilidad de recursos culturales y económicos, para construir límites al interior del grupo étnico, lo que lleva al cuestionamiento de la identidad étnica al interior de los grupos. Por un lado, pareciera que existen contradicciones entre mantener una identidad indígena con el hecho de vivir en lo urbano, o con el uso de automóvil o ingreso a las universidades privadas, entre otras formas de consumo. En consecuencia, los liderazgos de las mujeres indígenas, con estas características, muchas veces son ignorados o desaprobados en el

nivel local. Por otro lado, las asimetrías entre mujeres en términos de acceso a la educación desencadenan prejuicios y desconfianza sobre las capacidades de liderazgo de las mujeres que no son profesionales, aunque sean poseedoras de un fuerte capital étnico. Sin querer decir que las personas prefieran las desigualdades, en estas dos situaciones descritas, las elecciones y actuaciones de las mujeres buscan deslegitimar sus liderazgos desde el uso de clasificaciones que ratifican asimetrías intra grupales y acumulan efectos cada vez menos solidarios.

En suma, las interacciones entre quienes se asemejaban desde el punto de vista étnico se reducen. Aquellos que podían apoyarse en su cultura y su conciencia de clase se distancian pues sus experiencias de inequidad social durante su trayectoria de vida, permanentemente, les impone la amenaza de ser considerado como desiguales, despreciados o discriminados. Paradójicamente, mientras la experiencia de las desigualdades estructurales de género, étnicas y de clase incitan a los individuos a denunciarlas, al mismo tiempo les impulsa a reproducir las desigualdades intra grupales o intra categoriales si se quiere. A continuación, desde tres ejemplos que retoman la historia de vida de las mujeres de la CONAMIC, esquematizamos la forma como se resuelven las asimetrías intragrupales y sus efectos en un escenario nacional en el cual las mujeres luchan por las injusticias derivadas de las desigualdades estructurales, pero también por superar las fragmentaciones y distancias que les impide estar y actuar juntas.

El primer ejemplo está relacionado con dos procesos, por un lado, está el proceso de des-indianización, donde la categoría indígena, denota una situación ligada a juicios de valor y sentimientos de inferioridad, lo que deviene en asumir determinadas conductas prefijadas, o en contrarrestar esta situación con mecanismos de movilidad social a través de la educación. Por otro lado, la precariedad económica de muchas familias indígenas las obliga a migrar a las ciudades en busca de opciones laborales o fuentes de ingresos. Esto sin contar con las personas que migran a las ciudades por causa del conflicto armado. Los dos procesos suponen un distanciamiento con las personas que se quedan en sus territorios bajo condiciones de vida diferentes, no siempre más precarias, pero si distantes de los criterios sociales y culturales que vinculan a los indígenas con el territorio. En este escenario describimos el caso de Raquel, una mujer indígena lideresa que fue invitada a integrarse a la CONAMIC. Raquel hace parte de una étnia cuyos distintivos étnicos ya no están presentes en su vida cotidiana, como es la indumentaria, la lengua nativa y la relación directa con el territorio.

Raquel es profesional, vive con su compañero en el perímetro urbano de su municipio, que, según ella, él no se considera indígena. En suma, ella ha tenido una forma de vida y de consumo que generan una diferenciación con el resto de las mujeres de su comunidad

indígena que se han quedado en sus territorios. Tras el proceso de re-indianización sobre todo a partir de la constitución de 1991 y el despliegue de algunas políticas de discriminación positiva, Raquel es una de las mujeres que retoma sus orígenes y le apuesta por reintegrarse a los procesos organizativos comunitarios sin que necesariamente cambien su estilo de vida. Tal como se describe a continuación, estas transformaciones que son particulares de la trayectoria de las mujeres lideresas profesionales urbanas, se convierten en un factor que deslegitima su liderazgo al interior de su comunidad:

Me acuerdo de que, hace tiempos, la familia de ella rechazaba la causa indígena, incluso en la época de la política en donde nosotros defendíamos a nuestros candidatos indígenas, ellos eran contrarios y nos gritaban ¡indios, indios! como si fuéramos lo peor. Ella es muy buena como líder, pero existen esos antecedentes que generan desconfianza y hasta uno piensa que su integración posterior a los procesos comunitarios es por interés personal (Entrevista a Manuel, líder del Resguardo indígena de Aldana Nariño, 11 de junio del 2017).

Yo me acuerdo, que ella en un principio era contraria a los indígenas, parece que estudió en una universidad privada y usted sabe que para eso hay que tener plática. E incluso los hijos de ella están en colegios privados (...). Ellos son gente acomodada, de hecho, ella tenía, no sé si tenga hasta ahora como empleada doméstica a una compañera indígena (...) Nosotros en el territorio operamos de una manera distinta, acá sembramos, tenemos nuestra shagra y entre vecinos y parientes nos apoyamos en las tareas del hogar y del cuidado de los hijos (Entrevista a Marina, lideresa Pasto, Resguardo Indígena de Aldana Nariño, 20 de agosto de 2017).

Raquel es muy buena gestionando, porque ha estudiado y sabe hablar sin cortarse, para uno es difícil desenvolverse en contextos que requieren cierta preparación, en cambio para ella no (...). Pero yo tengo cierta desconfianza porque me parece que su actuar es funcional a los intereses de los dirigentes que han tomado al movimiento indígena como fuente para enriquecerse (...). Ella nunca se va en contra de ellos, tal vez sea porque aliada a ellos puede tener una fuente segura de trabajo o proyectos (Entrevista a Edilma, lideresa Pasto, Resguardo indígena de Aldana Nariño, 9 de abril del 2017).

Raquel es muy hábil, dicen las demás que ella ha abierto espacios para que se incluyan a las mujeres en el movimiento, y eso está bien, pero siempre es ella la delegada de las mujeres, por lo menos en la organización de mujeres, siempre está ella como coordinadora. En una ocasión me invitó a que cambiáramos la junta directiva, pero cuando yo fui ya se había nombrado la junta y ella era la representante. Es claro que las mujeres no tenemos un proceso organizativo fuerte y que muchas veces no acudimos a las asambleas por las múltiples ocupaciones en los territorios, pero me parece que una líder que puede acudir a esas asambleas debería llamar, convocar, reunirnos a las lideresas y no dejarse nombrar a dedo por los dirigentes como

nuestra representante. Tal vez, hasta estemos de acuerdo que sea ella, pero nosotras somos quienes debemos nombrarla y ella debería propiciar ese espacio (Entrevista a Rosalía, lideresa Pasto, Resguardo indígena de Cumbal Nariño, 3 de marzo de 2017).

En la CONAMIC, Raquel es libre de expresar y denunciar situaciones que dentro de su organización indígena no lo hace. En este espacio nacional, ella puede denunciar situaciones de exclusión de las mujeres dentro de su organización indígena, el machismo de los dirigentes y los diferentes tipos de violencia de las que son víctimas las mujeres en su territorio, aspecto que por lo demás es común en todas las líderes que se encuentran en la CONAMIC. Pero además Raquel adopta un discurso étnico basado en principios propios de su etnia de pertenencia como la shagra, la tulpa, la dualidad y la ritualidad, los mismos que según las demás mujeres se pierden cuando se deja de vivir en el territorio. Y aunque Raquel denota temor frente a las represalias de los dirigentes frente a su vinculación a la CONAMIC, en relación con las demás, se destaca dentro de la CONAMIC como una lideresa fuerte, decidida y con la habilidad de adecuarse fácilmente a contenidos feministas que ajusta a su discurso. Sin embargo, al interior de las comunidades prefiere mantenerse neutral a las injusticias contras las mujeres y a ver en el discurso feminista y en general en las feministas a un enemigo de las dinámicas de las mujeres indígenas.

Un segundo ejemplo describe a Rebeca, una mujer indígena que hace parte de la CONAMIC, ella aún no termina su carrera profesional que ha mantenido con un gran esfuerzo. Según los relatos de comuneros de la zona, ella es hija de campesinos y no de indígenas. Su familia al parecer llegó a la zona desde otro departamento en una determinada época en el marco de proyectos de infraestructura que demandaban fuerza laboral. Desde esa época, según los relatos de las mujeres de la zona, la familia de Rebeca se radica en el resguardo indígena. Ella nació y creció en la zona rural de ese municipio. Consecuentemente, para las demás mujeres entrevistadas, este es el primer factor que deslegitima el liderazgo de Rebeca en la Comunidad. No obstante, en una época las mujeres la designaron para que liderara su organización, pero Rebeca tuvo que dejar encargado el cargo por cuestiones de estudio en el exterior. Esa era una oportunidad para Rebeca en términos de adquirir más capacidades y fortalecer su liderazgo, no obstante, este es el segundo hecho, que reside en las memorias de las mujeres al momento de referirse al liderazgo de Rebeca, pues para ellas, no se justifica que por un interés personal se abandone un compromiso colectivo. A esto, se suman otros factores relacionados con una forma de asumir una identidad esencial, la misma que es impuesta por el Estado y organizaciones de cooperación internacional. Y no se quedan atrás la forma de

relacionar esa identidad étnica esencial con las diferencias en la situación económica y aunque esta última no se plasme en brechas reales, genera distancias y jerarquizaciones entre las mujeres. A continuación, las percepciones de las mujeres respecto al liderazgo de Rebeca:

Doña Rebeca es de mi resguardo, pero no tiene nada en absoluto de los indígenas, los papás son de otro departamento, ellos entraron acá hace años a trabajar y son una gran familia cómoda económicamente... Ella ahora se coloca nuestra indumentaria, y tiene el discurso, pero no tiene la esencia (...) La esencia no es hablar o tener el discurso político, vaya y pregúntele como nosotras hacemos la sopa de maíz, como se cría a un niño indígena. Tal vez haya hecho investigación y lo sepa, porque es inteligente y estudiada, pero vaya y practíquelo como parte de su diario vivir. Vaya y vea como vive ella y como vivimos nosotras, se va a dar cuenta de lo que significa tener la esencia indígena propia de nuestra etnia (Entrevista a Nancy, lideresa Nasa, Resguardo Indígena de Vitoncó Cauca, 27 de agosto del 2017).

La mujer indígena de nuestra etnia es más de territorio, se dedica a tejer y está pendiente de sus hijos, su diario vivir está muy relacionado con unas reglas internas y de relación con el entorno. Las muchachas indígenas de nuestra etnia terminan su *cuatandera* (mochila) para convertirse en mujeres. La mujer indígena de nuestra etnia casi poco habla, debe ser reservada y observadora de su entorno y cuidadora del tul. El estar en otros espacios fuera de su territorio no es la esencia de la mujer indígena de nuestra etnia. Todo lo relacionado con el tema administrativo y organizativo implica que uno salga del territorio, y uno por estar allá se le olvida sembrar el maíz, se le olvida que cada cosa tiene que estar guiada por las fuerzas de la naturaleza, hasta se le olvida hablar la lengua materna (Entrevista a Jenny, lideresa Nasa, Resguardo Indígena de Vitoncó, Cauca, 23 de agosto del 2017).

De acuerdo con estos relatos aquí citados, entre otros, el conjunto de elementos que son parte de la esencia del indígena abarca tanto los aspectos materiales como los distintivos étnicos y asignaciones de género muy ligadas a éstos últimos. Las transformaciones que se han dado en el modo de vida considerado como homogéneo y propio de un grupo étnico, devienen en divisiones internas que configuran las relaciones intra grupales. Es así como en las interacciones entre mujeres de una misma etnia se evidencia un cúmulo de construcciones históricas atravesadas por un proceso de mestizaje y por las diferencias internas que resultan, al final, determinantes para deslegitimar los liderazgos. Aun cuando existen organizaciones indígenas consolidadas, en los espacios más locales las relaciones entre los actores de una misma comunidad están permeadas por categorizaciones constantes que no solo establecen diferencias sino asimetrías en la apropiación de recursos comunitarios (económicos, políticos y/o culturales). Estas asimetrías se sustentan en estereotipos y prácticas de exclusión y

discriminación cotidianas que categorizan a unas personas atribuyéndoles ciertos rasgos distintivos relacionados tanto con el género como con la posición económica y con su pertenencia a un grupo étnico esencial. Cuando las mujeres entran en el juego de micropoderes buscan formas de excluirse y discriminarse unas a otras, usan cualquier diferencia para legitimar o deslegitimar sus acciones. El chisme y los rumores que en otras ocasiones son mecanismos de resistencia con el poder masculino y otros agentes externos, en estos escenarios se usa para destruir esa tan anhelada solidaridad entre mujeres. A continuación, se describe un tercer ejemplo el cual se esquematiza el análisis anterior.

Uno de los procesos de formación de las mujeres Nasas en territorio era liderado por Gladis, una mujer indígena Nasayuwe hablante, ella hace parte de una zona donde los procesos organizativos de las mujeres Nasas están más consolidados. Es reconocida en su territorio por su larga trayectoria de trabajo con las mujeres. La mayoría de las mujeres se dirigen a ella como la mayora Gladis, es decir, una persona que se ha ganado el respeto de los/las demás por su trayectoria de liderazgo, porque ha desempeñado el cargo de autoridad y es fuente de consejos, defensora de lo espiritual y de las tradiciones propias de su etnia indígena. Gladis tienen 55 años, no es profesional, apenas sabe escribir y se formó como lideresa en los procesos comunitarios étnicos. De hecho, casi la mayor parte de su vida se ha dedicado al trabajo comunitario voluntario y ha desempeñado cargos de autoridad dentro de su comunidad. Es hija de un líder reconocido considerado por la comunidad como T'he Wala (médico ancestral), su hermano también es T'he Wala y otro de sus hermanos también ha sido autoridad y ha sido elegido para desempeñar cargos importantes dentro de la organización regional. Además, el compañero de Gladis quién también había desempeñado cargos de autoridad en la comunidad, viene de una descendencia de uno de los cacicazgos más reconocidos en la historia indígena. En suma, Gladis goza de una trayectoria de liderazgo distinta, en gran parte, podríamos decir que ella es poseedora de un capital étnico heredado.

Al momento de la observación etnográfica, Gladis había sido elegida para desempeñar un cargo importante dentro de la organización regional. Era la primera vez que ella recibía una remuneración por un trabajo que para ella seguía siendo comunitario. Dadas las dificultades que tenía Gladis para manejar el computador y hacer las relatorías e informes del trabajo que realizaba, siempre estaba acompañada de su esposo. Todos los fines de semana o días que le quedan libres después de pasar en los resguardos indígenas liderando escuelas de formación de mujeres, Gladis viajaba en motocicleta a su territorio (4 o 3 horas de camino). Ella tiene 4 hijos e hijas y tres nietos, sus hijos no lograron terminar el bachillerato y sus condiciones

económicas son difíciles. Gladis invierte su sueldo sembrando productos del pan coger en su finca, con lo que abastece la alimentación de toda su familia ampliada y vecinos más cercanos. Entre coordinar las escuelas de mujeres líderes que implica quedarse dos días en los resguardos indígenas y el trabajo en su territorio, Gladis no tenía tiempo para dedicarse a mantener limpio el lugar donde muchas veces descansaba. Que entre otros aspectos no era únicamente ocupado por ella, sino por muchas más personas vinculadas a la organización indígena. No obstante, aun cuando muchas más mujeres ocupaban el lugar, para algunas mujeres lideresas profesionales con otro estilo de vida un tanto distinto al de Gladis, la suciedad y desorden del lugar, siempre fue otorgado a Gladis. Los intentos de Gladis de limpiar y ordenar el lugar no parecían suficientes o no parecía que se apreciaban. Mas bien, frecuentemente se escucharon comentarios enfocados a deslegitimar la presencia de Gladis en la organización y sus capacidades para liderar el proceso que en ese momento tenía a su cargo (Notas de campo, Popayán Cauca, abril del 2017)

Entre otras fortalezas, Gladis se caracteriza por su dominio de la lengua materna, ella empezaba los talleres con un saludo y presentación en su lengua. Lo que, sin duda, generaba ambientes de confianza de las mujeres que asistían a las escuelas. De hecho, en uno de los talleres de las escuelas que fue desarrollado en castellano por un líder, las mujeres no participaron, aun cuando se les agobiaba con preguntas, preferían no hablar. Al segundo día del taller, Gladis decidió tomar la dirección del taller y lo hizo en lengua materna. Inmediatamente todas participaban, se reían y comentaban. Aparentemente a Gladis no le preocupaba que se recogieran los aportes de las participantes al taller, pues quien estaba encargada de sistematizar ese taller para hacer los respectivos informes que se presentarían a las entidades auspiciantes no había entendido nada. Al narrar esta experiencia a otras lideresas profesionales, ellas inmediatamente mostraron desagrado, manifestando que las mujeres de ese resguardo entienden muy bien el castellano, y que cuando ellas van a los resguardos, ellas me hablan en castellano, entienden perfectamente y participan activamente. Para estas lideresas no era necesario dominar la lengua materna para trabajar con las mujeres de ese resguardo, así como tampoco era necesario haber sido autoridad para liderar un proceso en la comunidad. Eran más importante las capacidades técnicas que se adquieren con la educación y las capacidades de gestión pública. En síntesis, dos procesos de liderazgo se deslegitimaban así mismos, dos estrategias que podían ser complementarias se distanciaban. Estas dos trayectorias de liderazgo que en el nivel nacional son más factibles a dialogar

porque se necesitan para configurar una estructura de capital necesario para la incidencia política, en el nivel local tienden a deslegitimarse y a excluirse mutuamente.

En efecto, las mujeres que participaron en ese taller en ese resguardo hablaban castellano. Al preguntarles sobre su silencio el primer día del taller, manifestaron que fue porque la persona que dirigía el taller era un hombre y el tema del taller era sobre la familia. Por un lado, ellas manifestaron que no podían contarle a un hombre los problemas que tienen con sus esposos y compañeros, pues sentían vergüenza. Fue esta la razón por la cual al darles la opción de hablar en su lengua materna y saber que el líder no la manejaba, ellas se sintieron en libertad para expresar los problemas que ocurrían al interior de sus familias. Por otro lado, ellas también manifestaron que no se sienten cómodas cuando llegan las lideresas profesionales a dirigir los talleres, específicamente mencionaron sentirse utilizadas. Entre otros aspectos manifestaron que las acciones que dirigen las lideresas profesionales en su territorio no responden a sus demandas y necesidades, sino que son una extensión de las instituciones del Estado (Entrevista a Matilde y Teresa mujeres Nasas, Vitoncó, 6 de septiembre del 2017).

Plantearon además que existe un proyecto dirigido por una lideresa profesional que se ha centrado en fortalecer lo propio como el tejido y las tinturas, actividades que hacen parte de su cotidianidad. Para ellas, era molesto que las lideresas indígenas profesionales que no saben tejer quieran fortalecer esas habilidades en otras indígenas. Explícitamente manifestaron que parecía como si ella no fuera indígena y más bien fuera una funcionaria del Instituto de Bienestar Familiar. Como ejemplo, comentaron que, en un taller dirigido a ellas sobre la recuperación de los tejidos propios, se ignoró aspectos importantes que hacen parte de la cotidianidad y de la espiritualidad que se maneja en el territorio. Al parecer, se trataba de un taller para teñir lanas de oveja, las mismas que serían usadas para hacer sus tejidos. Entre otros aspectos en este taller se ignoró algo que era muy importante para ellas, se trataba del hecho de que las plantas con las cuales iban a teñir no estaban disponibles, pues no era el tiempo apropiado para ir al páramo a cortar esas plantas. Luego tres mujeres que asistieron al taller ese día tenían su periodo del mes y como tal no podían tocar las plantas con propiedades de tintura y tampoco teñir las lanas, es más, ni siquiera podían presenciar el proceso de teñido. Entonces ellas no entendían como la lideresa indígena profesional, siendo una indígena igual que ellas, no consideró estos aspectos que hacen parte de la esencia indígena.

Lo que se acaba de describir evidencia, por un lado, cómo en las comunidades las asimetrías y las distancias que se establecen entre indígenas en gran parte son auspiciados por los programas sociales del Estado y programas de desarrollo comunitario financiados por ONGs.

Aunque no se nombren o se culpe directamente, estos últimos, son los que controlan las acciones dirigidas a la población indígena e instauran distintas formas de concebir la cuestión étnica. La gestión de recursos, en lo que resultan ser muy hábiles las lideresas profesionales, para mejorar las condiciones de vida de sus compañeras o fortalecer sus procesos organizativos, termina respondiendo a las exigencias de las instituciones auspiciantes y a las formas que estas tienen de concebir la cuestión étnica, ya sea esencializada o subordinada. En efecto, las estrategias de los indígenas en general ha sido usar las herramientas del Estado o de ONGs, para fortalecer sus propios procesos organizativos. Sin embargo, las condiciones y circunstancias han cambiado, siendo ahora los mismos indígenas los intermediarios en la relación entre Estado y ONGs con el resto de la población indígena. Lo que deviene en la deslegitimación de los liderazgos, pues, sus acciones no resultan ser coherentes con las necesidades y forma de ver el mundo de las comunidades. Esto genera desprecio a ciertos liderazgos, fragmentación de las comunidades y resquebrajamiento de los lazos de solidaridad. No es tanto que las lideresas desconozcan las necesidades y formas de vida de sus compañeras, sino que, en su afán de aprovechar oportunidades institucionales a favor de su grupo, las lideresas entran en un juego en el que prevalece el capital económico. Es decir, los intereses de los auspician y financian los proyectos o programas sociales. Al darle prioridad a lo técnico y responder de forma eficiente a los requerimientos de las instituciones auspiciantes las lideresas aseguran el capital económico para la continuidad de los proyectos y programas que se usan para fortalecer sus procesos organizativos. Lo que no ocurriría en caso contrario.

Por otro lado, vemos cómo la educación actúa como un mecanismo que profundiza las asimetrías entre mujeres, no solo porque mejora los ingresos y condiciones de vida de algunas con ciertas trayectorias de vida. Sino porque el solo hecho de poseer un título o capacidades técnicas supone una distanciaci3n, muchas veces simb3lica, que deviene en relaciones jerarquizadas.

Ahora bien, la forma que adopta el discurso pol3tico de las lideresas descritas en los ejemplos anteriores depende de la necesidad de lo que haya que mostrar o fortalecer dadas sus experiencias de liderazgo. Todas las discriminaciones y opresiones operan (por g3nero, etnicidad, situaci3n econ3mica, sexualidad, edad), pero habr3 una que pesa m3s en determinados contextos sociales y temporales, por lo que las respuestas de las lideresas girar3n en torno a las relaciones de poder predominantes. Si en el nivel local una lideresa cuyo liderazgo no es reconocido o se ha deslegitimado por las razones antes expuestas, se opone a los contenidos feministas, es porque asumir un posicionamiento feminista p3blico en su

comunidad constituye una carga más de desprestigio de su liderazgo. Lo que no ocurre en una organización de lideresas indígenas a nivel nacional. Incluso, las lideresas con un fuerte capital étnico en el nivel local, cuyo liderazgo no ha estado tan cuestionado, no se cohiben de expresar un posicionamiento feminista o de ponerse en contra de los planteamientos de los dirigentes o líderes más reconocidos. Esto, en cierto sentido, desvirtúa la idea de que las mujeres indígenas prefieran las agendas étnicas en vez de las agendas centradas en reivindicaciones de género, pues esto implica desconocer las relaciones de poder que enfrentan las mujeres en distintos escenarios, así como las tensiones, las disputas y negociaciones que se dan en los procesos de interacción.

En suma, la CONAMIC agrupa esta diversidad de lideresas cuyo posicionamiento político y discurso no siempre va a coincidir en todos los escenarios. La forma del discurso y de las prácticas políticas va a depender de las relaciones de poder predominantes, en donde actuar de una u otra forma supone aumentar una carga de discriminación y exclusión. En efecto, lo ideal sería que todas las mujeres indígenas pudieran gozar de las mismas oportunidades y contar con todas las capacidades para llevar a cabo sus proyectos, pero la realidad es que hay asimetrías en las posiciones sociales, ingresos y condiciones de vida. Aun así, en la CONAMIC no importa como estén repartidas las cartas, pues las lideresas parten del reto de unificar el capital o capitales que cada una ha logrado acumular en su trayectoria de liderazgo al interior de sus comunidades y de conseguir los faltantes a través de alianzas estratégicas. La integración de estas lideresas supone la consolidación del capital necesario para actuar dentro de un campo de incidencia política a nivel nacional e internacional, el mismo que puede fragmentarse o disolverse en cualquier momento ante la amenaza de las asimetrías existentes.

