

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Convocatoria 2015-2017

Tesis para optar por el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales

Transformaciones del territorio, cuerpo y ambiente: procesos de desterritorialización y reterritorialización de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá, Colombia.

Juana María Lara De La Rosa

Asesora: Ivette Vallejo

Lectores: Anita Krainer y Sofía Zaragocín

Quito, junio de 2018

Cuerpo-territorio como identidad, vida, historia, memoria, como medio para empoderarnos y actuar en la recuperación de la palabra, la acción y la madre tierra.

Tabla de contenido

Resumen	VII
Agradecimiento	VIII
Introducción	1
Capítulo 1	8
Marco teórico y estrategia metodológica	8
1. Estado de la cuestión	8
1.1. La producción social del espacio	13
1.2. Cuerpo-territorio y lugar: reconfiguración y transformación	23
1.3. Medios de vida en las mujeres indígenas	31
2. Estrategia metodológica	35
2.1 Fases y técnicas de la investigación	39
Capítulo 2.	44
Contextualización: desplazamiento interno y conflicto armado en Colombia	44
1. Acercamiento a las dinámicas globales, latinoamericanas y colombianas.....	44
2. Desplazamientos en Colombia: intentos y logros de los Acuerdos de Paz	48
2.1. Antecedentes históricos relevantes del conflicto armado en Colombia	58
2.2. El entorno de Bogotá, condiciones y problemáticas ambientales.....	67
Capítulo 3.	69
Marco normativo e institucionalidad	69
1. Comunidades indígenas, derechos colectivos e individuales en riesgo: Auto 004 de 2004 y Decreto Ley 4633 de 2011.....	69
1.1. Auto 092: un camino que apenas inicia	82
2. Institucionalidad frente al conflicto armado y la situación que enfrentan las mujeres indígenas en condición de desplazamiento.....	89
Capítulo 4	108