En efecto, en la CONAMIC, las lideresas profesionales son las que demuestran mayor capacidad de incidencia política. De hecho, el discurso más crítico sobre la exclusión de las mujeres indígenas en las decisiones que toman los dirigentes de las organizaciones proviene de las mujeres profesionales, las mismas que han tenido que salir de sus territorios para adquirir otras capacidades. Ellas tienen más facilidad de interactuar con las mujeres mestizas y feministas, lo que no significa que en ciertas situaciones hagan uso de mecanismos de diferenciación basados en lo étnico. De modo que en ocasiones tiende a ponerse del lado de las mestizas y feministas y en otras de las indígenas, siendo su identidad étnica la que mayor peso tiene al momento de tomar decisiones o de asumir una posición definitiva.

No obstante, las interacciones dentro de la CONAMIC no están exentas de conflictos ocasionados muchas veces por las asimetrías existentes entre lideresas. Las lideresas

indígenas profesionales, quienes muchas veces son excluidas y discriminadas en los ámbitos locales, denotan un liderazgo fuerte y en algunas ocasiones imponente. Unos liderazgos subestiman los procesos de liderazgo de otras, quienes asumen una posición subordinada buscado deslegitimar la pertenencia étnica de las profesionales, tal como ocurre en el contexto local. A continuación, algunas intervenciones de las lideresas indígenas profesionales de la CONAMIC ante el despliegue de conflictos internos:

Yo no me considero feminista porque apenas estoy entendiendo eso del feminismo, y pues según las capacitaciones que he recibido, yo no me considero una feminista, eso no comulga con la cosmovisión de nosotras. Para mí existe la dualidad, el agua es femenina pero el sol no lo es, el trueno es un hombre, pero la laguna no. No estoy de acuerdo con esa idea de que para darme cuenta de que las mujeres indígenas estamos fregadas tengamos que ponernos el cartel de feminista, ese término no es nuestro. Sé que arriba, abajo y en el medio, hay vida y que la vida en esos tres sitios es dual (...). Debemos definirnos desde lo que a nosotros nos identifica como mujeres indígenas, desde nuestras vivencias, desde nuestra propia cosmovisión (Entrevista a Luz, lideresa de CONAMIC, Bogotá, 9 de junio del 2017).

El empoderamiento en CONAMIC lo veo frágil (...) Yo decía que debemos tener iniciativa y que no le dejemos todo el trabajo a CIASE. En lo personal todo lo que se han dicho aquí, me hace sentir que soy una persona problemática, lo dijo Paola, soy un macho impositor, no tengo paciencia, no tengo amor, mucho menos respeto, no hay sororidad ni fraternidad en mí (...) En el espacio autónomo nos pusimos a conversar entre nosotras y creo que esa iniciativa de conversar y de proponer, no se llama autoritarismo como se dijo aquí. Tampoco busco tratar a las otras como inferiores a mí. Compañeras yo no quería irrespetarlas, yo solo quería proponer (...). Cuando me propusieron ser parte del comité político yo acepté y perdónenme si por eso soy impositiva o estoy pasando por encima de ustedes (Intervención de Mery, lideresa de la CONAMIC, Bogotá, 6 de abril de 2017).

En suma, el hecho de que la exclusión y discriminación étnica y de género sean situaciones comunes a todas las mujeres indígenas de la CONAMIC no significa que las experiencias vividas en sus territorios sean homogéneas. Los motivos y la vivencia de estas situaciones de discriminación y/o exclusión varían dependiendo de las trayectorias de vida de las mujeres, las mismas que se asientan en unas bases materiales y simbólico-culturales. E incluso, no todas estas situaciones de inequidad social que viven las mujeres tienen la misma intensidad y no necesariamente las personas discriminadas y excluidas están exentas de discriminar y excluir. Al contrario, son más susceptibles de hacerlo o de sentirse excluidas y/o discriminadas, pues su inclusión como grupo étnico y/o como mujeres, en distintos espacios

económicos, sociales y políticos oscila en la incertidumbre. De ahí que las diferencias internas pueden devenir con mayor facilidad en asimétricas, divisiones y jerarquizaciones.

5.2.3. Proceso de politización de la CONAMIC

El proceso de configuración de identidades y conformación de la CONAMIC pasa por comprender los despliegues y repliegues identitarios que sucumben entre el género y la etnicidad y cuya emergencia se desata en el marco de relaciones e interacciones categoriales que se dan entre las mujeres indígenas agrupadas en la CONAMIC y de estas con otros actores sociales (feministas, dirigentes indígenas, otras mujeres indígenas que por alguna razón no están integradas en la CONAMIC, instituciones del Estado etc.). En este sentido el proceso de politización de la CONAMIC se concreta en momentos de episodios conflictivos separados de forma analítica y que se describen a continuación.

Un primer momento empieza con los encuentros disgregados de dos lideresas indígenas quienes dadas sus trayectorias de liderazgo coinciden en espacios en los cuales otras mujeres discuten sobre la inclusión de las mujeres en las agendas de política nacional e internacional. Las lideresas indígenas identifican oportunidades para actuar en las coyunturas políticas relacionadas con el Proceso de Paz y los instrumentos internacionales de protección de los derechos de las mujeres. La lucha del movimiento de mujeres y feministas por su inclusión en el proceso de paz motiva a las mujeres indígenas a reclamar también su inclusión desde una perspectiva diferenciada. De hecho, las lideresas encuentran que sus reclamos de inclusión son más viables dado que las mujeres indígenas han sido y son las más afectadas por el histórico conflicto armado en el país. Así mismo, al conocer y analizar los instrumentos internacionales de protección de los derechos de las mujeres, específicamente la Resolución 1325, encuentran que es necesario visibilizar las situaciones que enfrentan las mujeres indígenas. Para esto concuerdan en hacer un seguimiento a la localización de la Resolución 1325 en sus territorios, municipios y departamentos.

De este modo, después de algunos encuentros de capacitación y formación sobre los instrumentos internacionales y la actualización de los avances del proceso de paz en el país, entre otros temas, las lideresas vieron que, en estos escenarios de discusión nacional e internacional sobre los derechos de las mujeres, las demandas de las mujeres indígenas no están consideradas. Para esto, consideraron que era necesario contar con una organización de mujeres indígenas a nivel nacional. Una organización que permitiera unificar a las mujeres de distintos grupos étnicos y brindarles herramientas técnicas y de formación política para hacer

incidencia nacional e internacional. Es así como las lideresas convocan a mujeres de otras etnias del país para conformar una red nacional de mujeres indígenas. Aun cuando las lideresas compartían demandas similares en sus respectivos contextos locales, a excepción de las fundadoras, el resto de las mujeres que se fueron integrando no comprendían el objetivo de la CONAMIC. E incluso, en algunos encuentros de las mujeres de la CONAMIC, no faltaron aquellas que asistían, pero no estaban de acuerdo o tenían miedo de ser parte de la organización. A modo de ejemplo, algunas se negaron a tomarse fotografías o salir en los videos con el resto de las mujeres, otras se negaban a usar su vestimenta propia en los encuentros. No faltó, la que decidió cubrirse el rostro durante las filmaciones de estos. En suma, la CONAMIC para aquellas lideresas que se fueron integrando y no contaban aun con los recursos necesarios para entender la importancia de un proceso organizativo solo de mujeres, era algo indebido. Para algunas era una transgresión que pasaría cuentas de cobro en el ámbito local (Notas de campo, Bogotá, junio del 2017). En general y desde las voces de las mujeres de la CONAMIC, durante dos años de conformada la red, no se había definido el sentido colectivo, pues cada una asistía a los encuentros desde su particularidad como parte de un grupo étnico y no como parte de una organización nacional de mujeres. De hecho, algunas lideresas de la CONAMIC manifestaron que inicialmente su única expectativa al asistir a los encuentros era aprender y conocer otras experiencias de liderazgo.

Un segundo momento se da en torno a la presencia de un otras y otros y a la percepción de una amenaza. Se trata de un momento que agrupa varios episodios conflictivos: Un primer episodio se dio en el marco de la interacción de las indígenas con las feministas quienes hacían parte de la organización con quienes se estableció la alianza estratégica. El segundo episodio se dio en el marco de un evento que tienen que ver con el lanzamiento público de la CONAMIC. En estos dos episodios, que fueron objeto de observación etnográfica, se identificaron algunos hechos que permiten entender cómo se da la identificación como grupo de una diversidad de lideresas indígenas.

Sin desconocer la importancia que tienen las aliadas estratégicas para el surgimiento de la CONAMIC, aquí se hace énfasis en los conflictos desatados en las interacciones entre las mujeres de la CONAMIC con las mujeres de organización aliada, pues estos inciden directamente en el proceso de identificación colectiva como CONAMIC. En el marco de estos conflictos las lideresas desde una identificación como parte de un grupo étnico particular configuran un sentido de pertenencia colectivo. De este modo, hay un momento de distanciamiento de la identificación étnica de pertenencia para dar lugar a un nosotras las

mujeres indígenas. Para esquematizar de forma más precisa cómo se genera este proceso se describen estos hechos:

En uno de los encuentros de la CONAMIC preparatorio al evento del lanzamiento público en el año 2017, las mujeres de la organización aliada decidieron elaborar la agenda del encuentro, la cual solo fue entregada a las lideresas el día del evento. Luego para el desarrollo de la agenda una de las mujeres de la organización aliada propuso unas reglas internas con el fin de facilitar el desarrollo respetuoso de las distintas intervenciones durante el taller. Y finalmente, el taller cuyo tema era sobre la comunicación fue impartido por una de las profesionales de la organización aliada. Ella empieza explicando y esquematizando en la pizarra los elementos básicos de un proceso de comunicación (emisor, receptor y mensaje). En efecto ocurrieron otros acontecimientos, pero estas tres situaciones desataron un conflicto cuya raíz se centró en aquello que las mujeres indígenas percibieron e interpretaron ese día y que consistió en: exclusión durante la construcción de la agenda de su propio encuentro, subordinación al imponer reglas que no habían sido consensuadas con algunas lideresas, y subestimación de los conocimientos y capacidades de las lideresas indígenas (Notas de campo, Bogotá, junio del 2017). Si bien estas acciones pudieron ser no intencionados por parte de las mujeres de la organización aliada, no se puede negar que tienen reminiscencias paternalistas y de subestimación de las capacidades de las indígenas. Esto sumado al peso de las experiencias de exclusión y subordinación que las lideresas cargan y que aquí funcionan como marcos estructurantes de significados y definiciones, hizo que ese entorno sea comprendido de esa forma y no de otra.

En suma, las lideresas percibieron en estas situaciones, relaciones jerárquicas y verticales que contribuían a reproducir las asimetrías étnicas y de clase, lo que impulsó una acción política colectiva de un nosotras las mujeres indígenas dirigida a imponer un espacio autónomo por parte de ellas dentro de los encuentros de la CONAMIC del cual las mujeres de la organización aliada no participarían. Consecuentemente la identificación y el cierre social como grupo se producen cuando las mujeres indígenas de la CONAMIC son agraviadas por situaciones específicas de poder manifestadas en una exclusión y subordinación, y que tal como hemos visto en los capítulos 2 y 3, son experiencias que las lideresas arrastran desde sus contextos locales particulares y que se intensifican cuando se encuentran fuera de sus comunidades. En tal sentido, el poder movilizador no radica tanto en los valores o creencias de las mujeres indígenas que integran la CONAMIC, en gran parte porque son muy diversas, sino en los entendimientos y formas de comprender un entorno determinado. Los mismos que

de manera intersubjetiva se configuran y se asocian desde una misma perspectiva, acudiendo en este caso a lo étnico.

La descripción de este episodio da cuenta de una primera redefinición de un nosotras y ellas. A partir de este hecho los espacios autónomos impuestos por las mujeres indígenas de la CONAMIC son mecanismos de diferenciación o estrategias de enmarcamiento si se quiere, sustentadas en lo étnico. Los espacios autónomos invocan un principio general de reconocimiento como grupo y de diferenciación con las otras. Este mecanismo, les permite a las mujeres indígenas discutir sobre sus conflictos internos, decidir, enmarcar sus demandas y construir agendas al margen de relaciones con otros grupos externos que simbólicamente las pueda oprimir. En términos teóricos, “cuando los grupos se asumen como colectivos, decantan una identificación que negocian tanto hacia el interior como hacia el exterior” (Argüello 2013, 187).

En el tercer momento la amenaza que percibieron las indígenas con relación a las mujeres de la organización aliada desaparece y más bien las indígenas refuerzan su alianza con las feministas y establecen lazos de solidaridad. En este escenario son las acciones de otros actores sociales las que representan coacción y deslegitimación de la existencia de la CONAMIC. El lanzamiento público de la CONAMIC que se realizó en julio del 2017 podría considerarse como un hecho desde el cual las mujeres de la CONAMIC desplegaron diversas prácticas y discursos que reivindican una identificación colectiva propia de un grupo más consolidado. Aquí las mujeres indígenas de la CONAMIC detentan una capacidad para articular y difundir un posicionamiento político que sintoniza con determinadas condiciones socioculturales de sus contextos locales y que se pueden sintetizar en tres aspectos: la exclusión de los escenarios de participación y decisión política al interior de sus organizaciones indígenas y; la importancia de una participación efectiva y justa de las mujeres indígenas en la construcción de la paz, y el desafío que implica su acción transgresora de las estructuras patriarcales de sus organizaciones indígenas.

Aparentemente el evento en el cual se daría a conocer públicamente la existencia de la CONAMIC, sus logros y proyecciones futuras, transcurriría en la normalidad. En gran parte porque la CONAMIC hizo un encuentro previo preparatorio. En este evento las lideresas de la CONAMIC concluyeron que no aún no existía un ambiente propicio para invitar al evento a las lideresas que se encuentran en los distintos espacios relacionados con mujeres dentro de las organizaciones indígenas. Las lideresas de la CONAMIC percibían que su organización podría ser considerada como una amenaza tanto para las organizaciones indígenas como para

las lideresas que no hacen parte de la CONAMIC pero que mantienen algún proceso organizativo anclado en la organización indígena de pertenecen. Así que en la agenda del evento solo estaban invitadas algunas mujeres activistas que de alguna u otra forma aprobaban la existencia de la organización. Sin embargo, en la mitad de evento se presentaron las lideresas de la ONIC –Organización Nacional Indígena de Colombia– y Gobierno Mayor y en un acto de interrupción de la agenda empezaron a dar lectura a un comunicado que ellas habían elaborado (Ver anexos 2 y 3). A continuación, se citan algunos apartes de esta intervención:

El proceso organizativo y la defensa de derechos de las mujeres indígenas en Colombia es un camino que se ha venido construyendo desde 1980 por varias mujeres indígenas (...). Esta lucha ha dado lugar a que en diversos escenarios del Movimiento Indígena como los Congresos Nacionales (2007, 2012 y 2016), las Asambleas Nacionales de Autoridades Indígenas de la ONIC, Congresos Regionales y Zonales; reconozcan y otorguen un lugar político a la organización de las mujeres que se concreta en la creación de la Consejería Mujer, Familia y Generación y con ella al Consejo Nacional de Mujeres Indígenas creado por Resolución número 006 de noviembre de 2009 (...). Pero, siempre hemos venido luchando junto a nuestros hombres, eso no se puede dividir, porque si se divide es imposible pensar en construir una paz verdadera. En este sentido hacemos un llamado a las agencias internacionales que nos ayuden a fortalecer como pueblos indígenas y que nunca nos falten nuestros compañeros hombres, porque solas no somos nada. Nuestra lucha separada de los hombres puede llevarnos a que el proceso como movimiento indígena fracase, por eso me preocupa verlas a ustedes compañeras reunidas aquí sin nuestros hombres y nuestras autoridades (...) Las invito a reconocer la lucha y los legados de nuestras ancestras y a emprender acciones tendientes a fortalecer el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas enmarcado en el Programa Mujer Familia y Generación de la ONIC, porque con este proceso es que las mujeres estamos luchando por la defensa de nuestro territorio. El apoyar a organizaciones paralelas al movimiento indígena perjudica nuestro proceso hacia la consecución de la paz... (Intervención lideresa ONIC, Bogotá, julio 24 del 2017).

La intervención contiene argumentos que buscan deslegitimar la existencia de la CONAMIC y paradójicamente se usa el mismo discurso que los líderes y dirigentes indígenas utilizan en los contextos locales. Es un discurso desde el cual se culpa y señala a las mujeres, que buscan organizarse autónomamente, de fragmentar la organización indígena. Para las lideresas que se encuentran incidiendo desde los distintos espacios que las organizaciones indígenas avalan, aun cuando se enfrentan cotidianamente a límites y obstáculos, sus acciones son más legítimas en tanto simbólicamente no están transgrediendo un orden que muchas veces se

argumenta desde los principios de unidad, dualidad y complementariedad. Los mismos que en las relaciones comunitarias locales, tal como hemos descrito en los otros capítulos, no se aplican. Lo que si se observó en las relaciones comunitarias es que en el afán de algunas lideresas de resolver problemas cotidianos optan por establecer lazos verticales, lealtades y apoyos hacia los dirigentes y líderes indígenas. Mas allá de lo que las lideresas puedan gestionar en sus contextos locales desde estas lealtades, vemos que también generan dependencia y restringen la agencia de las lideresas. Así mismo, este tipo de redes constriñen los intentos de integración de las mujeres en las comunidades.

En este sentido, el discurso que se usa en este caso para deslegitimar la presencia de mujeres organizadas fuera de las estructurales de las organizaciones indígenas, en gran medida puede considerarse como una estrategia que usan otros grupos de mujeres organizadas en respuesta a acciones que amenazan el reconocimiento de sus liderazgos, sus prácticas políticas y la consecuente gestión de los escasos recursos que puedan otorgar las agencias de cooperación internacional e instituciones del Estado. El proceso de paz es la oportunidad política en la que muchas organizaciones sociales encuentra factible su inclusión e incidencia política. Cada organización social usará distintas estrategias y discursos que legitimen su inclusión en las disposiciones institucionales derivadas del Acuerdo de Paz. En suma, las interpretaciones y argumentos sobre sus demandas tendrían que ser diferentes en tanto cada grupo defiende intereses, cada grupo u organización de mujeres surge en el marco de relaciones de poder particulares, lo que devienen en la forma que toman sus procesos organizativos, los discursos que los sustentan y la definición de sus agendas políticas.

En el capítulo 4 de esta tesis se identificó que aun cuando las demandas de las mujeres Nasas y Pastos guardan cierta similitud (inclusión, reconocimiento y consecución de recursos para fortalecer sus procesos organizativos), la lucha local por la consecución de estas demandas está relacionada en gran parte con el contexto organizativo étnico y la configuración de relaciones de poder particulares, lo que muchas veces define la forma que toman las estrategias y los procesos organizativos de las mujeres en sus respectivas comunidades indígenas. Luego en un contexto nacional y en la coyuntura política como es el proceso de paz, confluyen estos procesos organizativos locales, zonales y regionales con interpretaciones y estrategias que rivalicen y compitan legitimar su presencia para su inclusión y disposición institucional. En este caso, se puede observar que en esta disputa las lideresas incorporan distinciones categoriales entre los procesos organizativos legítimos: nosotras las legítimas que estamos reconocidas por nuestras autoridades y que estamos constituidas en el marco de las

estructuras de nuestras organizaciones indígenas y ustedes las que corresponde a una organización que articula mujeres de manera individual y que no son delegadas de sus organizaciones indígenas. Estas divisiones que se dan en la lucha de las mujeres por su inclusión en las políticas del Estado y las disposiciones en recursos suponen exclusión de unos grupos dependiendo de cuales sean las decisiones y disposiciones del Estado y agencias de cooperación internacional.

Lo que se puede prever es que tal como lo mandata la constitución política de Colombia al reconocer autonomía de gobierno propio a las autoridades indígenas, las instituciones del Estado acatarán lo que las autoridades indígenas avalen, pues el Estado no tendría competencia alguna para imponer o modificar prácticas desiguales en las organizaciones indígenas. En efecto, para el caso de la CONAMIC, los pronunciamientos que hicieron los dirigentes de las organizaciones indígenas se direccionaron a no avalar la conformación de esta organización. A continuación, se cita una parte de los comunicados de las lideresas de la ONIC y de Gobierno Mayor, así como las respuestas que hace la CONAMIC a estos. Así como también las reacciones de las organizaciones indígenas ante el lanzamiento público de la CONAMIC.

No reconocemos el nombre de Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia ya que desde el 2007 la ONIC tiene constituido por Mandato este Consejo como una instancia nacional de asesoría y consulta del Gobierno Indígena; Consejo elegido de manera amplia y democrática por las mujeres indígenas del país y legitimado por las Autoridades y comunidades indígenas en los escenarios propios de la Organización (...) Invitamos a la CONAMIC a que reconsidere el nombre que han adoptado ya que no sólo, desconoce el proceso adelantado por las mujeres indígenas de la ONIC, sino que también se presta a confusiones, y además, corresponde al carácter mismo de una organización que articula mujeres de manera individual, local y que no necesariamente son delegadas de sus organizaciones indígenas (Comunicado público ONIC, julio 24 del 2017).

Por su parte las lideresas de la CONAMIC contrarrestaron estos pronunciamientos desde argumentos dirigidos a disminuir la confrontación y hacer un llamado a la unidad. Ellas en sus intervenciones plantearon que los procesos de liderazgo de las mujeres indígenas no se agotan en los espacios aprobados por las cúpulas de dirigentes de las organizaciones indígenas y que las formas alternativas de organización de las mujeres más que dividir fortalece el proceso organizativo del movimiento indígena. Así mismo las mujeres de la CONAMIC mencionaron que su proceso es respetuoso de los principios que rigen a las organizaciones indígenas a las cuales ellas pertenecen, solo que tienen una demanda particular frente a su participación en la

toma de decisiones y a fortalecer los derechos colectivos pero que este garantice un bienestar de las mujeres en sus respectivas comunidades indígenas. En esa medida, manifestaron que siempre estarán dispuestas a crear todos los mecanismos que sean necesarios para establecer un diálogo permanente con sus organizaciones indígenas. A continuación, algunos pronunciamientos hechos por las mujeres de la CONAMIC el día de su lanzamiento:

Quiero pedirles a las compañeras de la ONIC que entendamos que la CONAMIC es un proceso de mujeres indígenas de todo el país, que tenemos el permiso de las autoridades propias a las que reconocemos como tal y que los procesos organizativos son para unirnos y no para dividirnos (Intervención de lideresa de la CONAMIC y Coordinadora del Programa Mujer y Familia del CRIC, Bogotá, julio 24 del 2017).

Nuestro horizonte como CONAMIC es ser una red que trabaja juntamente con el resto del movimiento indígena pero también con el movimiento nacional de mujeres. Queremos hacer incidencia para que seamos reconocidas como actoras políticas en la construcción de paz y como agentes de transformación. En ningún momento hemos pensado que nuestra iniciativa organizativa pudiera ser vista como un atentado a los intereses colectivos de nuestras organizaciones indígenas. Por esto nos asombra la respuesta fuerte hacia nosotras. Sin embargo, estamos convencidas de la necesidad y autenticidad de nuestro proceso. Por ello nosotras las mujeres de la CONAMIC convocamos la luz de la unidad (...) Estamos convencidas que juntas somos más (Comunicado CONAMIC, agosto de 2017).

Paralelamente el carácter estructural de la desigualdad de género que se profundiza en los pueblos indígenas dada su intersección con otras brechas de desigualdad como la posición económica y la edad, entre otras, salta a la luz cuando los hombres buscan deslegitimar las formas de organización autónoma de las mujeres. Precisamente el lanzamiento público de la CONAMIC, a parte del comunicado de la ONIC que ya hemos citado, también generó reacción por parte de los líderes y dirigentes del CRIC quienes emitieron un comunicado manifestando la no aprobación de la conformación de la CONAMIC. Si bien los argumentos no se fundamentan en remarcar explícitamente diferenciaciones de género, si lo hacen desde mecanismos simbólico-culturales funcionales a las estructuras patriarcales propias de las organizaciones indígenas. A continuación, se presenta una parte del comunicado emitido por el CRIC a pocas horas del lanzamiento público de la CONAMIC:

El Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC-, sus comunidades, sus 10 pueblos indígenas y las 11 asociaciones de Cabildos, manifestamos a través de este comunicado público nuestra preocupación por la creación y lanzamiento inconsulto del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas- CONAMIC. Reconocemos el esfuerzo que están adelantando algunas

organizaciones indígenas y sociales, reconocemos también el derecho que tienen las personas de organizarse. Pero en nuestro caso existen estructuras que son definidas a través de nuestros espacios desde el nivel local, zonal y regional. Esto (se refiere a la CONAMIC) no puede suplantar y desconocer los procesos organizativos que ya tienen las mujeres indígenas al interior de las estructuras de los pueblos y zonas que hacen parte del CRIC. En ese sentido, no nos sentimos representados, no avalamos y rechazamos la creación del Consejo Nacional de las Mujeres Indígenas –CONAMIC (Comunicado CRIC Popayán, 24 de julio de 2017)

En contraste a estos pronunciamientos, durante el trabajo de campo se pudo conversar sobre este tema con los líderes que por lo general no hacían parte de las cúpulas de dirigentes de las organizaciones indígenas, o que habían quedado excluidos de estos espacios. En las entrevistas se evidenció una posición distinta frente al rol político de las mujeres y a sus capacidades como lideresas. A continuación, una parte ilustrativa de una entrevista realizada a uno de estos líderes:

Uno se ha dado cuenta que las mujeres de nuestros pueblos no solo hablan de sus derechos como mujeres sino también como miembros de un pueblo indígena. Esto es importante porque nos da confianza. Uno está seguro de que no están en contra de nosotros los hombres, sino de unas prácticas culturales que han sido deformadas por la conquista y la religión, y eso me parece que está bien. Es más, nosotros también deberíamos estar en contra de esas prácticas, pero a veces son funcionales a nuestros intereses y las seguimos reproduciendo (...). El hecho es que ellas también son comunidad y pueblos, y como tal no van a permitir que un externo atente contra los derechos que como pueblos hemos conseguido, en gran parte porque a ellas también les ha costado luchar por estos derechos (Entrevista a Luis, líder Resguardo de San Andrés de Pisimbalá Cauca, 3 de septiembre del 2017).

No obstante, las acciones de oposición a la conformación de la CONAMIC, desde construcciones discursivas, por parte de las lideresas de la ONIC y de las autoridades del CRIC cobraron relevancia en el proceso de la identificación colectiva de la CONAMIC. Ante la percepción de una amenaza explícita de la oportunidad que las convoca, la pertenencia de las mujeres a grupos étnicos diversos, aun cuando se mantienen presentes en sus indumentarias, lenguas maternas, etc., se dejan en un segundo plano si se quiere, y se da lugar a una identificación más general. De este modo, las identidades como Misak, Nasas, Yanakunas, Pastos, ente otras, inicialmente separadas en la vida social y política, se encausan hacia la identificación como mujeres indígenas en general. Fue así como aquel día del lanzamiento de la CONAMIC en el escenario de disputa por el reconocimiento, no faltaron las lideresas que, de forma decidida, tomaron el micrófono para defender su proceso

organizativo y casi todas sus intervenciones empezaban con la identificación de nosotras las mujeres de la CONAMIC.

Así mismo, se fortalecieron los lazos de solidaridad entre mujeres de distintos grupos étnicos integradas en la CONAMIC y de estas con sus aliadas, las feministas, quienes vivieron junto a los indígenas momentos de angustia por las consecuencias que se derivarían de esta transgresión de las indígenas (Notas de campo, Bogotá, junio del 2017). En suma, la identificación colectiva es procesual y relacional, es decir que se constituye en el marco de las interacciones entre distintas partes que entran en la contienda. Ante la configuración y percepción de ciertas relaciones de poder, habrá momentos en los que las identidades étnicas aun manteniéndose visibles se repliegan para dar lugar al despliegue de una identificación basada en el género y diferenciada con lo étnico si el contexto es nacional. Esto supone que, en otros momentos, las identidades étnicas se convertirán en un fundamento de diferenciación primordial.

De hecho, en otras condiciones y en particular en los contextos locales podemos encontrar a las lideresas de la CONAMIC con prácticas políticas y discursivas arraigadas al grupo étnico al que cada una proviene. Sus prácticas políticas, muchas veces, se dirigen a dar más relevancia a defender el proceso organizativo de su grupo étnico más que como parte de la CONAMIC. Paralelamente las acciones políticas de las mujeres de la CONAMIC en el escenario internacional como delegadas de una organización nacional dan cuenta de una identificación colectiva que se sitúa desde el agrupamiento de distintas identificaciones, la mismas que ha resultado de las interacciones y conflictos que se han descrito en los anteriores ítems. Se resalta una síntesis de la presentación de una lideresa de la CONAMIC ante las agencias de cooperación internacional:

La CONAMIC es la primera plataforma organizativa de mujeres indígenas de Colombia, conformada exclusivamente por mujeres líderes de territorio pertenecientes a diez pueblos indígenas. Somos mujeres que durante varios años hemos luchado por los derechos de nuestros pueblos indígenas, reivindicamos la autonomía, la cultura y el territorio propios, al lado de las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales. Esta vez, nos hemos propuesto unirnos desde la diversidad para visibilizar y fortalecer nuestros liderazgos y nuestro rol como constructoras de paz en nuestras comunidades, en el país y a nivel internacional (...). En tanto somos mujeres de territorio, nuestro proceso en la CONAMIC retroalimenta los procesos organizativos de mujeres que se gestan en lo local. El compartir nuestras experiencias en la CONAMIC nos impulsó a proponernos una forma distinta de entender el equilibrio entre lo masculino y lo femenino, pero también a reflexionar sobre

nosotras mismas y sobre nuestro derecho a ser personas con derechos en el colectivo. Defender nuestro derecho a que nuestras demandas sean escuchadas y a que también podamos decidir, es una forma de fortalecernos como pueblos indígenas, pues las mujeres nos comprometemos más con las sociedades y comunidades que nos reconozcan e incluyan (Intervención de lideresa de la CONAMIC, Ottawa Canadá, febrero de 2019).

Como hemos visto, la identificación política de la CONAMIC se sustenta en un subconjunto de identidades de étnicas y de género, nutridas de una variedad interna dadas las asimetrías intergrupales. El grado de arraigo o separación de estas identidades políticas en diferentes momentos, les facilita a las mujeres de la CONAMIC la disposición de una serie de recursos (conocimientos, habilidades, construcciones discursivas, redes y lazos sociales) que pueden usar de un ámbito político a otro. Esto puede derivar en una eficacia de sus estrategias de incidencia política como CONAMIC. Así como también, la identificación colectiva como CONAMIC puede modificarse cuando cambien las relaciones, la forma de interpretar las oportunidades y las circunstancias del contexto.

5.2.4. La política de la CONAMIC

Un proceso de paz que no escucha e incluye las demandas de las mujeres indígenas no es garante de una paz duradera.

—Lideresa CONAMIC, 2015.

La política de la CONAMIC desde una perspectiva amplia se expresa en un conjunto de prácticas políticas que integran construcciones discursivas, acciones y vínculos que las mujeres indígenas establecen frente al Estado y frente a otros sectores sociales locales, regionales, nacionales e internacionales, con el fin de influir en la formulación e implementación de políticas públicas. En cuanto a las construcciones discursivas hemos señalado cómo su proceso de politización está asociado al contexto sociopolítico en el que se gesta y a las experiencias de liderazgo local de sus integrantes. En este sentido, la CONAMIC se reconoce como un actor político constructor del proceso de paz en Colombia, que cuestiona y busca transformar prácticas violentas, de discriminación, subordinación y exclusión hacia las mujeres – incluso en las propias comunidades indígenas- al mismo tiempo que apoya la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Identificadas con el enfoque de género y con las apuestas feministas, las mujeres indígenas de la CONAMIC propician reflexiones enfocadas a reivindicar los derechos de las mujeres indígenas y con ello a reinventar comunidades indígenas y sociedades más inclusivas y justas. Consecuentemente los discursos de las mujeres de la CONAMIC articulan términos feministas y étnicos lo que les permite argumentar y legitimar sus prácticas políticas en torno

a su inclusión dentro de los programas y proyectos que se derivan de los puntos negociados en el Acuerdo de Paz con el cual se busca la terminación del conflicto armado en Colombia⁶. La forma como se construye el argumento del discurso es una estrategia que ubica a las mujeres indígenas como actores claves en el proceso que atraviesa el país y las convierte en candidatas para las disposiciones institucionales de carácter nacional e internacional.

A parte de la elaboración discursiva, la riqueza política está en lo que hacen y la forma que adopta ese hacer que incluso trascienda al discurso. En primer lugar, están sus modos de actuar externos, relaciones y prácticas con otros actores especialmente con las feministas, entre otros: líderes y dirigentes de las organizaciones indígenas, instituciones del Estado y agencias de cooperación internacional. La alianza establecida con las feministas más que limitarse a un apoyo técnico se constituye en una fuerza política con potencialidad de trastocar la matriz de opresión histórica circunscrita en condiciones materiales y simbólicas de desigualdad. Las mimas que han persistido a través de los diferentes contextos históricos y culturales. Una de las apuestas de la CONAMIC ha sido no rehuirles a los feminismos y en cambio generar debates colectivos en torno a articular de forma conjunta las perspectivas feministas con las étnicas. Esto en primera instancia, se da para demostrar que la reivindicación de los derechos de las mujeres fortalece los derechos colectivos y los gobiernos propios y, en segunda instancia, para pensar en un plan de acción interseccional que articule las disposiciones del capítulo étnico y el capítulo de género consignados en el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Santos con las FARC.

Las mujeres que hacemos parte de la CONAMIC estamos ahondando en nuestros debates sobre nuestras comprensiones y posiciones frente al enfoque de género y las apuestas feministas (...) Hemos aprendido que este proceso implica formación e investigación. Nuestros debates no deben quedarse únicamente en el tema étnico, tenemos que construir con otras que vienen de otros procesos y de otras culturas y que también le apuestan a que las mujeres seamos actores con derechos y con garantías de una efectiva participación (Lideresa CONAMIC, enero 2019).

La constitución de la CONAMIC en sí misma es una vivencia fáctica de interculturalidad entre mujeres de distintos pueblos indígenas con otras mujeres mestizas y feministas. La experiencia de las mujeres en la CONAMIC parte del reconocimiento y comprensión de otras

⁶ Puntos del acuerdo de paz entre las FARC-EP y el gobierno colombiano: 1. Hacia un nuevo campo colombiano: reforma rural integral, 2. Participación política y apertura democrática para construir la paz, 3. Fin del conflicto, 4. Solución al problema de las drogas ilícitas, 5. Acuerdos sobre las víctimas del conflicto. Implementación, verificación y refrendación.

formas de entender el mundo, aspecto que no está libre de tensiones. Entre oposiciones y negociaciones se ha logrado un diálogo horizontal desde el cual las partes constitutivas de la CONAMIC logran identificar y corregir mecanismos desde los cuales se establecen distanciamientos y jerarquías entre mujeres. Podríamos decir que es un proceso que se proyecta a constituir una alianza entre mujeres como fuerza constitutiva de la igualdad desde abajo. Una fuerza que es determinante para conseguir sus reivindicaciones concretas en la lucha por la igualdad (Therborn 2015).

Se trata de una fuerza de la igualdad impulsada desde abajo que coincide con una coyuntura política como es el proceso de paz y las luchas del movimiento indígena y de las mujeres por la inclusión de un capítulo étnico y de género en el Acuerdo Final. Esto supone que esta fuerza reivindicativa de la igualdad desde abajo encuentren un impulso desde arriba sobre todo de las agencias de cooperación internacional, quienes cumplen un papel importante en la implementación de los acuerdos de paz en Colombia. Precisamente el fortalecimiento del proceso organizativo de la CONAMIC encuentra apoyo técnico y sobre todo de recursos en Conciliation Resource⁷ y el gobierno canadiense⁸. Cabe resaltar que, con este último, Colombia mantiene relaciones comerciales bilaterales por más de 40 años en el marco de la cooperación para el desarrollo y que en el contexto específico del Acuerdo de Paz, le está apostando a impulsar las iniciativas de mujeres en la construcción de la paz.

En el marco de esta coalición de acciones -que podrían considerarse como una fuerza impulsora de la igualdad-, las mujeres de la CONAMIC amparadas en los pactos internacionales de protección a las mujeres⁹ han manifestado una preocupación directa por el fortalecimiento de las lideresas indígenas. Consecuentemente han impulsado acciones de información, formación e investigación en sus respectivos territorios sobre temáticas que las mujeres consideran que son fundamentales conocer en la lucha por los derechos de las

⁷ Conciliation Resources es una organización internacional comprometida a detener los conflictos violentos y crear sociedades más pacíficas. Ofrecen apoyo práctico para ayudar a las personas afectadas por conflictos violentos, a buscar desde la diversidad de voces, un cambio que perdure. De antemano, esta organización aprovecha sus experiencias compartidas para influir en las políticas y mejorar las prácticas de construcción de paz en todo el mundo.

⁸ La asistencia canadiense ayuda a Colombia responder a la pobreza, inequidad y violencia mediante la protección a los derechos humanos, creando oportunidades económicas para la población más vulnerable, mejorando las condiciones de seguridad, respondiendo a las necesidades humanitarias y apoyando los esfuerzos de construcción de paz. En actualidad se están implementando más de 70 proyectos de asistencia internacional en Colombia mediante diversos programas y canales.

⁹ Dentro de estos pactos están los siguientes: Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, 18 diciembre 1979, el Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, la Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas A/RES/54/4 (octubre 2000), y la Recomendación general núm. 30 sobre las mujeres en la prevención de conflictos y en situaciones de conflicto y posteriores a conflictos.

mujeres indígenas. Para nombrar algunas temáticas de formación y capacitación: la realización y localización de la Resolución 1325 y conexas del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas con relación a las mujeres de pueblos indígenas y afrodescendientes, capacitación e información sobre capítulo étnico y de género en el acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC, capacitación sobre el Auto 092 del 2008 y la Agenda 2020 y otros temas, como los derechos colectivos étnicos y las violencias basadas en género.

Como resultado de estas capacitaciones, las mujeres de la CONAMIC presentaron en 2015 ante Naciones Unidas, el primer informe sobre la localización de la Resolución 1325 y Conexas en mujeres indígenas, en el marco de la conmemoración de dicha Resolución. En este informe las mujeres de la CONAMIC expusieron ante distintos poderes locales, departamentales, nacionales e internacionales la situación de las mujeres indígenas en Colombia. A la vez, hicieron recomendaciones precisas tendientes a exigir a estos poderes, incluyendo a los comunitarios, acciones pertinentes encaminadas a las garantías de los derechos de las mujeres y, a promover la transformación de la cultura machista, patriarcal y discriminatoria, por una cultura incluyente, justa, equitativa y solidaria con ellas. Cito algunas las demandas que fueron consignadas en este informe:

A las autoridades tradicionales: inclusión efectiva de las mujeres en los planes de vida; acompañamiento a los procesos organizativos de mujeres, documentación sobre la situación de las mujeres; paridad y participación y efectiva de las mujeres. A los gobiernos municipales y departamentales: Creación de comités para las mujeres indígenas; establecimiento de un observatorio de cumplimiento de la Resolución 1325 y conexas; paridad y participación activa y efectiva de las mujeres indígenas. Al gobierno Nacional: creación de un observatorio sobre la situación de las mujeres indígenas; generación de canales de diálogo con las mujeres indígenas; paridad y participación activa y efectiva de las mujeres indígenas en los procesos de consulta previa y en otros que les atañen; hacer seguimiento a las organizaciones nacionales indígenas sobre la inclusión efectiva de los temas de niñez y mujeres; proporcionar apoyo económico para fortalecer los procesos organizativos de las mujeres; reconocer a las mujeres indígenas como actores políticos claves en el proceso de paz; reconocer la importancia del Auto 092 y la necesidad de un seguimiento efectivo a su implementación. A la comunidad internacional: Instar al gobierno nacional a la creación de un Plan Nacional de Acción para la implementación de la Resolución 1325 con perspectiva étnica y de género; establecer mecanismos de incidencia directa en el gobierno nacional, regional y local con relación a la situación de las mujeres indígenas; visibilizar a través de informes la situación de las mujeres indígenas; apoyar económicamente los procesos organizativos y mecanismos de incidencia

política de las mujeres indígenas (Documento Análisis de la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas desde una mirada de las mujeres indígenas de Colombia 2015).

Tal como se evidencia en archivos revisados, las demandas de la CONAMIC se orientan hacia la participación igualitaria y plena de las mujeres indígenas y a la igualdad de oportunidades para el liderazgo en todos los escenarios en donde se toman las decisiones políticas. En efecto, sus acciones políticas enfrentan y retan poderes que históricamente han puesto y que aún continúan colocando las reglas de juego tanto en el nivel comunitario como del gobierno nacional. El reto expresado por las mujeres la CONAMIC es buscar e impulsan alianzas y redes de hermandad entorno a influir en las políticas locales, nacionales y mundiales sobre los derechos de las mujeres, la paz y la seguridad. En este sentido, la CONAMIC se ha propuesto un intercambio de experiencias con otras organizaciones de mujeres indígenas de Colombia y de otros países. Esto les ha permitido entender que los contextos pueden ser distintos pero que la situación de las mujeres es similar y que por lo tanto urge un trabajo conjunto entre las mujeres indígenas del mundo.

En sus informes actuales las mujeres de la CONAMIC describen la ejecución de proyectos en sus territorios, dirigidos a deconstruir las nociones dominantes de paz y seguridad conceptualizadas desde los entes del gobierno y negociadores de la paz, que por lo general son varones. De este modo, las mujeres indígenas proponen formas alternativas de entender la paz y la seguridad centradas en los contextos locales y la cotidianidad y diversidad de las personas. Precisamente en uno de los eventos de presentación de los avances que habían resultado del trabajo de una alianza tripartita entre la CONAMIC, CIASE y Conciliation Resources, los delegados del gobierno canadiense les preguntaron a las lideresas, ¿Ustedes quieren decir que sus voces no están incluidas dentro de las nociones de paz y seguridad que maneja el gobierno colombiano? La respuesta que dio una de las lideresas de la CONAMIC fue al siguiente:

Efectivamente eso queremos decir, porque la seguridad en nuestro país se está viendo desde la defensa militar y no tiene en cuenta a la ciudadanía y mucho menos a los ciudadanos de a pie, como somos los y las indígenas. No tienen en cuenta que la paz y la seguridad tienen que ver con la precariedad y las injusticias, la exclusión, la discriminación y opresión de los pueblos indígenas y de las mujeres. No tiene en cuenta que la sobrevivencia histórica en un mundo desigual e injusto, sustentado en un modelo de desarrollo dominante, está intrínsecamente ligada con la violencia histórica a la hemos sido expuestas y expuestos (Intervención de lideresa de la CONAMIC, Ottawa Canadá, febrero de 2018).

En efecto tal como lo manifiestan las lideresas de la CONAMIC basándose en sus experiencias de desigualdad, hay una relación directa entre la intensificación de las desigualdades (vitales, existenciales y de recursos) y la presencia histórica del conflicto armado en Colombia. De este modo, un proceso de paz tendría que considerar e incluir las demandas de las víctimas de las consecuencias de la desigualdad en el país. Desde la posición de las mujeres el conflicto armado es una de las formas más violenta que tiene la desigualdad para manifestarse. Por lo tanto, la búsqueda de una paz duradera, entendida desde los contextos situados, implicaría que el Estado y demás aliados cooperantes, garanticen que los actores sociales tengan las capacidades para funcionar plenamente como seres humanos y de poder optar por una vida de dignidad y bienestar. En suma, para las lideresas un proceso de paz que no escucha e incluye las demandas de las mujeres indígenas no es garante de una paz duradera.

Así mismo, las mujeres de la CONAMIC se han apropiado de los contenidos del capítulo étnico y de género logrados en el acuerdo de paz, alrededor de los cuales han planteado discusiones en distintos escenarios (locales, regionales, nacionales e internacionales). Estas discusiones giran alrededor de demandas que contemplan que los dos capítulos (étnico y de género) deben implementarse a partir de programas que articulen los dos enfoques. Esto porque ellas no se encuentran explícitamente incluidas en ninguno de los dos capítulos, es decir, que no hay garantía de que, desde estos capítulos contemplados en el Acuerdo de Paz, de forma separada, se desplieguen acciones o programas dirigidos a reparar las afectaciones específicas de las mujeres indígenas. No podemos negar que la capacidad organizativa con respecto a la implementación del capítulo de género la tiene el movimiento de mujeres y feministas y, con relación al capítulo étnico, las decisiones las tienen las respectivas organizaciones indígenas que están lideradas en su mayoría por varones. En este sentido, la lucha de las mujeres de la CONAMIC en este campo es establecer alianzas e incidir en el nivel nacional e internacional. Amparándose en los tratados internacionales que defienden los derechos de las mujeres indígenas, buscan, por un lado, que el Estado cumpla un rol de veedor con relación a la inclusión de la agenda política de las mujeres dentro de sus respectivas organizaciones nacionales indígenas; y por otro, que la comunidad internacional cumpla el rol de veedor de que el Estado colombiano sea garante de los derechos de las mujeres indígenas y que cumpla con los mandatos constitucionales como lo es el Auto 092 del 2008, la adopción de la Resolución 1325.

Entre otras acciones, las lideresas de la CONAMIC con los resultados de sus gestiones en el ámbito nacional han encabezado y liderado diagnósticos y talleres de capacitación y discusión en sus comunidades alrededor de temas como: la violencia de género contra las mujeres indígenas y las imitaciones de la administración de justicia en sus comunidades. Cabe resaltar que este último tema, se constituye en uno de los cuestionamientos de las mujeres desde sus procesos locales. El tema de acceso de las mujeres a una justicia justa ha propiciado cada vez más discusiones entre mujeres y con sus respectivas autoridades, brindando alternativas para fortalecer las jurisdicciones especiales indígenas.

De este modo, las prácticas políticas que despliegan las Mujeres de la CONAMIC articulan, de forma permanente y simultánea, demandas locales, zonales, regionales y nacionales. Cabe recordar que las mujeres de la CONAMIC son lideresas que sostienen procesos organizativos de mujeres en sus respectivas comunidades, incluso, dentro de las organizaciones indígenas, Ellas han estado al frente de los programas referentes al tema de mujer y familia, que por lo general es el tema permitido por las organizaciones indígenas. La observación de las prácticas políticas de las lideresas en distintos niveles organizativos es lo que ha permitido develar y entender los sentidos prácticos con los que ellas actúan en distintos escenarios. Los mismos que hablan de la multiplicidad de situaciones de inequidad social que enfrentan las mujeres indígenas, es decir, de sus experiencias situadas de desigualdad social. En efecto, tal como lo plantea Edison Hurtado desde la sociología de la experiencia, centrada en las diversas prácticas de los actores, es posible entender varias lógicas de acción operando al mismo tiempo y de forma estratégica (Hurtado 2014).

Conclusiones

Este estudio partió de un interés por conocer y explicar una pluralidad de prácticas políticas que son desplegadas por mujeres que enfrentan situaciones de inequidad social. Unas situaciones que remiten a condiciones estructurales marcadas por un entrecruzamiento de factores de género, clase, y lo étnico-racial, pero también por la dinámica de asimetrías intra-categoriales. Las situaciones de exclusión, subordinación y marginalidad que marcan la vida de las mujeres de dos grupos étnicos del sur occidente colombiano, se tomaron en este trabajo como un activador de prácticas políticas de identificación, de dinámicas organizacionales y de acciones solidarias y contenciosas. Con esto, hemos querido aportar a la comprensión de las situaciones de la desigualdad social desde la dialéctica de los distintos procesos económicos, sociales, políticos y culturales que, por un lado, las generan y, por otro, las contrarrestan. En suman, estudiar las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos significó un diálogo permanente entre la sociología de las desigualdades y la sociología de la acción colectiva.

Las situaciones de inequidad social que viven las mujeres devienen de las condiciones materiales de existencia, de las formas de despojo, subordinación e inferiorización étnico racial, de la organización de la explotación clasista y de la dominación patriarcal sobre las mujeres. Por su lado, las demandas de las mujeres tienen que ver con estos condicionamientos históricos: los espacios y las formas de contrarrestar estas opresiones son de carácter eminentemente político. Como hemos descrito y analizado en esta tesis, una de las luchas de las mujeres tanto al interior de sus organizaciones como fuera de ellas ha sido posicionar sus demandas y necesidades en el espacio público, ya sea en las agendas de sus cabildos, en la organización indígena zonal/ regional o en las discusiones políticas de corte nacional. En ese despliegue, el lema de los feminismos sobre lo personal es político salta a luz borrando esa línea artificial existente entre lo público y lo doméstico, y entre las formas habituales que tenemos de pensar lo político y la política. De hecho, las formas organizativas de las mujeres aquí estudiadas están estrechamente vinculadas a las relaciones que se dan al interior de sus familias, ámbitos que se alimentan, confluyen, transforman y condicionan mutuamente. Por ejemplo, el reconocimiento de los liderazgos de las mujeres muchas veces radica en una armonía que se debe reportar al interior de sus familias, fruto de los acoples socialmente esperados de las mujeres a la buena armonía del hogar. Pero, a la vez, la familia constituye un ámbito clave para la interpelación y subjetivación política de las mujeres, pues es la instancia más cotidiana en la que se sostiene (y se impugna) a la dominación patriarcal.

El análisis de las prácticas políticas de las mujeres de estos dos grupos étnicos (nasas y pastos) remitió también a una serie de expresiones organizativas y estrategias de acción que, si bien pueden partir de las similares condiciones de desigualdad, no precisan tener una misma forma. Esto lleva a entender que los actores colectivos no pueden ser encasillados en una categoría homogénea y pensados desde una sola racionalidad política, sino más bien a entenderlos como portadores de sentidos prácticos que actúan de acuerdo a las formas como interpretan las relaciones de poder que les oprime en cada tiempo y espacio. En este sentido, resulta limitado pensar en las luchas de las mujeres indígenas como luchas únicamente étnicas, apartadas de las reivindicaciones de género y de clase. Por ejemplo, este estudio ha permitido entender cómo la dimensión de desigualdad basada en lo étnico racial también es patriarcal, racista y capitalista, y cómo el sistema patriarcal no solo está inmerso en las relaciones entre hombres y mujeres, sino en las relaciones entre mujeres creadas por la emergencia de asimetrías económicas dinámicas y por el colonialismo interno que fortalece clivajes étnicos. Este esquema de ordenación social también se refleja en las relaciones de los y las indígenas con su territorio y frente a las dinámicas dominantes del mercado capitalista, así como en las relaciones del Estado con los grupos étnicos. Hemos descrito cómo las políticas neoliberales propias del capitalismo son patriarcales cuando imponen sus estrategias de desarrollo económico subordinando y marginando las formas de subsistencia de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas en particular. El mercado es patriarcal cuando se apropia de los bienes comunes y desconoce e invisibilizan los saberes y tradiciones de los grupos étnicos. El Estado también opera de forma patriarcal cuando sus prácticas subordinan los gobiernos propios de los grupos étnicos e impone a los y las indígenas formas de organizarse para controlar, cooptar y limitar su autonomía. Más aún, cuando desde su poder militar (y particularmente en Colombia) elimina físicamente a sus líderes y lideresas, cuando fragmenta el tejido social, cuando los territorios de los grupos étnicos son invadidos de cultivos de uso ilícito y controlados desde la presencia de grupos armados.

En estos escenarios, las prácticas políticas de las mujeres no son homogéneas y no necesariamente coinciden de un entramado social a otro (entre pastos y nasas, por ejemplo), pues son acciones políticas que están atravesadas por la conjunción de subjetividades configuradas desde complejas estructuras de poder que actúan e inciden en todos los ciclos de vida de las mujeres. De ahí que para entender las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos, tuvimos que pensarlas y entenderlas desde sus experiencias concretas de inequidad social y desde sus trayectorias de vida. Las Entrevistas de las mujeres sobre sus procesos de

liderazgo remitieron, en la mayoría de las veces, a los condicionamientos que vivieron como hijas, hermanas, esposas, madres, trabajadoras agrícolas, beneficiarias de proyectos y programas sociales, artesanas, profesionales, técnicas, autoridades y lideresas. En estas experiencias, las mujeres describieron las relaciones de poder existentes y los sentimientos de injusticia, muchas veces relacionados con la exclusión de los bienes y servicios socialmente valorados, con los prejuicios racistas por parte de ONGs, instituciones sociales y funcionarias/os del Estado y con las formas de dominación patriarcal tanto al interior de sus comunidades como fuera de estas. Estas experiencias, que no siempre son vividas de la misma manera por todas las mujeres indígenas, son las que configuran paulatinamente marcos de interpretación de sus situaciones, los cuales no necesariamente son los mismos de un escenario a otro, pues en cada escenario las relaciones de poder se reconfiguran.

Luego, es en la interacción social de las experiencias de vida de las mujeres y de sus sentimientos de injusticia donde se organizan las experiencias y se guía la acción colectiva. Esta interacción social de las experiencias de las mujeres en los dos casos de estudio se da de forma distinta, pues los referentes de identidad colectiva de las mujeres se gestan en el marco de las diversas formas que adquiere las luchas por los derechos colectivos como grupo étnico o si se quiere son heredados de estas luchas o de otras que ellas han impulsado en otro nivel. Por ejemplo, la Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia (CONAMIC) articula una diversidad de mujeres con referentes de acción colectiva étnica fuerte, pero además son mujeres con experiencias de liderar procesos organizativos en sus comunidades. Aunque son pocos los encuentros de estas lideresas, la interacción social de sus experiencias de liderazgo deviene en una percepción compartida de situaciones injustas y obstáculos que ellas enfrentan en estos procesos. No obstante, es un escenario externo a sus comunidades, que trasgrede las fronteras que imponen las organizaciones indígenas. Y al ser un escenario externo, está expuesto a otras formas de discriminación, inferiorización y marginación, lo que supone que ellas re-signifiquen las relaciones de poder y que sus prácticas políticas adquieran otras formas, otros discursos y otras estrategias para contrarrestar las situaciones que las oprime.

Así mismo, no todas las mujeres tienen la capacidad reflexiva sobre sus experiencias, en un sentido que le permita comprender críticamente las relaciones de poder que las oprime, y las impulse a intervenir sobre éstas para transformarlas. El reconocimiento de esa capacidad reflexiva supone un proceso que implica acceso a experiencias de intercambio de conocimientos y creación de solidaridades, acumulación de ciertos capitales, y una serie de

referentes simbólico-culturales que enriquecen la posición de enunciación y de cambio de los actores sociales. Tener esa capacidad reflexiva sobre sus experiencias es lo que las mujeres Nasas plantean como tener la claridad política. Esta claridad, cúmulo de recursos y capitales para la acción, les permite, por un lado, reconocer e identificar situaciones injustas en sus experiencias de vida, identificar al responsable (grupo, organización, institución, o la propia estructura social) y, por otro lado, analizar las oportunidades y posibilidades de éxito o de fracaso de su acción. Es decir, habrá situaciones que pueden ser consideradas problemáticas en tanto los actores se ven afectados, pero eso no necesariamente supone que sean percibidas como injustas. Sin estas capacidades acumuladas, hay poca probabilidad de que los actores desplieguen repertorios para transformar estas situaciones, aun cuando se cuente con las oportunidades para hacerlo.

En efecto, los referentes colectivos no necesariamente deben estar dados como resultado de una lucha anterior, o son heredados de forma automática. Más bien, pueden construirse en su momento desde los encuentros seguidos, interacciones e intercambios entre mujeres. La realidad es que la mayoría de las mujeres aquí estudiadas no tienen tiempo para dedicarse a fortalecer las redes sociales o la unidad entre mujeres, o para organizar y participar en marchas multitudinarias, pues la sobrecarga de trabajo reproductivo y productivo sigue recayendo en ellas, más cuando son jefas cabeza de familia. Recordemos que el trabajo de las mujeres indígenas, remunerado o no, dentro de sus hogares, en su chagra o en las ciudades como empleadas domésticas, oficinistas o jornaleras etc., se va convirtiendo en una obligación permanente de ellas, ya sea por el devastamiento de sus economías de subsistencia, la búsqueda de independencia económica o por el abandono de sus esposos, etc. Es decir, ellas enfrentan múltiples jornadas de trabajo, lo que incide en que no dispongan de tiempo para vincularse a los procesos organizativos de mujeres. En consideración de esto, si existen referentes colectivos de una lucha anterior, es una ventaja acumulada para los procesos organizativos de las mujeres. Empezar a generar lazos de solidaridad, integración desde cero, en medio de las asimetrías internas entre mujeres y sobrecargas de trabajo que ellas tienen que cumplir, es un trabajo complejo. Es un trabajo político. Lo que desde luego evidencia que las prácticas políticas de las mujeres están condicionadas y se dan al mismo tiempo que se reproducen las desigualdades. Estos aspectos son muy importantes a la hora de pensar en las formas que adquieren las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos.

Factores como la acumulación de capital cultural, el estatus étnico, el reconocimiento de los liderazgos de las mujeres, han permitido que ellas accedan paulatinamente a espacios

dominados por los hombres, como son los cargos de representación política. En gran parte por que han visto en esa opción una oportunidad para incluir con mayor facilidad las agendas políticas de las mujeres en las plataformas organizativas de sus comunidades. No obstante, además de que esto ha significado costos económicos, sociales y emocionales para las mujeres, ellas se enfrentan a discriminaciones y subordinaciones basadas en el género y en lo étnico racial, de modo mucho más fuerte que en los otros escenarios. Así que las mujeres que son líderes viven un constante cuestionamiento patriarcal del deber ser mujeres. Esto naturaliza el hecho de que ejercicio del poder se hace con cánones masculinos en el ámbito público, así como que las mujeres deben ocuparse del trabajo doméstico y del cuidado. Por ejemplo, se cuestiona el liderazgo de las mujeres mediante difamaciones por su vida privada o pública, no hay colaboración o respaldo en el trabajo organizativo, en reuniones no se les escucha o no se les da la palabra. Y lo más grave, aun cuando las mujeres están mucho más preparadas que ellos en términos de capital cultural, los líderes y dirigentes dudan de la capacidad intelectual, argumentativa, propositiva de las mujeres para solucionar problemas de la comunidad, administrar recursos económicos o servir de interlocutoras legítimas con las instituciones del gobierno.

En suma, la captura analítica de las prácticas políticas en un escenario o momento histórico debe remitirnos tanto a un formato en el que se resalta la interacción, la negociación y el conflicto como al análisis de las relaciones de poder, injusticia e inequidad en las que se configuran. En este sentido, este estudio invita a comprender que el sentido de la acción colectiva en gran parte se deriva de las características que adquieren las interacciones y, del contexto estructural y sociocultural en el que los individuos actúan. Así mismo, permite entender que los procesos de identificación nunca están acabados sino en constante reconstitución (Butler 2002; Arguello 2013) y que los actores sociales juegan distintos juegos al mismo tiempo (Melucci y Massolo 1991). Tal como lo plantea Edison Hurtado, los actores ya no pueden ser vistos como portadores de una única y excluyente racionalidad política, sino que hay que pensarlos como portadores de sentidos prácticos que actúan, a la vez, en escenarios diversos y desplegando racionalidades acordes a cada tiempo y espacio (Hurtado 2014, 333).

Precisamente, focalizar nuestra investigación en los procesos organizativos de dos grupos de mujeres pertenecientes a dos etnias diferentes y observar estos procesos en distintos niveles organizativos, permitió entender cómo se configuran las relaciones de poder en los distintos escenarios y cómo esto incide en la forma en la que las mujeres enmarcan sus demandas

(redistributivas, de reconocimiento o de participación). Hemos aprovechado el análisis comparativo y procesual. Hemos visto cómo en ciertos escenarios o niveles de interacción se constituyen formas de acción política más visibles, mientras que otros se disuelven, se ocultan o se reconstituyen. El análisis multinivel de las prácticas políticas de las mujeres Nasas y Pastos, permitió entender por qué en ciertos momentos y contextos las prácticas políticas de las mujeres se vuelven sutiles, desapercibidas e inciertas, dirigidas a renegociar de forma discreta las relaciones de poder. Aquí la noción de infrapolítica de James Scott (1990) fue fundamental en tanto permitió rescatar y comprender esas otras formas que adoptan las prácticas políticas de las mujeres cuando las condiciones son totalmente adversas. Las burlas, los rumores y las expresiones indirectas hacen parte de esas prácticas políticas en situaciones en las cuales las interacciones están más condicionadas y obligan a las mujeres a aceptar las reglas de los que detentan el poder.

Entender cómo se configuran las prácticas políticas de las mujeres indígenas en varios niveles analíticos (el nivel de interpelación personal, el nivel comunitario local, el nivel de las organizaciones zonales y regionales, el nivel nacional) fue nuestro reto analítico desde el inicio de la tarea de investigación. Por consiguiente, nuestra pesquisa empírica, al tenor de la etnografía multisituada (Marcus 2001), siguió a las mujeres para conocer y rastrear sus prácticas, los contextos en que se desenvuelven, especialmente a las que sostenían procesos locales y que se involucraban a la vez en otros procesos políticos a nivel zonal, regional y nacional. La forma que adoptaban las prácticas políticas de estas mujeres se resuelve en el análisis de cómo las mujeres re-significaban e interpretaban las relaciones de poder operantes en niveles de interacción determinados. En efecto, la división por niveles no necesariamente implicó una lectura lineal ascendente de las prácticas políticas de las mujeres indígenas, pues en ciertos momentos emergen de forma paralela. Es decir que se dan distintas combinaciones. Algunas saltan de lo local a lo internacional para reforzar las prácticas políticas que se están gestando en los niveles nacionales y subnacionales.

La perspectiva comparativa de este estudio se concretó en dos direcciones. Primero, a nivel inter-étnico y, luego, a nivel intra étnico. Desde el nivel inter-étnico (Nasas-Pasto) hemos mirado cómo los procesos organizativos étnicos que se desarrollan en cada territorio inciden en la forma que adoptan las prácticas políticas de las mujeres. Aun cuando estos procesos organizativos albergan estructuras excluyentes de las demandas de las mujeres y de los espacios y bienes socialmente valorados, la integración social y los lazos de solidaridad suponen una ventana para los procesos organizativos de las mujeres. A nivel intra-étnico (en

cada grupo) hemos analizado los procesos de liderazgo de las mujeres considerando las distintas posiciones que ellas ocupan al interior de sus comunidades, y cómo estas posiciones están mediadas por una distribución diferencial de capitales que las mujeres logran acumular durante sus trayectorias de vida. Esto invita a pensar y a entender las prácticas políticas de las mujeres considerando su diversidad y no desde categorías homogéneas como: las mujeres indígenas, las mujeres Pastos o las mujeres Nasa. También hemos descrito y analizado en este trabajo cómo la forma en que se procesa la diversidad al interior de los grupos puede contribuir a fortalecer los procesos organizativos de las mujeres o a disolverlos. Es decir, que las prácticas políticas de los grupos están moldeadas por la confluencia de los conflictos resultantes de las relaciones de poder que se generan a partir del surgimiento de desigualdades estructurales, pero también de las desigualdades dinámicas o intra-categoriales.

Finalmente, este es un estudio que puede ampliarse y completarse en muchos sentidos. Los capítulos 2, 3 y 4 pueden ser vistos como una invitación para seguir indagando y profundizando desde agendas de investigación particulares. El vínculo entre desigualdad y política atiende a cómo los sujetos sociales despliegan permanentemente distintas formas de acción política para contrarrestar situaciones los oprimen, en las que están complicadas (o imbricadas si se quiere) distintas dimensiones de la estructura social. En este sentido, los análisis sobre cómo las desigualdades sociales condicionan la vida de las mujeres pertenecientes a grupos étnicos necesitan de un entendimiento más profundo, con más casos y con más facetas analíticas a ser abordadas. Es necesario buscar nuevos ángulos de visión y nuevos conocimientos que permitan profundizar la comprensión sobre las desigualdades sociales desde las experiencias de los actores, y entender cómo y a través de qué mecanismos distintas categorías de desigualdad (clase, género, étnico/racial, sexualidad, edad) interactúan e inciden en la vida de las mujeres. Es importante indagar en otras fronteras desde las cuales se pueden constituir situaciones complejas de desigualdad, pero también posiciones de resistencia, negociación o transgresión.

Glosario

Actas: documento escrito en el cual se registra los temas, decisiones y compromisos que se desarrollan en una reunión.

Autoridad: persona elegida por la comunidad para representarla ante las instituciones públicas y privadas, encargada de liderar el proceso comunitario.

Bachiller: estudios y título académico de la persona que estudia primaria, secundaria y media vocacional.

Cabildo indígena: es una entidad pública especial y de origen colonial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta.

Cacho: instrumento que proviene de la parte de un animal, con el cual se produce un sonido para llamar la atención de las personas y reunirlos en un lugar.

Comunero: persona que hace parte de la comunidad.

Cuatandera: es una mochila de tejido de punto con la lana e hilo industrial, elaborada por las mujeres Nasas.

Cuyes: es el plural de cuy, un animal de roedores domésticos que se cría y vende para carne.

Chagra / Shagra: es el lugar de cultivo de las poblaciones campesinas e indígenas.

Chumarse: en la población pasto, significa embriagarse con alcohol.

Desmatojar: cuando las personas de la comunidad van con una pala a sacar de raíz la vegetación que impide el cultivo de las tierras liberadas o recuperadas.

Encomienda: fue una de las primeras instituciones introducidas por los españoles a la población indígena. La corona española comenzó a adjudicar encomiendas a los españoles, como recompensa por sus méritos. El encomendero recibía el control de un número de indios que debían trabajar para él y pagar impuestos.

Gobernador(a): cargo de mayor autoridad en el cabildo indígena.

Guanacas: población indígena Nasas de la zona de Tierradentro, al oriente del Departamento del Cauca.

Lauritas: monjas de una congregación religiosa católica.

Jornal: pago por el trabajo de un día en las labores agrícolas.

Jornalear: trabajo agrícola en fincas de hacendados.

Madre Laura: comunidad religiosa misionera en Caldono Cauca.

Machete: es un instrumento de una hoja con filo que sirve para las tareas agrícolas.

Mayora: es una mujer, líder, indígena y respetada por la comunidad donde habita.

Mingas: trabajo comunitario o colectivo en las comunidades.

Médicos tradicionales: en los pueblos indígenas de Colombia los médicos tradicionales son considerados como personajes dotados de un poder espiritual capaz de combatir las fuerzas negativas y atraer la armonía y equilibrio. En Colombia estas personas se conocen como payé (Desana), piache (Orinoquía), mamo/mama (Sierra Nevada de Santa Marta), émohán (Malibú), jeque (Muisca), jaibaná (Embera), taita (Sibundoy) o kareka (Sierra Nevada del Cocuy), médico (Los Pastos), mayor/ mayora (Nasas, Yanaconas).

Mindalas: formas andinas de intercambio o trueque.

Regidor de productores: persona que se encarga del acopio de productos, procesamiento y venta en las poblaciones indígenas Pasto.

Resguardos: son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas que con un título de propiedad colectiva, goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio (Art 1 del Decreto 2164 de 1995).

Sobre-nombre: nombre que se añade a veces al apellido para distinguir a dos personas que tienen el mismo (Real Academia Española, en: <https://dle.rae.es/sobrenombre?m=form> consultado el 15 de marzo de 2020).

Terraje: consistía en un mecanismo de explotación de la mano de obra a la que estaban forzados los indígenas, sobre todo, aquellos que habían sido despojados de sus resguardos y fueron agregados a las haciendas en calidad de terrazgueros. Estos estaban podía cultivar en pequeños pedazos de terreno dentro de las haciendas, pero a cambio estaban obligados a pagarle al hacendado con días de trabajo.

T'he Wala: es un médico tradicional de la comunidad indígena Nasayuwe.

Tul: en Nasa, la palabra tul significa 'cerco'. Es un espacio de tierra cerca de la casa donde se intercambian saberes, se fortalecen valores y se protegen los vínculos familiares.

Para sembrar se debe tener en cuenta las fases de la luna y, según la tradición Nasa, la persona encargada de cuidar y mantener el tul es generalmente la mujer. Los cultivos van organizados. Al lado derecho se siembran plantas medicinales frescas (orejuela, siempreviva, hierba alegre) y al lado izquierdo se siembran las plantas calientes (ortiga, ruda y paico). Las hortalizas se siembran en el centro del tul (cilantro, cebolla larga, arracacha, repollo, zanahoria, fríjol y arveja) (Comité Internacional de la Cruz Roja –CICR. 2016).

Referencias

- Acosta Medina, Amylkar. 2013. “Colombia: escenario de las desigualdades”. *Tendencia* 14 (1): 9–35.
- Agnew, John, y Ulrich Oslender. 2010. “Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: Lecciones empíricas desde América Latina”. *Tabula Rasa* 13: 191–213.
- Albó, Xavier. 1991. “El retorno del indio”. *Revista Andina* 2 (9): 299–366.
- Alto Comisionado para la Paz. 2016. “ABC Preguntas y Respuestas: Sobre enfoque de género en los acuerdos de paz”. La Habana. 2016.
<http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Paginas/ABC-preguntas-y-respuestas-sobre-enfoque-de-genero-en-los-acuerdos-de-paz.aspx>.
- Álvarez, Manuela. 2012. “Capitalizando a las *mujeres negras*: la feminización del desarrollo en el Pacífico colombiano”. En *Antropologías Transeúntes*, editado por Eduardo Restrepo y María Teresa Uribe, 269–290. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Álvarez, Sonia. 1998. “Latin American Feminisms ‘Global’: Trends of the 1990 and Challenges for the New Millenium”. En *Cultures of Politics/Politics of cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, editado por Sonia Álvarez; Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 293–324. Boulder, Colorado; Oxford: Westview Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Bordelands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute.
- . 2004. “Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*, editado por bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandobal y Gloria Anzaldúa, 71–80. Madrid: Traficantes de sueños.
- Archila, Mauricio. 2010. “Capítulo 1. Una historia del movimiento indígena del Cauca”. En *Movimiento indígena caucano: Historia y política*, editado por Mauricio Archila Neira y Nidia Catherine González Piñeros, 9–119. Tunja: Universidad Santo Tomás.
- Arfuch, Leonor. 2007. *El espacio biográfico: Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Argüello Pazmiño, Sofía. 2013. “El proceso de politización de la sexualidad: Identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva.” *Revista Mexicana de Sociología* 75 (2): 173–200. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2013.2.36868>.
- Asociación de Autoridades Indígenas de los Pastos (ASOASTOS). s.f. “Plan de Acción para la vida del pueblo de los Pastos.” Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Consejo Nacional de Planeacin/Plan de vida del pueblo de los pastos.pdf>.
- . 2016. *Lazos de hermandad de la mujer indígena. Modulo 1. Escuela de derecho propio Laureano Inampué*s.
- Asociación de Cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas del Nudo de los Pastos Shaquiñan. 2006. “Plan binacional para el fortalecimiento cultural, natural y ambiental del Nudo de los Pastos”. Editado por Departamento Nacional de Planeación (DNP); Asociación de Cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas del Nudo de los Pastos Shaquiñan. Bogotá.
- Asociación Indígena del Norte del Cauca (ACIN). s.f. *Sistematización del trabajo realizado con el equipo de investigación colaborativa del Programa Mujer de la ACIN en el marco del proyecto: Experiencia de formación en derecho propio de los pueblos indígenas del Cauca. Impacto en el ejercicio de la justicia*. Editado por Leonor Lozano. Proyecto LASA.

- . 2000. *Minga de Pensamiento Cxhab Wala Kiwe. Avances en cumplimiento de los mandatos de los congresos zonales (Jambaló 2002 y Tacueyó 2009)*. Resguardo indígena de Canoas.
- . 2017. *Comisión Familia, Mujer y Jóvenes. Mandato identidad cultural. Pwesx Jminxi U'y, Piçtxya'k*. Popayán.
- Auto N° 004 Del 2009*. 26 de enero de 2009. Colombia: Corte Constitucional.
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2004. *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- . 2012. *Patients of the state: The politics of waiting in Argentina*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1177/0094306113499713>.
- Auyero, Javier, y Débora Swistun. 2008. *Inflamable: Estudio del sufrimiento ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Ávila Martínez, Ariel Fernando. 2009. *Conflicto armado en Nariño: Reconfiguración del poder regional de los actores armados*. Mimeo. Corporación Nuevo Arco Iris.
- Bejarano, Ana María. 1990. "Estructuras de paz y apertura democrática: Un balance de las administraciones Betancur y Barco". En *Al filo del caos: Crisis política en la Colombia de los años 80*, editado por Francisco Leal y León Zamosc. Bogotá: Tercer Mundo.
- Bejarano, Jesús Antonio. 2008. "La política de paz durante la administración Gaviria". En *Biblioteca de la paz 1990-1994. Acuerdos con el EPL, PRT, MAQL y CRS. Diálogos con la CGSB*, editado por Álvaro Villarraga. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.
- Beltrán, Mauricio. s.f. "El proyecto Nasa: Resistencia y esperanza. La experiencia de Toribío, Cauca."
- Benería, Lourdes. 2005. "El debate inconcluso sobre el trabajo no remunerado". En *El debate sobre el trabajo doméstico: Antología*, editado por Dinah Rodríguez y Jennifer Cooper, 53–90. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Trabajo Social, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Benería, Lourdes, y Martha Roldán. 1987. *The crossroads of class and gender: Industrial homework, subcontracting, and household dynamics in Mexico City (Women in culture and society)*. University of Chicago Press.
- Benería, Lourdes, y Gita Sen. 1981. "Accumulation, Reproduction, and 'Women's Role in Economic Development': Boserup Revisited". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7 (2): 279–98. <https://doi.org/10.1086/493882>.
- Bernal Díaz, Rosa Elena. 2000. "Los sentimientos de injusticia y desigualdad en mujeres con participación social en los sectores populares". En *Mujeres ciudadanía y poder*, editado por Dalia Barrera Bassols, 95–158. México: El Colegio de México.
- Berrio Palomo, Lina Rosa. 2008. "Sembrando sueños, creando utopías: Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México". En *Etnografías e historias de resistencia. mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, editado por Rosalva Aída Hernández, 181–216. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Bértola, Luis, y José Antonio Ocampo. 2010. *Desarrollo, vaivenes y desigualdad. Una historia económica de América Latina desde la independencia*. Madrid: Secretaría General Iberoamericana.
- Bidaseca, Karina. 2011. "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial". *Andamios. Revista de Investigación Social* 8 (17): 61–89.
- Blackwell, Maylei. 2008. "Las hijas de Cuauhtémoc: Feminismo chicano y prensa Cultural, 1968-1973". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*,

- editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo, 350–403. Madrid, España: Cátedra.
- Bonet-Morón, Jaime Alfredo, y Adolfo Meisel-Roca. 2001. “Capítulo 1. La convergencia regional en Colombia: Una visión de largo plazo, 1926-1995”. En *Regiones, ciudades y crecimiento económico en Colombia*, editado por Adolfo Meisel-Roca, 11–56. Banco de la República de Colombia. <http://repositorio.banrep.gov.co/handle/20.500.12134/394>.
- Bonfil Sánchez, Paloma, Dalia Barrera Bassols, e Irma Aguirre Pérez. 2008. *Los espacios conquistados. Participación política y liderazgo de mujeres indígenas en México*. Distrito Federal, México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Botero, Sandra. 2017. “El plebiscito y los desafíos políticos de consolidar la paz negociada en Colombia”. *Revista de Ciencia Política* 37 (2): 369–388. <https://doi.org/10.4067/s0718-090x2017000200369>.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- . 2000a. *La dominación masculina*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona, España: Anagrama.
- . 2000b. “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”. En *Poder, derecho y clases sociales*, 131–64. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . 2001a. “¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos”. En *Poder, derecho y clase social*, 101–131. Madrid: Palimpsesto.
- . 2001b. “Formas de acción política y modos de existencia de los grupos” y “Espacio social y campo político”. En *El campo político*, 43–48, 59–62. Bolivia: Plural.
- . 2007. *El sentido práctico*. Traducido por Ariel Dillon. Argentina: Siglo XXI editores.
- . 2014. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Editado por Amalia Fischer Pfeiffer. Traducido por Gabriela Ventureira. Barcelona, España: Gedisa.
- Bulnes, Martha. 1990. *Hatarishpa ninimi: Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres Quichuas*. Quito: El Conejo.
- Büschges, Christian, Guillermo Bustos, y Olaf Kaltmeier. 2007. “Introducción”. En *Etnicidad y poder en los países andinos*, editado por Christian Büschges, Guillermo Bustos, y Olaf Kaltmeier, 295. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo.”* Argentina: Paidós.
- Butler, Judith. 1998. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducido por María Antonia Muñoz. México: Paidós.
- Cabezas González, Almudena. 2012. “Mujeres indígenas desde América Latina hasta el Abya Yala”. En *Mujeres indígenas en América Latina: Política y políticas públicas*, editado por María Esther del Campo García. Madrid, España: Editorial Fundamentos.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Carlosama. Pueblo de los Pastos. 2006. “Reglamento Interno del Resguardo Indígena de Carlosama”. Departamento de Nariño, Colombia.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Chiles. Gran Territorio de los Pastos. 2011. “Reglamento interno de elecciones”.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Guachavés. Pueblo de Los Pastos. s. f. “Plan de Vida Resguardo Indígena de Guachavés”. Departamento de Nariño, Colombia.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Guachucal. s. f. “Derecho mayor, autonomía, justicia propia del Pueblo Pasto del Resguardo de Guachucal”. Departamento de Nariño, Colombia.

- Cabildo del Resguardo Indígena de Ipiales. 2009. “Ley Interna 001 del Territorio Indígena de Ipiales. Autoridad y Gobierno Indígena”. Departamento de Nariño, Colombia.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Mueses. Pueblo de Los Pastos. 2007. “Plan de Vida Resguardo de Mueses Potosí”. Departamento de Nariño, Colombia.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Mueses Potosí. Pueblo de los Pastos. 2010. “Plan de gestión territorial”.
- Cabildo del Resguardo Indígena de Túquerres. Pueblo de los Pastos. 2009. “Plan de Justicia y Vida para el Resguardo Indígena de Túquerres”. Departamento de Nariño, Colombia.
- Cabildo Indígena del Gran Tescual. Pueblo de Los Pastos. s. f. “Reglamento Propio del Gran Tescual. El libro del Buen Vivir”. Departamento de Nariño, Colombia.
- . 2016. “Plan de Vida del Cabildo Indígena de la comunidad Gran Tescual. Runakaypacha: Revitalización de la esencia indígena en el territorio ancestral de Puerres”. Departamento de Nariño, Colombia.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Calero, Luis Fernando. 1991. “Pastos, Quillacingas y Abades, 1535-1700”. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, Textos Universitarios.
- Caro, Catalina. 2014. “Minería en el Norte del Cauca indígena. Prácticas territoriales y transformaciones socioespaciales en los resguardos indígenas nasa del municipio de Santander de Quilichao, Cauca, Colombia”. En *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, editado por Barbara Göbel y Astrid Ulloa, 253–281. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Grupo Cultura y Ambiente (SIMAT). Ibero Amerikanisches Institut.
- Castillo Cárdenas, Gonzalo. 1971. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- Chaves, Margarita, y Martha Zambrano. 2009. “Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia.” En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez, 215–245. Quito: FLACSO Ecuador.
- Chernick, Marc. 1996. “Introducción. Aprender del pasado: Breve historia de los procesos de paz en Colombia (1982-1996)”. *Colombia internacional*, n.º 36 (octubre): 4–8. <https://doi.org/10.7440/colombiain36.1996.02>.
- . 1999. “La negociación de una paz entre múltiples formas de violencia”. En *Los laberintos de la guerra. Utopías e incertidumbres sobre la paz*, editado por Francisco Leal, 3–57. Bogotá: Tercer Mundo, Universidad de los Andes.
- Collins, Patricia Hill. 1990. “Black feminist thought in the matrix domination.” In *Social theory: The multicultural, global and classic readings*, edited by Charles Lemert, 413–422. Wesleyan University.
- . 2000. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.
- . 2015. “Intersectionality’s definitional dilemmas.” *Annual review of sociology* 41 (agosto): 1–20. <http://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-soc-073014-112142>.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 2007. “Capítulo III. Pueblos indígenas de América Latina: antiguas inequidades, realidades heterogéneas y nuevas obligaciones para las democracias del siglo XXI”. En *Panorama social de América Latina 2006*, 143–217. Santiago de Chile.
- . 2016. “La matriz de la desigualdad social en América Latina”. En *I Reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre Desarrollo Social de América Latina y el Caribe*. Santo Domingo.

- Comité de Mujeres de la ACIT y Colectivo Feminista Proyecto Pasos. s. f. *Juntando pasos hacia la dignidad. Memorias de la campaña Mujeres en Junta por la Dignidad de Nuestro Trabajo*. Inzá, Cauca, Colombia.
- . s. f. “Voces de mujeres campesinas en el corazón de Tierra Adentro”. En *Juntando pasos hacia la dignidad. Memorias de la Campaña Mujeres en Junta por la Dignidad de Nuestro Trabajo*. Inzá, Cauca, Colombia.
- Consejería Mujeres Pueblo Pasto, Ventanas de Paz, y Gobernación de Nariño. 2012. “Escuela de Formación de Mujeres Indígenas. Ñaupá Warmy Sharini. Lo que conservan las mujeres”. Pasto, Nariño, Colombia.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). 1988. *Cartilla de legislación indígena*. Cali.
- . 1998. “Documento presentado por la vicepresidenta del CRIC y la Coordinadora del Programa Mujer Indígena al Ministerio del Interior”.
- . 2009. “Caminando la palabra de los congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca. Memoria colectiva”. Popayán, Colombia.
- . 2011. “Diagnóstico base hacia una política de género y familia indígena en el Consejo Regional Indígena del Cauca: Tejiendo procesos para el logro de relaciones justas entre hombres y mujeres indígenas”. Editado por Programa Mujer y Familia y UAIN. Popayán.
- . 2012a. “Familia, participación y equidad de género en los pueblos indígenas del Cauca”. Editado por Programa Mujer y Familia y UAIN. Popayán.
- . 2012b. “Materiales del proceso mujer y familia en el Consejo Regional Indígena del Cauca. Programa Mujer y Familia, UAIN”. Popayán.
- . 2013. “Sistematización del diagnóstico correspondiente al proyecto familia indígena, participación y equidad de género. Fase III”. Editado por Programa Mujer y Familia y UAIN.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y ONU Mujeres. 2016. “Acción comunitaria para superar las violencias contra las mujeres indígenas del Cauca. Situación Actual de las violencias contra la mujer y la familia en el Cauca”. Editado por Programa Mujer y Familia del CRIC. Popayán, Cauca.
- Costa, Sergio. 2015. “Asimetrías, diferencias, interdependencias: regímenes de desigualdad en América Latina”. En *Desigualdades. Tolerancia, legitimación y conflicto en las sociedades latinoamericanas*, editado por Mayarí Gallardo Castillo y Claudia Maldonado Graus, 125–149. Santiago, Chile: RIL.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.” *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- Cubides, Fernando. 2006. “Proceso inconcluso, verdades a medias: para un balance de las negociaciones del gobierno Uribe con los paramilitares”. *Análisis Político* 57: 55–64.
- Cumes, Aura. 2009. “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En *Participación política de mujeres indígenas en América Latina*, editado por Andrea Pequeño, 29–52. FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.5014/ajot.61.1.21>.
- Curiel, Ochy. 2009. “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”. En *Primer Coloquio sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, 8. Buenos Aires. <http://bdigital.unal.edu.co/39749/1/ochycuriel.2009.pdf.pdf>.
- . 2014. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz, 325–334. Popayán: Universidad del Cauca.

- Dalla Costa, Mariarosa. 1971. "Las mujeres y la subversión de la comunidad". En *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, editado por Mariarosa Dalla Costa y Selma James. México: Siglo XXI.
- Davis, Kathy. 2008. "Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful". *Feminist Theory* 9 (1): 67–85.
<https://doi.org/10.1177/1464700108086364>.
- De Barbieri, Teresita. 1998. "Género, una dimensión de la desigualdad social". *Revista de la Universidad de México. Mujeres: Asunto ancestral, ideas nuevas*, n.º extraordinario II (Julio): 7–11.
- De la Cadena, Marisol. 1992. "Las mujeres son más indias". *Revista Isis Internacional*, n.º 16, 25–46. Santiago, Chile: Ediciones de las mujeres.
- Deere, Carmen Diana, y Magdalena León. 2000. "Capítulo 1. La importancia del género y la propiedad". En *Género, propiedad y empoderamiento: Tierra, Estado y mercado en América Latina*, 1–43. Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2002. "Capítulo 3. Reformas agrarias con exclusión de género". En *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, 83–136. México: Universidad Nacional Autónoma de México, FLACSO Ecuador.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43790.pdf>.
- Defossez, Anne-Claire, Didier Fassin, y Mara Viveros. 1992. *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*. Colombia: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Universidad Externado de Colombia.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). s. f. "Los grupos étnicos en Colombia en el Censo del 2005, Memorias." Bogotá, Colombia.
- . 2007. "Colombia una Nación Multicultural. Su diversidad étnica". Dirección de Censos y Demografía.
- . 2012. "Censo Nacional de 2005. Necesidades básicas insatisfechas". Colombia.
- . 2014a. "Nariño: Pobreza monetaria 2013". Boletín de prensa. 2014.
- . 2014b. "Tercer Censo Nacional Agropecuario 2014".
- . 2016. "Encuesta Nacional de Calidad de Vida 2016".
- . 2017a. "Gran Encuesta Integrada de Hogares 2016". 2017.
- . 2017b. "Pobreza Monetaria y Multidimensional Departamental: Necesidad de Políticas Públicas Diferenciadas". En *Panorámica Regional*.
- . 2018. "Gran Encuesta Integrada de Hogares 2017". 2018.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), y Universidad del Valle-CIDSE. 2005. "Análisis Regional de los Principales indicadores sociodemográficos de la comunidad afrocolombiana e indígena a partir de la información del censo general del 2005".
- Díaz Bonilla, Paola. 2014. *Agenda de paz de las mujeres del Cauca. Unidas Pactamos paz y exigimos justicia social*. Popayán, Cauca, Colombia.
- Donato, Luz Marina, Elsa Matilde Escobar, Pía Escobar, Arecely Pazmiño, y Astrid Ulloa. 2007. *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura y Unión Mundial para la Naturaleza –UNODC- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. <http://bdigital.unal.edu.co/1499/2/01prel01.pdf>.
- Duarte Bastián, Ángela Ixkic. 2008. "Identidades y procesos organizativos: mujeres nahuas en el sur de Veracruz". En *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, editado por Rosalva Aída Hernández, 415–452. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Dubet, François. 1994. *Sociologie de l'expérience*. París: Seuil.

- . 2011. *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 2013. *El trabajo de las sociedades*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echandía Castilla, Camilo, y Eduardo Bechara Gómez. 2006. “Conducta de la guerrilla durante el gobierno Uribe Vélez: de las lógicas de control territorial a las lógicas de control estratégico”. *Análisis Político* 19 (57): 31–54.
- Escobar, Arturo. 1998. “Poder y visibilidad: Fábulas de campesinos, mujeres y medio ambiente”. En *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, 295–396. Bogotá: Norma.
- Espinosa Arango, Mónica. 2003. “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 139–172.
- Espinosa Damián, Gisela. 2009. “Liderazgo, violencia y discursos de género en el Guerrero Indígena”. En *Género, Cultura, Discurso y Poder*, editado por Dalia Barrera Bassols y Raúl Arriaga Ortiz, 155–165. México: ENAH-INAH.
- Federici, Silvia. 2004. “La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la ‘diferencia’ en la ‘transición al capitalismo’”. En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, traducido por Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, 141–176. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fitoussi, Jean-Paul, y Pierre Rosanvallon. 1997. *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Manantial.
- Flores Carlos, Alejandra. 2009. “Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, editado por Andrea Pequeño, 73–90. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=41461>.
- Foucault, Michael. 1991. *El sujeto y el poder*. Traducido por María Cecilia Gómez y Juan Camilo Ochoa. Bogotá: Carpe Diem.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “postsocialist” Condition*. New York: Routledge.
- . 2008. “La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”. *Revista de Trabajo* 4 (6): 83–99.
- . 2015. “Los usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista”. Traducido por Martina Lassalle. *Revista de Teoría Social Contemporánea Diferencia(s)* 1 (1): 179–199.
- Fraser, Nancy, y Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate Político-filosófico*. Traducido por Pablo Manzano. Madrid: Morata.
- Fraser, Nancy, y Marta Lamas. 1991. “La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío”. *Debate feminista* 3 (marzo): 3–40.
- Galvis Aponte, Luis Armando, y Adolfo Meisel Roca. 2010. *Persistencia de las desigualdades regionales en Colombia: un análisis espacial*. Cartagena: Centro de Estudios Económicos Regionales (CEER), Banco de la República. <https://www.banrep.gov.co/sites/default/files/publicaciones/archivos/DTSER-120.pdf>.
- Gamson, William, y David Meyer. 1999. “Marcos interpretativos de la oportunidad política”. En *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales.*, editado por Dough McAdam, John D. McCarthy, y Mayer N. Zald, 389–412. Madrid: Istmo.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2013. *Feminismo desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Buenos Aires: América Libre.
- Goffman, Erving. 2006. *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Goldthorpe, John H. 1992. "Sobre la clase de servicio, su formación y su futuro". *Revista Zona Abierta*, n.º 59–60: 229–263.
- . 2012. "De vuelta a la clase y el estatus: por qué debe reivindicarse una perspectiva sociológica de la desigualdad social". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 137 (enero): 43–58. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.137.43>.
- González Arana, Roberto, y Ivonne Molinares Guerrero. 2013. "Movimiento obrero y protesta social en Colombia. 1920-1950". *Historia Caribe* VIII (22): 167–193.
- González Piñeros, Nidia Catherine. 2006. *Colombia hacia una democracia participativa, contribución indígena, 1990-2003*. Cali: Sello Editorial Javeriano.
- Granados Soler, Diana Lisbeth, Eimy Johana Chilo, Rosalba Velasco, y Marcela Amador Ospina. 2014. "Participación política y cultura política de las mujeres nasas del norte del Cauca". *Revista Señas de la Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe-ACIN*, n.º 3: 120.
- Gros, Christian. 1993. "Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia". *Análisis Político*, n.º 19 (mayo): 8–24.
- . 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/306.08998G877p.pdf>.
- . 2010. "Indigenismo, etnicidad: el modelo neoliberal". En *Nación Identidad y Violencia: el desafío latinoamericano*, 275. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes.
- Gutiérrez Ramos, Jairo. 2007. *Los indios de Pasto contra la República (1809, 1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/986.103G984i.pdf>.
- Hall, Stuart. 1996. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Guy, 13–39. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, Cyborgs. La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- . 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575–599.
- Heller, Lidia. 2004. "Mujeres, entre el techo y el cristal y el piso engomado". En *La voz del Interior On Line*. http://archivo.lavoz.com.ar/2004/0822/suplementos/economico/nota265277_1.htm
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 1994. "Reinventing Tradition: The women's law". *Akwe: Kon A Journal of Indigenous Issues* 11 (2): 67–70.
- . 2000. "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?" *Memoria* 132.
- . 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate feminista*, año 12, 24: 206–230.
- . 2008. "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia". En *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, editado por Rosalva Aída Hernández Castillo, 45–125. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- . 2011. "Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad". En *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*, editado por Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven, 309–332. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hernández Delgado, Esperanza. 2004. *Resistencia civil artesana de paz, Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Herrera Enríquez, Enrique. 2014. “La insurrección indígena de Guaitarilla y Túquerres”. *Página 10*, 19 de mayo de 2014.
- Herrera Gómez, Manuel, y Rosa María Soriano Miras. 2004. “La teoría de la acción social en Erving Goffman”. *Papers. Revista de Sociología* 73 (mayo): 59–79.
<https://doi.org/10.5565/rev/papers/v73n0.1106>.
- Hurtado Arroba, Edison. 2005. “El oficio de la etnografía política. Diálogo con Javier Auyero.” *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, n.º 22 (mayo): 109–26.
<https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.87>.
- . 2014. “Actores, escenarios y tiempo: algunos desafíos para estudiar la acción colectiva en colonias populares”. En *Arenas de conflicto y experiencias colectivas. Horizontes utópicos y dominación*, editado por María Luisa Tarrés Barranza, Laura Montes de Oca, y Diana Silva Londoño, 297–350. México: El Colegio de México.
- Ibarra Güell, Pedro, y Benjamín Tejerina Montaña. 1998. *Movimientos sociales, transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, España: Trotta.
- Ibarra Melo, María Eugenia. 2011. “Acciones Colectivas de Mujeres por la Verdad, la Justicia y la Reparación”. *Reflexión Política* 13 (25): 136–150.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF). División de Referencia de Información Pericial. 2010. “Información parcial y sujeta a cambios. Octubre de 2010”.
<https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/66909/Boletín+Estadístico+mensual+Octubre+de+2010.pdf>.
- Jelin, Elizabeth. 1996. “La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad”. En *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América latina*, editado por Elizabeth Jelin y Eric Hershberg, 113–130. Caracas: Nueva Sociedad.
- . 2005. “Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales: Hacia una nueva agenda de políticas públicas”. En *Política públicas hacia las familias, protección e inclusión sociales*, editado por Irma Arriaga. Santiago, Chile: CEPAL.
- . 2014. “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas”. *Working Paper* 73: 1–30.
https://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/73-WP-Jelin-Online.pdf.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela, y Ángela Castillo. 2015. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Kalmanovitz, Salomón. 1985. *Economía y Nación. Una breve historia de Colombia*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Kerbo, Harold. 2011. “Perspectives and Concepts in the Study of Social Stratification”. En *Social Stratification and Inequality*, editado por Harold Kerbo, 8ª ed. New York: McGraw-Hill.
- Kessler, Gabriel. 2014. *Controversias sobre la desigualdad, Argentina 2003-2013*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Kloosterman, Jeanette. 1997. *Identidad indígena: entre el romanticismo y la realidad. El derecho a la autodeterminación y la tierra en el resguardo de Muellamués, en el suroeste de Colombia*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/539/.
- Lamas, Marta. 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Lamus Canavate, Doris. 2012. “Raza y etnia, sexo y género: El significado de la diferencia y el poder”. *Reflexión política* 14 (27): 68–84.

- Lamus, Doris. 2010. *De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Laurent, Virginie. 2005. "Capítulo 2. Surgimiento y auge del movimiento indígena en Colombia". En *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización en Colombia: Motivaciones, campos de acción e impactos 1990-1998*, 67–111. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4666>.
- . 2008. "Entre la participación y la representación: retos y dilemas de la movilización indígena en Colombia y la zona andina". En *¿Representación o participación?*, editado por Julie Massal, 37–71. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales–IEPRI, Instituto Francés de Estudios Andinos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5839>.
- Laviña Gómez, Javier. 1978. "La sublevación de Túquerres de 1800: una revuelta anti fiscal". *Boletín Americanista*, n.º 28: 189–196. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2937998>.
- León, Magdalena. 1980. *Mujer y capitalismo agrario*. Bogotá, Colombia: ACEP.
- . 1987. "Política agraria y su impacto en la mujer rural, como actor social de la economía campesina". En *Seminario internacional de economía campesina y pobreza rural*, editado por Jorge Bustamante, 119–126. Bogotá: Fondo de Desarrollo Rural Integrado.
- . 1993. "Neutralidad y distensión de género en la política pública de América Latina". En *El XIX Congreso Latinoamericano de Sociología*. Caracas.
- Londoño López, M. 2002. "Movimiento de mujeres, feminismo y proyecto político en Cali". En *Género y sexualidad en Colombia y en Brasil*, editado por Gabriela Castellanos y Simone Accorsi. Cali, Colombia: La Manzana de la Discordia, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle. <http://www.bdigital.unal.edu.co/47119/1/9586701832.pdf>.
- Londoño Vélez, Luis Alfredo. La perspectiva de género en la organización indígena del Cauca: una aproximación retrospectiva histórica. En *Cuadernos de desarrollo rural*, 61 - 79.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". En *Género y descolonialidad*, editado por Isabel Jiménez-Lucena, María Lugones, Walter Mignolo, y Madina Tlostanova. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo.
- . 2012. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En *Pensando los feminismos en Bolivia*, editado por Patricia Montes, 129–140. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipaciones.
- Maier, Elizabeth. 2006. "Acomodando lo privado en lo público: Experiencias y legados de décadas pasadas". En *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, editado por Nathalie Lebon y Elizabeth Maier. México: UNIFEM.
- Mamán Guzmán, Dúmer. 2004. *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Marcelli, Fabio, Manuel Ramiro Muñoz, Vitonás Ezequiel, y Alejandra Llano. 2010. *Atonomía y dignidad en las comunidades indígenas del Norte del Cauca- Colombia*. Cali: GyG Editores.
- Marcus, George. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11 (22): 111–127.
- Martínez Novo, Carmen. 2006. "Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals and the state in Northern Mexico". *Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (2): 374–378.

- . 2009. “La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena”. En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo, 173–196. Quito: FLACSO Ecuador; Ministerio de Cultura.
- Marx, Karl. 2008. *El capital: Crítica de la economía política. El proceso de la producción*. Vol. I. México: Siglo XXI Editores.
- Melucci, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Melucci, Alberto, y Alejandra Massolo. 1991. “La acción colectiva como construcción social”. *Estudios Sociológicos* 9 (26): 357–364.
- Meneses, María Eugenia. 2002. “La política Nasa y el Clientelismo en el municipio de Páez, Cauca”. *Revista Colombiana de Antropología* 38: 105-130.
- Méndez Torres, Georgina. 2009. “Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, editado por Andrea Pequeño, 53–71. FLACSO Ecuador.
- Mendoza, Breny. 2010. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, editado por Yuderlys Espinosa Miñoso, 19-36. Buenos Aires: La Frontera.
- Mesa de conversaciones. 2017. “Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Oficina del Alto Comisionado Para la Paz”. Bogotá. [http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf](http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf).
- Millán Moncayo, Margara. 2008. “Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas”. En *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, editado por Rosalva Aída Hernández, 217–249. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/ Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM.
- Mohanty, Chandra. 2003. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. North Carolina: Duke University Press.
- . 2004. “Bajo los ojos de occidente: Academia feminista y discursos coloniales”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández, 112–161.
- Molano, Alfredo. 2015. “Fragmentos de la Historia del Conflicto Armado (1920-2010)”. 2015. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/molanoAlfredo.pdf>
- Molyneux, Maxine. 2003. *Movimientos de Mujeres en América Latina. Feminismos*. Madrid, España: Cátedra.
- Morán, María Luz. 2003. “Aprendizajes y espacios de la ciudadanía para un análisis cultural de las prácticas sociopolíticas”. *Iconos - Revista de Ciencias Sociales*, n° 15 (septiembre): 31–43. <https://doi.org/10.17141/iconos.15.2003.546>.
- Mosquera, Violeta. 2015. “Comunidad, estado y procesos de subjetivación: análisis de la participación de las mujeres de la Parroquia Cusubamba - Provincia de Cotopaxi, 1990-2010”. FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/8414>.
- Navarro, Antonio. 2001. “La desmovilización del M-19, diez años después”. En *Haciendo paz: reflexiones y perspectivas del proceso de paz en Colombia*, editado por Fernando Cepedal, Cynthia Arnson, y Ana Teresa Bernal, 66–75. Bogotá: Áncora.
- Nina, Esteban, y Santiago Grillo. 2000. “Educación, movilidad social y trampa de la pobreza”. *Coyuntura social* 22: 101–119.

- Nussbaum, Martha. 2005. *Capacidades como titulaciones fundamentales: Sen y la justicia social*. Traducido por Everaldo Lamprea Montealegre. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- O'Connor, Erin. 2007. *Gender, Indian, Nation. The Contradictions of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Observatorio Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca. 2011. "Informe situación de derechos humanos y DIH departamento del Cauca". Popayán.
- . 2014. "Situación de los Derechos Humanos de las Mujeres". *Crítica situación humanitaria en el Cauca, Boletín*, n.º 1: 11–13.
- Ocaña Muñoz, Luisa María. 2016. "Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia". Tesis para optar título de maestría en Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia -sede Bogotá. <http://bdigital.unal.edu.co/52160/>.
- Ochoa Muñoz, Karina. 2014. "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización". *El Cotidiano*, n.º 184: 13–22.
- Pachón C., Ximena. 1981. "Los Pueblos y los Cabildos Indígenas: La hispanización de las Culturas Americanas". *Revista Colombiana de Antropología* XIII (20): 297–326.
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. <https://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>.
- Parrado Morales, Stefannia, y Isidro Luisa. 2014. "La paradoja hipócrita. Problematización de la participación política de la mujer misak". *Colombia Internacional*, n.º 80: 135–170.
- Pequeño, Andrea. 2009. "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador." En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, editado por Andrea Pequeño, 147–168. Flacso Ecuador, Ministerio de Cultura.
- Pérez C., Lizeth. 2018. "Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la Revolución Ciudadana". *Alteridades* 28 (55): 61–72.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo. 2014. *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. San José: FLACSO Costa Rica.
- . 2019. *La rebelión de los que nadie quiere ver. Respuestas para sobrevivir a las desigualdades extremas en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI; FLACSO Costa Rica.
- PNUD, y Gobernación de Nariño. 2008. "Escuela de formación de mujeres indígenas. Consejería de las mujeres pastos, Proyecto ventanas de paz."
- Prieto, Mercedes. 2015. "The State and Indigenous Women in Ecuador, 1925- 1975". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 142–155. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado, y Andrea Pequeño. 2005. "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao." En *Mujeres ecuatorianas, entre las crisis y las oportunidades. 1990-2004.*, editado por Mercedes Prieto, 155–196. Quito, Ecuador: CONAMU; FLACSO Ecuador; UNFPA; UNIFEM.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD. 2014a. "Análisis de conflictividades y construcción de paz. Cauca."
- . 2014b. "Análisis de conflictividades y construcción de paz. Nariño".
- . 2014c. "Programa Presidencial para la Formulación de Estrategias Acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas".

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD. Gobernabilidad democrática e industrias extractivas. 2012. Estudio de caso. Minería en territorios indígenas del Guainía en la Orinoquía y la Amazonía colombiana. Editado por Diana Alexandra Mendoza.
- Proyecto Educativo Intercultural (PEI). 2009. “Institución Educativa de Promoción Social Guancas Itzá”.
- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. *Journal of World Systems Research* VI (2): 342–388.
- Radcliffe, Sarah A. 2008. “Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género”. En *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea, y Mara Viveros, 105–136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad del Valle; Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- . 2014. “El Género Y La Etnicidad Como Barreras Para El Desarrollo: Mujeres Indígenas, Acceso A Recursos En Ecuador En Perspectiva Latinoamericana”. *Eutopía - Revista de Desarrollo Económico Territorial*, n.º 5 (agosto): 11–34. <https://doi.org/10.17141/eutopia.5.2014.1486>.
- . 2015. *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham and London: Duke University Press.
- Ragin, Charles. 2007. *La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; SAGE; Universidad de los Andes.
- Ranaboldo, Claudia, Antonieta Castro, y Guilles Cliche. 2006. “Participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales: Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala y Perú”. Santo Domingo, República Dominicana: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW).
- Rangel, Martha. 2004. “Género, Etnicidad, Pobreza y Mercado de Trabajo en Bolivia Ecuador, Guatemala y Perú.” En *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*, editado por María Elena Valenzuela y Marta Rangel. Santiago: Oficina Internacional del Trabajo.
- Rappaport, Joanne. 2000. *La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca - Serie Estudios Sociales.
- . 2004. “Manuel Quintín Lame hoy”. En *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, editado por Cristóbal Gnecco, 51–101. Cali: Universidad del Cauca.
- . 2005. *Cumbe renaciente, una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e historia (ICANH); Universidad del Cauca.
- Resguardo Indígena de Carlosama. Pueblo de los Pastos. 2006. *Reglamento Interno del Resguardo Indígena de Carlosama*. Departamento de Nariño, Colombia.
- Resguardo Indígena de Guachavés. Pueblo de Los Pastos. s. f. *Plan de Vida Resguardo Indígena de Guachavés*. Departamento de Nariño, Colombia.
- Resguardo Indígena de Guachucal. s. f. *Derecho Mayor, Autonomía, Justicia Propia del Pueblo Pasto del Resguardo de Guachucal*. Departamento de Nariño, Colombia.
- Resguardo Indígena de Mueses. Pueblo de Los Pastos. 2008. *Plan de Vida de Mueses. Documento Preliminar*. Departamento de Nariño, Colombia.
- Resguardo Indígena de Túquerres. Pueblo de Los Pastos. 2009. *Plan de Justicia y Vida de Túquerres. Departamento de Nariño Colombia*. Departamento de Nariño, Colombia.
- Restrepo, Darío. 2006. “Economía política de las estructuras espaciales del Estado en Colombia”. En *Historias de descentralización. Transformación del régimen político y cambio en el modelo de desarrollo*, 321–398. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Cali: Universidad del Cauca.
- Reygadas, Luis. 2008. *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos.
- . 2015. “The symbolic dimensions of inequality”. *Working paper*, n.º 78.
- Rivera, Silvia. 2003. *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: Editorial Yachaywasi.
- Rodríguez, Carlos, y Sebastián Rubiano. 2016. *Las mujeres y la minería ilegal de oro en la amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Internacional Colombia.
- Roth, Julia. 2013. “Entangled Inequalities as Intersectionalities: Towards an Epistemic Sensibilization”. *Working Paper*, n.º 43.
- Rubiano Carvajal, Juan Carlos. 2016. “La reapropiación del guaico: migración y legitimación del territorio por la comunidad pasto del resguardo indígena de Rumiyaco (Nariño-Colombia)”. *Boletín de Antropología* 31 (52): 45–66.
<https://doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a05>.
- Sabogal Ardila, Sonia Camila. 2014. “Incidencia política de mujeres indígenas latinoamericanas en medio de conflictos armados internos. Caso Colombiano.” Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia.
<http://bdigital.unal.edu.co/49040/1/1026265935.2015.pdf>.
- Sánchez B., Esther. 2002. *La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Sánchez Gómez, Olga Amparo. 2018. *Mapas, rutas y pistas: Sistematización de la experiencia de incidencia de la Cumbre Nacional de Mujeres y Paz 2013-2018*. Bogotá: Cumbre Nacional de Mujeres y Paz; Unión Europea.
- Sánchez, Enrique, Roque Ortega Roldán, y María Fernanda Sánchez. 1992. *Bases para la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas, ETIS*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Sánchez Gutiérrez, Enrique, y Hernán Echeverry M. 2010. *Documentos para la historia del Movimiento indígena colombiano contemporáneo. Biblioteca básica de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Sánchez Néstor, Martha. 2005. “Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas”. Editado por Ochy Curiel, Jules Falquet, y Sabine Masson. *Nouvelles Questions Féministes: Feminismos Disidentes en América Latina y el Caribe* 24 (2): 41–53.
- Santamaría, Angela. 2008. *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena. Un estudio transnacional a partir del caso colombiano*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- . 2016. “Etnicidad, género y educación superior. Trayectorias de dos mujeres arhuacas en Colombia”. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, n.º 70 (enero): 177–98.
<https://doi.org/10.29101/crcs.v23i70.3813>.
- Sauma, Pablo. 2004. “Guatemala: Desigualdades Étnicas y de Género en el Mercado de Trabajo”. En *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*, editado por María Elena Valenzuela y Marta Rangel, 139–175. Santiago: Oficina Internacional del Trabajo.
- Scheper Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil. Barcelona, Ariel Antropología*. Barcelona: Ariel Antropología.
- Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Scott, Joan. 1990. “El género una categoría útil para el análisis histórico”. En *Historia y Género*, editado por Amelang James y Mary Nash, 23–56. Valencia: Alfons el Magnánim.

- Segato, Rita Laura. 2010. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *La cuestión descolonial*, editado por Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- . 2011. "Género y colonialidad. En busca de un vocabulario en clave descolonial". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*, editado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba, 17–48. Buenos Aires: Godot.
- . 2014a. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el Árbol.
- . 2014b. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad". *Revista Estudios Feministas* 22 (2): 593–616. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200012>.
- Sen, Amartya. 1995. "Equality of What?" En *Inequality Reexamined*, 12–30. New York, United States of America: Harvard University Press; Russell Sage Foundation.
- . 1999. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sennett, Richard. 2003. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Serrano Riobó, Yeshica. 2013. "Del Fogón a la organización: Procesos de Acción Política de las Mujeres Indígenas de los Pueblos Nasa y Kankuamo 2007-2008". Tesis para optar al título de la Maestría en Estudios Políticos e Internacionales. Universidad del Rosario.
- . 2014. "Itinerarios escolares y procesos políticos de cuatro mujeres indígenas nasa y kankuamo". *Desafíos* 26 (1): 171–198. <https://doi.org/10.12804/desafios26.1.2014.05>.
- Sierra, María. 2009. "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos". *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 31: 73–96.
- Solís, Patricio. 2005. "Cambio estructural y movilidad ocupacional en Monterrey, México". *Estudios sociológicos* 23 (67): 43–74.
- Speed, Shannon, Rosalva Aída Castillo Hernández, y Lynn M. Stephen. 2006. *Dissident women: Gender and cultural politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2001. *La cuestión étnica*. Distrito Federal, México: El Colegio de México.
- Stewart, Frances. 2008. *Horizontal Inequalities and Conflict: Understanding Group Violence in Multiethnic Societies*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Stolcke, Verena. 2000. "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?" *Política y Cultura*, n.º 14: 25–60.
- . 2010. "¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?" En *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, 319–334. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Tarrow, Sidney. 2004. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Territorio Indígena de Ipiales. 2009. *Ley Interna 001 del Territorio Indígena de Ipiales. Autoridad y Gobierno Indígena*. Departamento de Nariño, Colombia.
- Therborn, Göran. 2015. *La desigualdad mata*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thorp, Rosemary, y Maritza Paredes. 2011. "La etnicidad y la persistencia de la desigualdad. El caso Peruano." *Serie Estudios sobre Desigualdad*, n.º 3.
- Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Tilly, Charles, Doug McAdam, y Sidney Tarrow. 2005. *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.
- Torche, Florencia. 2005. "Unequal But Fluid: Social Mobility in Chile in Comparative Perspective". *American Sociological Review* 70 (3): 422–450. <https://doi.org/10.1177/000312240507000304>.

- Touraine, Alain. 1986. *El retorno del actor*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 1993. *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.
- Triana Antorveza, Adolfo. 1980. “Ley 89 de 1890”. En *Legislación Indígena Nacional. Leyes, Decretos, Resoluciones, Jurisprudencia y Doctrina*. Bogotá, Colombia.
- Ulloa, Astrid. 2007. “Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos”. En *Mujeres indígenas, Territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, editado por Luz Marina Donato, Elsa Escobar, Pía Escobar, Aracely Pazmiño, y Astrid Ulloa, 17–34. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2014. “Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas”. En *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, editado por Barbara Göbel y Astrid Ulloa, 425–458. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Ibero-Amerikanisches Institut.
- . 2016. “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas*, n.º 45: 123–139. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>.
- Valenzuela, María Elena, y Marta Rangel. 2004. *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina: Proyecto Género, Pobreza y Empleo en América Latina*. Santiago: Oficina Internacional del Trabajo.
- Valladares, Laura R. 2009. “Descolonizando el discurso de los derechos humanos y colonizando espacios de poder: Experiencias de las mujeres indígenas en América Latina”. En *Género, Cultura, Discurso y Poder*, editado por Dalia Barrera Bassols y Raúl Arriaga Ortiz, 167–189. México: ENAH-INAH.
- Vanegas Muñoz, Gildardo, y José Nicolás López. 2008. “El departamento del Cauca en cifras: situación social y política”. *Observatorio Político. Boletín*, n.º 5: 1–12.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. 1997. “Quintín Lame y su pensamiento de liberación indígena”. *Vitácora*. Revista de estudiantes de Ciencia Política, Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia. 1 (2): 335–338.
- Vásquez, Jorge Daniel. 2013. “Crítica de la razón adultocéntrica. Apuntes iniciales desde América Latina”. En *Conferencia presentada en Centro Cultural San Juan de Letrán*. La Habana, Cuba. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/critica-de-la-razon-adultocentrica-apuntes-iniciales-desde-america-latina>.
- Vásquez, María Eugenia. 2000. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Velásquez, María C. 2003. “Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas”. En *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, editado por Paloma Bonfil Sánchez y Elvia Martínez, 151–171. México: Comisión Nacional para el Derecho de los Pueblos Indígenas (Colección Mujeres Indígenas).
- Viezzler, Moema. 1978. “En la Tribuna Internacional de la Mujer”. En *Si me permiten hablar: testimonio de una mujer de las minas de Bolivia*, 216–230. México: Siglo XXI.
- Villarraga, Álvaro. 2015. “Los procesos de paz en Colombia, 1982-2014. (Documento resumen)”. En *Biblioteca de la paz 1980-2013*. Bogotá: Fundación Cultura Democrática; Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID); Organización Internacional para las Migraciones (OIM-Misión Colombia).
- Villarraga, Álvaro, y Diana Castellanos. 2008. “Vicisitudes y lecciones: el fallido proceso de paz del gobierno Pastrana con las FARC”. En *Biblioteca de la paz 1998-2002. Diálogo, negociación y ruptura con las Farc-EP y con el ELN*, editado por Álvaro Villarraga, 71–119. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.
- Villareal Méndez, Norma. 2004. “Sectores Campesinos, Mujeres Rurales y Estado en Colombia”. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Programa de Estudios de Doctorado en Sociología.

- Viveros Vigoya, Mara. 2009. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Revista Latinoamericana de estudios de familia* 1: 63–81.
- . 2010. “La interseccionalidad: perspectivas sociológicas y políticas”. En *Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Direitos Sexuais, Feminismos e Lesbianidades - Olhares diversos”*. Brasil: Cedefes.
- . 2017. “La Antropología Colombiana, el Género y el Feminismo”. *Maguaré* 31 (2): 19–60.
- Wade, Peter. 2000. *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- . 2008. “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales”. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Wade Peter, Fernando Urrea, y Mara Viveros, 41–66. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Walsh, Catherine. 2012. “El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad”. *Nueva América*, n.º 133: 32–37.
- Weber, Max. 1944. *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Erik Olin. 1992. “Reflexionando una vez más sobre el concepto de estructura de clases”. *Zona Abierta*, n.º 59–60: 17–126.
- . 2010. “Comprender la clase: hacia un planteamiento analítico integrado”. *New left review*, n.º 60: 98–112.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University.
- Zambrano, Martha. 2007. “El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano”. En *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, editado por Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, 237–267. Marseille: IRD Éditions.
- Zamosc, León. 2001. “La lucha de los campesinos en Colombia en el decenio de 1970”. En *Poder y Disputa Popular: Movimientos Sociales Latinoamericanos*, editado por Susan Eckstein, 116–143. Siglo XXI Editores.
- Zúñiga Eaglehurst, Muriel. 2004. “Acceso al crédito de las mujeres en América Latina”. Santiago, Chile: CEPAL.

Entrevistas

- Entrevista a Cecilia. Resguardo Indígena de Guachucal, 8 de enero del 2017
- Entrevista a Genith. Resguardo Indígena de Ipiales Nariño, 13 abril del 2017
- Entrevista a Rosita, Cumbal Nariño, 25 abril de 2017
- Entrevista a Edilma. Resguardo indígena de Aldana Nariño, 9 de abril del 2017
- Entrevista a Isabel. Resguardo Indígena de Guachucal Nariño, 1 de marzo del 2018
- Entrevista a Carmelina, Resguardo Indígena de Guachucal Nariño, 1 de marzo del 2018
- Entrevista a Rosalía. Resguardo indígena de Cumbal Nariño, 3 de marzo de 2017
- Entrevista a Leidy. Resguardo Indígena de Aldana Nariño, 10 de abril de 2017
- Entrevista a Mercedes. Resguardo Indígena de Ipiales Nariño, 23 de mayo del 2018
- Entrevista a Alegría. Resguardo Indígena de Ipiales Nariño, 23 de mayo del 2018
- Entrevista a Lady. Resguardo Indígena de Muellamués Nariño, 13 de mayo de 2017
- Entrevista a Olga. Guachucal Nariño, 01 de mayo del 2018
- Entrevista a Luz M, lideresa de CONAMIC, Bogotá, 9 de junio del 2017
- Entrevista a Sandra. Resguardo Indígena de Guachucal Nariño, 3 junio del 2018
- Entrevista a Angelica. Cumbal, 4 de junio de 2017
- Entrevista a Angelica, Cumbal, 4 junio de 2017

Entrevista a Manuel. Resguardo indígena de Aldana Nariño, 11 de junio del 2017

Entrevista a Florencia. Resguardo de Mosoco Cauca, 9 junio de 2017

Entrevista a María O. Resguardo Indígena del Sande Nariño, 11 junio del 2017.

Entrevista a Genith. Resguardo Indígena de Tescual Nariño, 1 junio del 2018

Entrevista a Genith. Cabildo Indígena Gran Tescual Nariño, 9 de junio de 2017

Entrevista a Luzmila. San Andrés de Pisimbala Cauca, 13 de julio del 2018

Entrevista a Amanda. Resguardo Las Delicias Cauca, 7 julio 2017

Entrevista a Ana. Resguardo Las Delicias Cauca, 5 de julio 2017

Entrevista a Rosalba. Resguardo de Muellamués, 2 de julio de 2017

Entrevista a Gloria. Resguardo Las Delicias Cauca, 31 julio de 2017

Entrevista a Carmen. Resguardo Las Delicias Cauca, 11 de julio de 2017

Entrevista a Rosa. Resguardo Indígena de Chiles Cumbal, 21 julio de 2017

Entrevista a Gladis. Lideresa Nasa del Norte del Cauca, 29 julio del 2017

Entrevista a Paulina. Popayán, 11 de agosto de 2017

Entrevista a Betty. Toribío Cauca, 19 agosto de 2017

Entrevista a Luz. San Andrés de Pisimbala Cauca, 11 de agosto de 2017

Entrevista a Martha. Toribío, 30 de agosto del 2017

Entrevista a Lina. Popayán, 11 de agosto de 2018}

Entrevista a Beatriz. Huellas Cauca, 28 de agosto de 2017

Entrevista a Inés. Popayán, 27 agosto del 2017

Entrevista a Irma. Popayán Cauca, 13 agosto de 2017

Entrevista a Gloria. Resguardo la Gaitana, 13 de agosto de 2017

Entrevista a Armencia. Cali, 5 de agosto de 2017

Entrevista a Patricia, lideresa Nasa del Norte del Cauca, 21 agosto de 2017

Entrevista a Hortencia, lideresa Nasa, Popayán Cauca, 22 agosto del 2017

Entrevista a Hortencia. Popayán, 7 agosto del 2017

Entrevista a Omaira. López Adentro Cauca, 16 agosto del 2017

Entrevista a María E. Inzá Cauca, 27 agosto del 2017

Entrevista a Yomaira. Popayán, 28 agosto del 2017

Entrevista a Julia Rio Blanco, Cauca, 30 de agosto de 2017.

Entrevista a Herlinda. Resguardo de San Andrés de Pisimbala, 7 agosto de 2017

Entrevista a Lucila. Lideresa Nasa, Resguardo de la Gaitana, agosto 27 de 2017

Entrevista a Sara. Huellas Cauca, 31 agosto 13 del 2017

Entrevista a Liliana. Resguardo la Gaitana Cauca, 13 de agosto de 2017

Entrevista a Mery. Bogotá, 9 de abril del 2018

Entrevista a Marína F. Resguardo Indígena de Aldana Nariño, 20 de agosto de 2017

Entrevista a Nancy. Resguardo Indígena de Vitoncó Cauca, 27 de agosto del 2017

Entrevista a Jenny. Resguardo Indígena de Vitoncó, Cauca, 23 de agosto del 2017

Entrevista a Teresa. Vitoncó Cauca, 6 de septiembre del 2017

Entrevista a Matilde. Vitoncó Cauca, 6 de septiembre del 2017

Entrevista a Luis. Resguardo de San Andrés de Pisimbalá Cauca, 3 de septiembre del 2017

Entrevista a Edilma. Resguardo Las Delicias Cauca, 1 de septiembre del 2018

Entrevista a Sonia. Popayán, 7 de septiembre del 2018

Entrevista a Bertha. Jambaló, 9 de octubre del 2018

Entrevista a Ana. Resguardo Las Delicias Cauca, 1 de septiembre del 2018

Entrevista a Ligia, Resguardo Indígena de Cumbal Nariño, 1 octubre de 2018.

Entrevista a Luisa. Resguardo Indígena de Cumbal Nariño, 23 de agosto de 2018

Entrevista a Ana D. Resguardo las Delicias Cauca, 14 de agosto del 2018

Entrevista a Rosa M. Resguardo Indígena de Muellamués Nariño, 27 de agosto del 2018

Documentos Inéditos

- Archivo personal de lideresa, álbum de fotografías, oficios escritos para el inspector de policía del resguardo de Muellamués 1985, declaración en el encuentro de las Autoridades Indígenas de Colombia, Muellamués 1989. Cuaderno de apuntes del diplomado sobre derechos de las mujeres indígenas, Muellamués, 2004.
- Archivo personal de lideresa, “Carta de las mujeres a las autoridades indígenas, Cumbal, 1993.
- Archivo personal de lideresa, “documento de seguimiento de las escuelas de liderazgo del programa mujer y familia del CRIC”.
- Archivo personal de Rosa Prado. Actas de posición de Rosa prado como candidata a representante legal de Autoridades Indígenas de Colombia, 2013.
- Archivo personal de lideresa Pasto, revisado en febrero del 2017.
- Archivo personal, acta de reunión, lideresa Pasto, revisado el 10 de febrero de 2013.
- Actas de posesión de las corporaciones de los cabildos indígenas de 25 resguardos indígenas a partir de 1991 hasta la actualidad.

Anexos

Anexo 1. Comunicado del CONAMIC, 14 de agosto de 2017.

Consejo Nacional de Mujeres Indígenas De Colombia - CONAMIC

Las mujeres indígenas somos portadoras vitales de la herencia cultural, somos quienes transmitimos el corazón de la identidad de nuestras culturas.

La sobrevivencia de los pueblos originarios se debe también a la lucha invisible y permanente de las mujeres indígenas, en los territorios propios y en otros territorios no propios como municipios y ciudades; nosotras hemos jugado un rol fundamental en la lucha contra el hambre y la extinción social y cultural y hemos construido unidad especialmente en nuestros contextos sociales.

En nuestros roles, además, ha sido clave que muchas creemos y practicamos la salvaguarda de las riquezas naturales y la multiplicación de los conocimientos y saberes tradicionales que son parte fundamental del patrimonio cultural inmaterial de nuestros pueblos; de la misma manera asumimos una labor imprescindible a nivel comunitario en el ámbito del cuidado y la seguridad y soberanía alimentaria a nivel territorial, así como a nivel global conservando recursos naturales que son patrimonio de toda la humanidad. Estas labores las desarrollamos todas conscientemente o no y son parte de nuestra vida.

Por ello, reconociendo nuestro trabajo, las mujeres que conformamos CONAMIC somos mujeres que durante largos años hemos luchado por los derechos de nuestros pueblos originarios. Reivindicamos la autonomía, la cultura y el territorio propios, al lado de las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales y en el respeto y reconocimiento a nuestras autoridades.

Durante este tiempo de lucha conjunta hemos visto como aún es muy débil la participación activa y decisoria por parte de las mujeres y nuestras necesidades y acciones no siempre son tomadas en cuenta ya que la voz de las mujeres indígenas no siempre es escuchada y puesta en las plataformas de lucha de la colectividad indígena.

En esta historia colombiana, las mujeres indígenas de las más diversas partes del país hemos sufrido el conflicto armado y las múltiples violencias de todas las maneras posibles. En silencio, tratando de que no nos vean, que el dolor se quede en nuestros cuerpos sin salir, ahogando los gritos y el desespero y viviendo en una situación de exclusión de la que hemos sido víctimas. Si bien nos separa una cosmovisión con las luchas de otras mujeres no indígenas, nos unen las problemáticas y necesidades que han dejado estas realidades.

Así, en el año 2012 varias mujeres indígenas, lideresas y trabajadoras nos juntamos para pensar qué hacer a fin de conseguir nuestro reconocimiento social y político, a nuestra existencia y a todo lo que le brindamos a nuestro país, y le dimos vida a la Red PIEMISIKUPANAYAF, teniendo como foco central de trabajo la localización de la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y conexas.

Como parte de los resultados de nuestro trabajo, presentamos el primer informe sobre la Realización de la 1325 y conexas en mujeres de pueblos Indígenas y Afrodescendientes en alianza con CNOA en el año 2015 ante NNUU en el marco de la conmemoración de dicha resolución con gran aceptación e incidencia.

Poco a poco fuimos creciendo, continuando nuestro trabajo con las mujeres, tejiendo, y entretejiendo conocimientos, pensamientos, palabras basadas en la ecología del conocimiento

y el intercambio de saberes sobre afectaciones y definiendo apuestas comunes, hasta que un día del 2016 nos conformamos como el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia: CONAMIC.

¿Por qué un Consejo? ¿por qué Nacional? Cuando escogimos la palabra consejo queríamos plantearnos el reto de ser una organización dedicada exclusivamente a dar aviso sobre los problemas de las mujeres indígenas. A poner alternativas y potenciar soluciones en el marco de los derechos de nuestros pueblos. La palabra consejo significa aconsejar, dar aviso, brindar herramientas para definir caminos. Eso queremos significar con nuestro nombre. No nos pensamos desde la competencia o el poder. Nosotras mujeres de región, con compromiso decidido trabajamos desde lo local y nutrimos la mirada nacional e internacional. Y Nacional porque somos mujeres de diferentes pueblos: Pastos, Yanakonas, Misaks, Wayuu, Nasa, Sikuani, Embera, Arhuaco y Yeral. No cubrimos aún todo el país pero aspiramos que mujeres de diversas regiones y organizaciones se unan a estas aspiraciones. Somos además de diversas organizaciones nacionales que rompiendo bordes nos acojemos a una voz común como ejemplo de unidad.

En CONAMIC promovemos el reconocimiento y práctica de los derechos de las mujeres indígenas dentro y fuera de nuestras comunidades y pueblos. Impulsamos la activa participación de las mujeres en la toma de decisiones, para la definición de políticas y acciones que lleven al logro de condiciones dignas en nuestras vidas, libres de todas las formas de violencia.

Soñamos con esta realidad en el marco de los derechos colectivos de los pueblos originarios y en permanente alianza con las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales, reconociendo y respetando a nuestras autoridades propias y a otras actorías sociales nacionales e internacionales. Reconocemos además el trabajo de muchas mujeres antes que nosotras o simultáneamente, que hacen parte de organizaciones nacionales y con quienes es nuestro sueño tejer alianzas.

Desde nuestro trabajo en las regiones fortalecemos el saber ancestral de las mujeres indígenas, bajo la idea de re-significar el ser mujer indígena en el siglo 21, con la recuperación de nuestros ancestros y la autonomía descolonizada de nuestro pensamiento. Además, incidimos en las consultas previas, planes de vida y planes de salvaguarda para construir

comunidades no violentas y creativas para las mujeres; nos apropiamos, localizamos y seguimos monitoreando la Resolución 1325 (y conexas) en un ejercicio permanente de construcción de paz y hacemos seguimiento en este momento al Acuerdo entre el Gobierno y las Farc- EP como una ventana de oportunidad para la transformación de nuestras condiciones.

Como mensajeras de derechos intercambiamos conocimientos, aprendemos todos los días y generamos alianzas para ser siempre más fuertes en colectivo. Llevamos una palabra de cuidado a la naturaleza, a nuestro bien común llamado tierra. Así, somos mujeres que defendemos nuestros recursos.

Nuestro horizonte es ser una red que trabaja conjuntamente con el resto del movimiento indígena para fortalecernos colectivamente; así como con el movimiento nacional de mujeres. Queremos hacer incidencia para que como mujeres indígenas seamos reconocidas en derechos por nuestras comunidades, por el Estado Colombiano, la Sociedad Civil colombiana y la Comunidad Internacional; como actoras en la construcción de paz, como agentes de transformación y actoras políticas.

En nuestro andar nunca pensamos que nuestra iniciativa de defensa de derechos pudiera ser vista como una trasgresión a los intereses de nuestras organizaciones nacionales hermanas y por ello nos ha asombrado la respuesta fuerte hacia nosotras. Sin embargo, estamos convencidas de que nuestra labor es importante, que nuestro proceso es auténtico y

nuestro trabajo necesario. Por ello CONAMIC convoca la luz de la unidad, para que ilumine toda la tierra, las aguas corran, el calor del fogón nos haga más fuertes y el frío de la brisa nos una en este camino de luchas históricas que también hemos promovido las mujeres indígenas desde los diferentes contextos y organizaciones porque estamos convencidas que juntas somos más.

Esperamos encontrar oídos a nuestras palabras dulces de mujeres fuertes.

CONAMIC

14 de agosto de 2017

Anexo 2. Comunicado del CRIC Popayán, 24 de julio de 2017

Creación y Lanzamiento del Consejo Nacional de las Mujeres Indígenas –CONAMIC–

El Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC-, sus comunidades, sus 10 pueblos indígenas y las 11 asociaciones de Cabildos, manifestamos a través de este comunicado público nuestra preocupación por la creación y lanzamiento inconsulto del “CONSEJO NACIONAL DE LAS MUJERES INDÍGENAS –CONAMIC-”. Reconocemos el esfuerzo que están adelantando algunas organizaciones indígenas y sociales del País, reconocemos también el derecho que tienen las personas de organizarse, pero en nuestro caso existe estructuras que son definidas a través de nuestros espacios desde el nivel local, zonal y regional, y estos no pueden suplantar y desconocer estos procesos organizativos que ya tienen las mujeres indígenas al interior de las estructuras de los pueblos y zonas que hacen parte del CRIC. En ese sentido, no nos sentimos representados, no avalamos y rechazamos la creación del Consejo Nacional de las Mujeres Indígenas -CONAMIC-

El Programa Mujer-Familia se creó en el Noveno Congreso del CRIC en Corinto Cauca en el año 1993, como un espacio político en la estructura de la organización obedeciendo a criterios y objetivos definidos por las mujeres indígenas del Cauca y ratificados por nuestras autoridades. Con el propósito de propiciar un espacio legítimo desde las autoridades para las mujeres indígenas de nuestra organización de manera integral, para que desde su especificidad aporten a los procesos comunitarios y a nuestros planes de vida desde el ser mujer consciente, propositiva y activa en todos los espacios de la comunidad como una forma de reivindicar los derechos de los pueblos en resistencia y lograr así una comunidad autónoma, equilibrada, armónica y soberana.

El Programa Mujer y Familia, se rigen desde la orientación de las autoridades tradicionales conjunto con las comunidades, pueblos, las zonas y la regional, y es desde esta mirada que las mujeres vienen caminando en todo el proceso político organizativo de nuestra organización. Así mismo, damos a conocer que el proceso de mujeres del CRIC hace parte del Consejo de Mujer, Familia y Generación de la ONIC, como única instancia de coordinación y articulación de este importante espacio a nivel nacional. La Consejería Mayor del CRIC, hace un llamado a las organizaciones indígenas y sectores sociales y populares del País, en este contexto de posconflicto que las estructuras que se creen a nivel nacional deben tener el consentimiento de las comunidades y pueblos indígenas desde los territorios.

CONSEJERÍA MAYOR

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA –CRIC

Popayán, 24 de julio del 2017

Anexo 3. Comunicado público de la ONIC, julio 24 del 2017

COMUNICADO PUBLICO DE LA ORGANIZACION NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA-ONIC

A propósito del Lanzamiento del autodenominado Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia CONAMIC

Julio 24 de 2017

El proceso organizativo y la defensa de derechos de las mujeres indígenas en Colombia es un camino que se ha venido construyendo desde 1980 y que inicia con la lideresa Edelmira Palomino del pueblo Pijao y continua en el año de 1982 con Benerecza Márquez del pueblo Arhuaco, en 1986 con Mary Iguaran del pueblo Arhuaco, en 1990 con Blanca Andrade del pueblo Nasa, 1994 con Rosa Iguaran del pueblo Wayuu, 1998 con Clemencia Herrera del pueblo Uitoto, 2003 con Victoria Neuta del pueblo Muisca, 2007 Dora Tavera del Pueblo Pijao, 2012 con Arelis Uriana del pueblo Wayuu y actualmente con Lejandrina Pastor del pueblo Wiwa, siendo estas mujeres que por años han aportado desde la guía y el respeto de la palabra de nuestros ancestros y de los principios del movimiento indígena, siempre convocándonos a que desde el reconocimiento de identidades diversas, como mujeres y como indígenas trabajemos por la visibilización de realidades complejas que viven las mujeres por cuenta de una cultura machista que se ha instalado en nuestras comunidades y en la sociedad civil, produciendo graves situaciones de violencia y discriminación que afectan de manera dramática la realización del Buen Vivir de la gran mayoría de la mujeres y generaciones.

Este trabajo que se ha venido construyendo por las mujeres indígenas, ha dado lugar a que en diversos escenarios del Movimiento Indígena como los Congresos Nacionales (2007, 2012 y 2016), las Asambleas Nacionales de Autoridades Indígenas de la ONIC, Congresos Regionales y Zonales; reconozcan y otorguen un lugar político a la organización de las mujeres que se concreta en la creación de la Consejería Mujer, Familia y Generación y con ella del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, bajo el marco del VII Congreso realizado en el año 2007 y que se constituye con la Resolución número 006 de Noviembre de 2009, “POR LA CUAL SE CONFIRMA Y DETERMINA EL FUNCIONAMIENTO DEL CONSEJO NACIONAL DE MUJERES INDIGENAS DE LA ONIC.”

Desde este proceso autónomo, se han adelantado importantes iniciativas que en coordinación con las mujeres de los procesos Macro Regionales, han logrado posicionar el tema de las mujeres, la participación y la violencia de género, como puntos centrales de la agenda política del Movimiento Indígena, que ha llevado incluso a que se adopten Resoluciones Indígenas a favor de la defensa de las mujeres, de la Vida. Así como la incidencia en espacios nacionales e internacionales como la Oficina de Violencia Sexual en Conflictos Armados de la ONU, Relatores Especiales de ONU, Relatores CIDH, Foro Permanente de los Pueblos Indígenas, Comité CEDAW, ECMIA, FILAC, Cumbre de los Pueblos, entre otros.

En este contexto, recibimos la noticia de lanzamiento del autodenominado CONAMIC, iniciativa que articula a mujeres indígenas de 10 pueblos. Si bien reconocemos que las mujeres, sujetos y actoras políticas están en plena libertad de articular y dinamizar las organizaciones que consideren necesarias, nos preguntamos si han tenido en cuenta criterios que fortalezcan la organicidad y fortalecimiento de nuestra organización, como por ejemplo, ¿cuáles son los mecanismos de articulación y consulta previstos con el proceso nacional?

No reconocemos el nombre de Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia ya que desde el 2007 la ONIC tiene constituido por Mandato este Consejo como una instancia nacional de asesoría y consulta del Gobierno Indígena; Consejo elegido de manera amplia y democrática por las mujeres indígenas del país y legitimado por las Autoridades y comunidades indígenas en los escenarios propios de la Organización.

Atendiendo a lo anterior, invitamos al CONAMIC que reconsidere el nombre que han adoptado ya que no sólo, desconoce el proceso adelantado por las mujeres indígenas de la ONIC sino que también se presta a confusiones y, no corresponde al carácter mismo de una organización que articula mujeres de manera individual, local y que no necesariamente son delegadas de sus organizaciones.

La lucha de las mujeres y en particular de las mujeres indígenas, es un esfuerzo colectivo que nos invita al encuentro entre hermanas, y a la construcción conjunta siguiendo la huella de las mayores que con su vida han abierto el camino para darnos paso al proceso que hoy estamos llevando; en contexto de paz también tejemos con hermanas afros.

Anexo 4. Algunas reflexiones y preguntas para repensar el movimiento de autoridades indígenas de Colombia – AICO

“El Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia –AICO– no es un sindicato, no es un movimiento de garaje para la venta de avales, es un movimiento de las Autoridades Territoriales Indígenas para hacer ejercicio y goce de los derechos fundamentales y colectivos como pueblos ancestrales”.

Contenido: I. Contexto, II. Entre palabras y pensamientos, III. Sobre los puntos de discusión interna, IV. Posturas de pensamiento por resolver.

I. Contexto

Nos encontramos a pocos días para que el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO realice su asamblea nacional en cumplimiento de sus estatutos y en ella se re-nueva sus representantes de la junta directiva, representación legal y las diferentes comisiones de trabajo; en tanto ya han pasado 27 años de reconocimiento y promulgación de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia y creemos que llegó el momento de realizar un balance crítico de su impacto con respecto a las bases que representa, así como de las comunidades en las que opera y hace ejercicio de su quehacer social, político, cultural, ideológico, organizativo y de gestión en cumplimiento a los mandatos colectivos que le dieron su origen.

La intención de estas críticas no tiene un enfoque destructivo; sino constructivo, con miras a que se promueva una discusión y dialogo profundo sobre los problemas, las dificultades y las potencialidades que se tiene como organización social y política de alta incidencia en lo local, regional y nacional. Tal vez, la realización de la asamblea nacional, el inicio del Gobierno Neoliberal en cabeza del Presidente Duque y la instalación del Congreso Nacional donde participan voceros indígenas en la circunscripción especial indígena para mantener la personería jurídica de los movimientos y/o partidos políticos para garantizar la mencionada participación política en ejercicio de la democracia; son los pretextos perfectos para provocar reflexiones, posturas y propuestas de trabajo y así no desviarnos del camino que han trazado los mayores de las luchas sociales y de la reivindicación de los derechos.

En todo caso, es pertinente afirmar que los pueblos indígenas y en especial los organizados en AICO, tenemos unas relaciones orgánicas y de respeto profundo por la madre naturaleza y lucha por permanecer con el derecho mayor, la ley de origen, la ley natural, los usos, tradiciones y costumbres, que articulados por la defensa del territorio han venido caminando y fortaleciéndose en las distintas comunidades y pueblos originarios; y que, a la luz de los últimos relacionamientos con el Gobierno Nacional están expuestos.

Pues, estas relaciones orgánicas como se sabe, han nacido de la lucha por recuperar la tierra y se han fortalecido en los consensos que realizan las comunidades para garantizar la vida social, económica, organizativa, cultural y política; y han sido reconocidos y registrados en la Constitución Política como derechos fundamentales y derechos de carácter colectivo; los mismos que han sido incorporados en el ordenamiento jurídico nacional y están llamados a ser protegidos y garantizados por el Estado Social de Derecho.

En todo caso es de recordar que AICO, como manifiestan los mayores; se creó, no para ser un sindicato, o un movimiento de garaje para la venta de avales y tramitar recursos para beneficiar a unos pocos; se constituyó es para que en los territorios y territorialidades indígenas, las Autoridades Indígenas (Corporaciones de Cabildos) y sus comunidades hagan

ejercicio y busquen el goce de los derechos fundamentales y colectivos reconocidos en la constitución política de 1991, puesto que se venía de un largo proceso organizativo de recuperar la tierra y con ello la Autoridad, la Autonomía, la dignidad y la libertad; es más se dijo claramente que hay que “Recuperar la tierra para recuperarlo todo y organizar el pensamiento para ordenar el territorio y la formas y estrategias para vivir bien”.

Que orgullo que daba dice un mayor de la lucha por la tierra y los derechos; no importaba entregar la vida, porque se sabía que se quería y para donde íbamos... Nos tildaron de invasores, comunistas, teníamos en contra a los curas y las monjas, nos enfrentamos con la fuerza pública y los alcaldes de ese tiempo; cuando hablábamos de política, siempre afirmamos que nuestra política era por la defensa de la vida, del territorio, de nuestra cultura y de nuestra sangre que corre por nuestras venas; y que nosotros no queremos que nos vengan a dar pensando, que nuestra política nace desde la cuna hasta tumba y que somos capaces de pensar nuestro propio destino...No somos salvajes, somos comunidades con Autoridades Propias que reclamamos derechos y libertades...¹

Al igual se lee en varios comunicados que llaman la atención sobre la existencia de AICO donde se manifiesta que desde hace quinientos veinte seis años venimos en una marcha por el reconocimiento de nuestros derechos; unas veces ha sido silenciosa y en otras con un grito de libertad para que se reconozcan los derechos y con ellos la reconstrucción económica y social de nuestros pueblos. Así pues; necesitamos que nuestro pensamiento de lucha sea entendido y nuestros derechos reconocidos y respetados²; y siguiendo las memorias escritas del movimiento indígena y la lucha de los de adelante se escucha:

Aquí estamos con el fin de reclamar los derechos, con el fin de reclamar nuestra autoridad, porque nuestra autoridad fue desde antes de Cristóbal Colon, entonces hubo autoridad, un respeto, un gobierno. En ese entonces, la tierra era para todos, así como el aire, así como el agua, como el sol que nos cobija a todos, así era la tierra...Muchas veces dicen que nosotros como pueblos indígenas hemos venido a mendigar, pero nosotros venimos a que ustedes reconozcan nuestros derechos que se han perdido en una u otro forma a través de la historia de América...

Las comunidades luchadoras no queremos seguir detrás de gente que hace como los politiqueros que meten carros para sacar la gente a asambleas o manifestaciones, pero nunca han sacado a ninguna comunidad para que vayan a apoyar en el trabajo para recuperar nuestra tierra...jamás hemos estado de acuerdo con ejecutivos que se aprovechan de nuestras luchas para vivir de ellas...

Las comunidades queremos una lucha limpia y no revuelta, una lucha sin que nos engañen y sin engañar, sin llevar cosas que no nos sirven a nosotros sino a políticas ajenas, porque los gobernadores unidos queremos defender lo nuestro... Nosotros no queremos ser propiedad de nadie, nuestra lucha es propia y no de venideros que quieren apoderarse de ella y de nuestro trabajo...Nosotros no estamos con pensamiento o inteligencia de afuera, sino con la nuestra...

No estamos orientados por gente de afuera, no queremos política de un solo costal. Lo que planteamos es un movimiento propio que debe tener una relación seria y no de integración, Nosotros creemos en la capacidad de nuestros pueblos y por eso lucharemos por nuestros derechos y estamos convencidos que algún día estaremos en capacidad de regir nuestro propio destino...Si existimos hoy no ha sido por las leyes que han dictado los gobierno, sino por nuestra decisión y voluntad de seguir existiendo como pueblos con derechos a nuestra propia autoridad y autonomía que debemos seguir manteniendo...

¹ Pensamiento de los Mayores Indígenas del Sur de Nariño: Los recuperadores de la tierra

² Movimiento de las Autoridades del Sur Occidente Colombiano. Cartilla: Marcha de Autoridades Indígenas ante la Constituyente de 1991. Mayo de 1991.

Nosotros somos Gobernadores, es por eso, que nosotros no vamos a pedir limosna al gobierno, sino que exigimos el respeto a nuestros derechos... ¡Hasta cuando los indígenas tenemos que pagar por las políticas de otros!... por ello somos comunidades organizadas y en lucha en defensa de los derechos... recuperar la tierra para recuperarlo todo: Autoridad, Justicia y trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza para reconstruir nuestro propio destino.³

Es decir; la lucha que ha liderado el movimiento indígena tiene un precedente ideológico, político, organizativo y no ha sido de conveniencia solo satisfacer necesidades, tramitar recursos y figurar en plataformas digitales, sino que busca la implementación, goce y garantía de los derechos logrados como pueblos indígenas en una plataforma de lucha. Ahora nos preguntamos:

¿Somos mendigos de nuestros propios derechos para pedir limosnas al gobierno y/o exigimos la implementación de los mismos con propuestas de trabajo Alternativo para descolonizar el saber y construir poder desde las instancias territoriales, regionales y nacionales?

Por lo que se ve y sin entrar en mayor detalle, nos encontramos en un cruce de caminos y epicentro de saberes y poderes donde cada quien quiere imponer lo suyo mandando y no obedeciendo el mandato colectivo de las comunidades; estamos en el devenir de los tiempos donde el sentir, el pensar y el actuar nos acogen por nuestro origen y la competencia interna cada día se vuelve más compleja. Pues estamos en vísperas de que se realice la Asamblea Nacional de AICO, y varios indígenas reclaman asambleas locales y regionales para reordenar el pensamiento, reordenar la casa grande y limpiar la maleza del camino, sin embargo, las reflexiones y preguntas a las que se les debe dar respuesta; están latentes y presentes en la comunidad.

Reflexiones y preguntas comunitarios sobre AICO.

¿Quién es AICO? ¿Qué está ocurriendo al interior del Movimiento? ¿Cuál es la Agenda Legislativa que se llevará al debate en el Congreso Nacional de la República? ¿Qué proyectos de Ley se tiene para implementarse en favor de los colombianos y de los pueblos indígenas como organización social y política? ¿Cuáles son las propuestas de trabajo legislativo de futuro, de organización regional y local? ¿Qué normas se aprobaron sin garantía y el consentimiento previo de los pueblos indígenas y que procedimientos se están realizando para mitigar los efectos negativos? ¿Somos Oposición al Gobierno, ¿Estamos con el Gobierno, somos Independientes, no sabemos para dónde vamos? ¿Si se está aplicando la ley de Bancadas en lo nacional, departamental y municipal? ¿Qué se está haciendo con los indígenas que incurrieron en doble militancia? ¿Qué procesos sociales está impulsando en las comunidades que representa? ¿Cuáles son las posturas y planteamientos en las diferentes mesas de diálogo y concertación nacional y regional? ¿Qué está pasando con las directivas nacionales? ¿Cuáles son las articulaciones y procesos de base socio-territorial, cultural y de organización política que este tiene? ¿Ha sido el Movimiento de Autoridades Indígenas cooptado por las Instituciones Neoliberales y su ideología? ¿Por qué AICO está perdiendo la fuerza social, organizativa y sus líderes manifiestan sus descontentos, la pérdida de credibilidad y desconfianza ante los débiles procesos que aún quedan? ¿Cuál es su filosofía, los principios fundantes y su plataforma de lucha para estos tiempos? ¿Cuál es la relación de AICO con los otros movimientos indígenas en Colombia, sus aliados no indígenas y que alianzas tiene?; ¿AICO es un movimiento incluyente, excluyente y/o radical al generar sus propuestas?

Sobre los proyectos que se han ejecutado:

³ Cartilla “Como recuperar nuestro camino de lucha; Gobernadores Indígenas en Marcha No. 2. Mayo de 1981.

¿Cuáles son los proyectos que a la fecha se han ejecutado? ¿Cuál es su balance de ejecución y cierre financiero? ¿Con qué recursos se han realizado? ¿Propios, con las transferencias del estado, las partidas presupuestales asignadas por los paros y los acuerdos programáticos? ¿Quién se benefició de los proyectos? ¿Qué capacidad instalada han dejado los proyectos en las comunidades? ¿Estamos más unidos con la llegada de los proyectos? ¿En su ejecución si se aplicó el enfoque diferencial? ¿Las compras y/o adquisiciones de bienes y servicios fueron transparentes? ¿El gobierno garantizó la contratación en ejercicio de los derechos? ¿Qué vacíos jurídicos tenemos para la contratación con las propias organizaciones indígenas? ¿Se realizó acuerdos políticos para la aprobación de los proyectos y que clase de acuerdos se tiene? ¿Hasta dónde las organizaciones propias de las comunidades lograron los objetivos de los proyectos? ¿Se ha revisado los inconvenientes técnicos, financieros, y administrativos? ¿Saben las comunidades como se ejecuta un proyecto? ¿Cuál es el fallo de los proyectos que no tienen ejecución plena? ¿Se ha dado a conocer los productos y resultados? ¿En qué fase van los proyectos? ¿Los proyectos están formulados para cumplir los objetivos del movimiento o están con visión neoliberal-capitalista? ¿Dónde estamos fallando realmente?

Sobre los procesos organizativos:

¿Las Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales están cumpliendo su función y/o se volvieron solo operadores de proyectos y existe competencia interna? ¿Cómo están las IPS indígenas? ¿Qué está pasando con las pequeñas asociaciones culturales, artesanales, deportivas, ambientales, culturales, productivas, de transporte, turismo? ¿Qué está pasando con las Instituciones Educativas Indígenas? ¿dónde quedo el proyecto de la Universidad Indígena? ¿Qué papel están cumpliendo los estudiantes indígenas universitarios, los profesionales indígenas? ¿Qué está pasando con los Cabildo Indígenas Universitarios? ¿Qué papel cumplen los cabildos urbanos? ¿qué está pasando con las comunidades que se están auto reconociendo como indígenas y formando cabildos? ¿Se nace indígena o se hace? ¿qué está pasando con las emisoras indígenas y colectivos de comunicación? ¿cómo está el proceso organizativo al interior de los territorios indígenas? ¿Cuántas religiones hacen presencia en los territorios indígenas? ¿cómo está la organización productiva, social, económica y política? ¿Cómo avanza el SISPI, SEIP? ¿Qué está pasando con la organización de mujeres y jóvenes indígenas? ¿Qué está pasando con los planes de vida, los reglamentos internos, las guardias indígenas, la administración de justicia propia? ¿Qué está pasando con la Escuela de Derecho Propio? ¿Se están aplicando los principios de la Alternancia, Rotación, Complementariedad, Dualidad, Respeto, Tradición, Costumbre y finalmente el Derecho Mayor, ¿la ley de origen y la ley natural?

Sobre los diálogos con el Gobierno:

¿Cuál es el balance de ejecución de los compromisos de las movilizaciones sociales con los Gobiernos de turno? ¿Se está realizando seguimiento a los Acuerdos Internacionales que el Gobierno Nacional ha ratificado para los pueblos indígenas? ¿Han funcionado las mesas de concertación regional y nacional? ¿Existen denuncias de violación de derechos fundamentales y colectivos con tramites a nivel regional, nacional e internacional? ¿Estamos pensando nosotros mismos u otros están pensando por nosotros? ¿Estamos pasando de agache ante los problemas de todos los colombianos, sin realizar pronunciamiento alguno y de los propios nuestros? ¿Por qué no se están realizando mingas de pensamiento para generar debates propositivos sin atacar a nadie? ¿En verdad los Indígenas son un obstáculo para el Desarrollo? ¿Cuáles son sus proyectos, propósitos y reivindicaciones sociales como plan de vida? ¿Están algunos indígenas absorbidos por la corrupción, el clientelismo, las ansias del poder y del mandato? ¿Por qué nos ganó el voto en blanco en las últimas elecciones? ¿Digan por favor qué hay que hacer?

Con este sin número de preguntas, no nos queda otra sino, realizar varias mingas de pensamientos para juntar nuestras voluntades, para saludarnos, darnos un abrazo y poner a palpar nuestros corazones empujando juntos unas acciones que nos beneficie a todos y así

avancemos y camínenos en el fortalecimiento de una cultura respetuosa de los asuntos y la gestión pública, de la cultura cosmocrática, alejada de la corrupción y del ¿cómo voy yo?; consolidemos gobiernos locales éticos y eficientes para liderar procesos sociales sostenibles que llamen y no excluyan, no trabajemos a partir del problema sino de las potencialidades que tenemos, no realicemos planeación a partir de lecturas del olvido y libros prestados y fruto de otras experiencias; no vivimos lejos, ni somos pobres de pensamiento; tenemos el territorio y la sabiduría de nuestros abuelos, el mito y la cosmovisión que nos permite pensar como hombres y mujeres libres y con derechos. No trabajemos con una palabra prestada.

Tenemos vivos los principios y los valores autóctonos, nuestros espíritus están aún libres y sin compromiso de prebendas de politiqueros y creemos que llego el tiempo para que reafirmemos un pacto para movernos desde la palabra y el pensamiento nacido aquí mismo en el territorio y la comunidad. De hecho, llamamos la atención para que, en un amanecer de estos, juntemos los pensamientos y sabidurías de nuestros abuelos para vivir bien y dar frutos de esperanza para quienes están esperando... ¡Nuestros Hijos! Desarmemos nuestra palabra del odio, del rencor, de la venganza y la tragedia, no esperemos que la copa rebote, y más bien abriguemos la palabra con acciones sin maltratar y humillar a nadie. No más palabra agria y prestada que destruye; más bien endulcemos la vida y permitamos que el jardín de palabras florezca después de sembrar una gran reflexión que vaya y venga desde lo más profundo de la madre tierra, de la abuela grande que nos de comer.

Es de recordar que la palabra no envejece, aquí toca decir y hacer; recrear los saberes propios y seguir caminando el territorio para movilizar el pensamiento y con él, mover las comunidades que viven en los territorios, tenemos que trabajar y organizarnos a partir de las jurisdicciones especiales espirituales del territorio y hacer una limpieza interna del pensamiento y recordar que la asamblea comunitaria es la máxima autoridad.

I. Entre palabras y pensamientos

Sin embargo, se escucha: hay varios indígenas en los resguardos que poco quieren hablar de la lucha de los mayores, otros hacen buenos discursos y se aprovechan de la lucha, otros solo escuchan y son aliados del enemigo, parece que el enemigo está por dentro...antes era diferente, nos reuníamos dos tres días, por las noches, a veces escondidos y organizamos lucha por las tierras y de allí los derechos. Ahora veo indígenas que no son los recuperadores de las tierras los que están liderando el AICO; como no saben cómo fue la lucha nuestra, seguro terminan en el camino equivocado y vendidos al mejor postor. Les muestran el espejo; se ven bonitos y se venden.

Yo veo, varios jóvenes reclamando la participación y garantías para sus derechos, andan creando cabildos estudiantiles y queriendo ser cabildantes en las universidades para venir a mandar a las comunidades, otros son formales, ayudan y otros ya quieren venir a imponer lo que medio han aprendido de los libros sin conocer el libro de la lucha y de la vida organizativa propia.

Creo que hay una división interna del movimiento, mucho palabrerío, pelea del indio con el indio, populismo en redes sociales sin fondo comunitario, convocatorias a gobernadores para toma de decisiones sin respaldos colectivos, paisas y narcos tras las luchas sociales de los indígenas; discursos falsos, discursos sin acciones y desarticulados de las realidades territoriales, discursos políticos, gobernabilidades territoriales parcializadas por clientelismos y empresas electorales; ejercicios de autoridad con autoritarismo que legitiman vicios de afuera, nacimiento de organizaciones paralelas a los cabildos que reclaman presupuestos para

confundir procesos sociales y satisfacer necesidades particulares, líderes silenciados por la codicia y las prebendas que ofrecen los mismos indios.

Hay indígenas que no saben lo que firman y después se declaran asaltados en su buena fe...diálogos con el gobierno nacional y actas incumplidas, decretos de autonomía que lleva el integracionismo y la reducción a la vida civilizada. Escucho discursos de integracionismo encimado allí el asistencialismo, medios de comunicación amarillistas -amarillismo comunicativo indígena-, mujeres sectorializadas y con perspectiva feminista, machismo; sincretismo religioso, bastones de mando sin ritual, y acomodado a punta de carpintería foránea y política electoral solo para mostrarse y no ejercer la autoridad indígena.

Hay Gobernadores Indígenas que hacen turismo viajero y de asistentes a reuniones sin propuesta; pachamama-indigenismo electoral sin propuesta de cuidado y conservación natural y territorial; economía de extractivismo alejado de la seguridad alimentaria, indígenas empresarios y organizaciones gremiales que poco a poco se van alejando de los principios fundantes de AICO. Veo chamanismo que espanta, enferma el cuerpo y corre los espíritus, solo humo en las reuniones y hasta peleas de chamanes que mezclan de todo. Antes no era así, era sagrado; el que cura: cura y punto. Se escucha que están avanzando en los procesos educativos, la Etnoeducación que nos trajeron en el 95, pero a los profesores se los ve complicados, unos como que les gusta y otros solo de sueldo, alejados de los derechos de los *guaguas*, hay Instituciones Educativas Indígenas que niegan el pensamiento propio y las luchas sociales. El otro día, un profesor decía que “los rectores no quieren registrar a los *guaguas* como indígenas; que brutos y que tal sino les mandamos los *guaguas* a la escuela; se quedan sin clientes...jaaaaa (risas)”.

Ahora se ve la burocracia indígena en las altas esferas, unos pensando para afuera y otros pensando para dentro, se gestiona proyectos y por andar en eso, se olvidan de caminar el territorio, se volvieron ejecutivos; en las reuniones de los cabildos hablan de planes de vida sin vida y solo de formato...copie y pegue, tape y tape entre indígenas, sacan planta y la vida sigue su rumbo.

Veo también que algunos dirigentes se han dedicado a realizar reuniones para formalizar consultas previas, como que si las comunidades no supieran que es bueno y malo y allí está la prueba de que no saben, por eso andan preguntando y bien pagados para hacer el favor al gobierno. Parece que hace falta hablar entre nosotros primero y luego con el Gobierno. Otros andan solo publicando fotos de reuniones en eso que dicen en el Facebook.

En el territorio que tanto se habla, solo se ven vacas, motos y carros, hay mucha basura en los resguardos, las fuentes de agua contaminadas, quema de paramos y luego que bonito discurso que disque cuidadores de la madre tierra. Una cosa es la palabra y otra es la acción. He visto y escuchado también a indígenas con posiciones radicales, autoritaristas, madres alejadas de los hijos, algunas familias descompuestas, abandono de hijos, demandas por inasistencia alimentaria ante las fiscalías, juzgados, comisarías de familia y hay mucho maltrato familiar.

Dicen que hay varias denuncias en los juzgados y la fiscalía y que van algunos gobernadores indígenas; trasladan el proceso a la jurisdicción especial indígena y todo queda allí; no se soluciona el problema... ha también dicen que ahora hay unos indígenas especializados en esos procesos, que cobran caro... ¿Dónde estará la Autoridad Indígena?Vea...sin mas... ni menos...hay pensamiento blanco en cuerpo de indio; critica sin propuesta, problemas en círculo y rotación, generaciones esperando orientaciones de los viejos, grupos de personas abrazadas con el mejor postor y enemigo de AICO y finalmente; campesinos reivindicándose como indígenas, re-indigenización para acceder a derechos como indígenas con ampliación de

censos, políticas electorales cautivando votos de incautos. De todo se ve en los territorios indígenas.

No hay asambleas de gobernadores y comunidades; dicen que los gobernadores allá solos se reúnen, comen cuy, los chuman, negocian y luego los llevan a dar el voto. Otros dicen que en AICO votan gobernadores que no tienen votos y a la hora de la plata todos por igual, es más que unos son liberales, conservadores, verdes, del polo, de cambio radical, de la U, que hay hasta pastores, y ni se diga de las religiones que hay en los resguardos, todavía hay algunos indígenas que siguen arrodillados y dándose golpes de pecho; ¡que pagan diezmo dicen...!

Unos indígenas hablan de cosmocracia, democracia, meritocracia y otros sin tanta cosa a dedocracia deciden. Se paso a la platocracia "Todo por la plata". Es más, el discurso de AICO lo están cambiando, no hay invitaciones a los pueblos fundadores ... y que echaron a varios dirigentes del proceso. Se pronuncia que estamos en familia y lo que hay es roscas. Ahora inscribieron candidatos y cada quien con sus amigos y que algunos no han renunciado a cargos que están desempeñando, no hay informes contables y lo más seguro es que ahora renunciaran y colocaran a sus seguidores para que tapen...tapen...esto ya es el colmo y para el remate... dígame usted que sabe más que yo... ¿cuál es la propuesta política de AICO pensada en asambleas grandes y comunitarias?; seguro la propuesta será de las emociones de indialogos de escritorio que están haciendo la tarea. En fin, ahora vendrá la chicha, el aguardiente y los cuyes para dejar de pensar y más bien andar comiendo... jaaaaaa (risas). "cómo se sufre por las comunidades".

El Conpes como todos sabemos, es la lucha de todos, pero lo más grave, es que en algunos cabildos se terminó beneficiando a las familias de los gobernadores, a gente que ni sabe de la lucha, ni salió al paro y ahora andan abrazados con el gobierno ignaurando las tales casas. Lo que sirvió es para hacer politiquería, sabiendo que es lo único que a la fecha se a logrado en Nariño como fruto del tal paro, ¡ahora así quien va a salir...! Unos aguantando frio y otros ya con casa...no...pero como aquí de todo se sabe hasta los ladrillos que querían cambiar en los proyectos y que hay buenos contratos de otros proyectos dicen... por eso en el "FEIS" Facebook AICORRUPTOS que disque publicaban.... Son algunas de las críticas.

II. Sobre los puntos de discusión interna

Entre los puntos de discusión interna que tiene que debe abordar AICO de manera urgente están:

- La participación de AICO en las Mesas Nacionales de Concertación
- La funcionalidad de la Mesa Regional Pastos y Quillasingas
- El seguimiento a los Autos de la Corte Constitucional
- El Seguimiento al Conpes Agropecuario de Nariño
- La implementación del SEIP y el SISPI
- Los cultivos de uso ilícito en los territorios indígenas
- La implementación del Decreto 1953 para generar Autonomía Administrativa
- El rol de las Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales
- El papel de los Cabildos Estudiantiles – Cabildos Universitarios, de las Emisoras Indígenas, de la Escuela de Derecho Propio, De la Asociación de Maestros Pastos, de médicos tradicionales, y asociaciones productivas, culturales, artesanales, ambientales etc.

- La organización de un sistema de información y puesta en funcionamiento de la página WEB de AICO para la rendición de cuentas públicas, datos abiertos, informes de gestión etc.
- La revisión de los informes financieros, Políticos, Organizativos, de Gestión, Electoral y el otorgamiento de avales.
- El Funcionamiento de las comisiones de trabajo de AICO y delegaciones en los espacios conseguidos
- La Reforma de los Estatutos de AICO.
- La reforma al Código de Ética
- Revisar las competencias de las estructuras organizativas de AICO
- La Vinculación con otros sectores políticos y/o organizaciones sociales.
- La definición y postura ideológica y política de AICO frente al Gobierno (Oposición, Independientes, Bancada de Gobierno)
- La adquisición de oficinas propias de AICO en Bogotá – Sede Administrativa propia

AGENDA LEGISLATIVA

- La revisión de los Proyecto de Ley que busca reglamentar la Consulta Previa y
- Concertación y los proyectos de ley del Gobierno de DUQUE
- La implementación de la Ley de Paramos y Delimitación de Ecosistemas
- La propuesta de Ley de la Reforma Tributaria – Reforma a la Justicia, de Reforma Agraria
- Los proyectos de Ley Anticorrupción
- La Aplicabilidad de la Jurisdicción Especial Indígena
- La construcción de los Planes de Vida y reglamentos Internos
- La Autoridad Ambiental Indígena
- Las propuestas de ley con autoría del Movimiento
- La consolidación del decreto para la educación indígena SEIP.
- La consolidación del decreto de salud indígena SISPI
- ¿Hay alguna propuesta legislativa para pueblos indígenas de frontera?

POLÍTICAS PÚBLICAS

- El seguimiento al Plan de Desarrollo Nacional del Gobierno de Santos y las propuestas para el Gobierno de Duque para incluirse en el Plan de Desarrollo Nacional
- El Seguimiento al Plan de Desarrollo Departamental de Nariño y los Planes de Desarrollo Municipal con alta incidencia indígena.
- La evaluación a los dos Planes de Vida de los Pastos
- El seguimiento a los Planes de Vida por resguardo y los reglamentos internos.

REALIZAR MINGAS DE PENSAMIENTO (se propone)

- Realizar el primer encuentro de Exgobernadores Indígenas Militantes de AICO
- Organizar el primer encuentro de Exalcaldes, Exconcejales, Exdiputados, Exgobernadores Militantes de AICO y Excongresistas.
- Organizar el primero encuentro de Estudiantes Universitarios y Profesionales Indígenas
- Realizar el primer encuentro de Juventudes de AICO
- Organizar el primer encuentro de mujeres organizadas en AICO, De Médicos
- Tradicionales, de Etnoeducadores, de Comunicadores Sociales.
- Consolidar la primera escuela de formación y capacitación política de AICO
- Organizar encuentros con los solidarios de AICO y equipos de trabajo
- Realizar el primero Congreso Nacional de AICO para aprobar la plataforma de lucha en los contextos actuales y coyunturas nacionales e internacionales. FALTA LA MINGA GRANDE.

III. Posturas de pensamiento por resolver

Está pendiente abordar:

1. La relación entre los movimientos indígenas, los aliados no indígenas y las alianzas con otras agrupaciones políticas.
2. Las reacciones frente al sistema capitalista – Neoliberal por el desmonte de los derechos indígenas.
3. La postura indígena en los diálogos con el gobierno nacional: Permisivo, Aliado, Opositor, Tramitador, Asistencial, Obediente, Radical, acomodado al sistema, visionario, ambiguo, democrático, de enfoque diferencial.
4. Sobre la oficialidad, la legalidad y los alcances de los planteamientos de AICO. Discursos oficiales del movimiento y/o discursos y prácticas extraoficiales.
5. La postura y el procedimiento en los procesos de reindigenización de comunidades, del Auto-reconocimiento y los Cabildos Urbanos.
6. Los alcances de la descentralización, la participación, la democratización indígena e institucionalización de los procesos sociales, la exclusión política.
7. La búsqueda de inclusión y la reivindicación de la diferencia, la equidad y la igualdad socioeconómica.
8. La discusión entre Multiculturalismo, la corriente del pensamiento Decolonial, el Postmultinaturalismo, la Alternatividad, la Asimilación Cultural, el Buen Vivir, la Homogeneización cultural a través del mercado capitalista, resistirse al cambio y/o generar propuesta de cambio alternativo.
9. La perspectiva de satisfacer necesidades o garantizar derechos, la desterritorialización y deslocalización de los procesos.
10. La generación de una mayor inclusión económica con movilidad social y la integración al desarrollo o modelo de desarrollo propio.
11. Trabajar en la postura de un proyecto de reproducción de la diferencia cultural, de la búsqueda de la inclusión o de la movilidad social como plataforma de lucha.

12. Como medir el cansancio organizativo y/o activar los procesos con relaciones de confianza.

13. Las posturas frente a la guerra, la paz y los acuerdos, la reparación de derechos y la no repetición.

Finalmente: ¿Cuál es la apuesta política de AICO para los colombianos y los pueblos indígenas? ¿Seguiremos escribiendo AICO con Mayúsculas o aico?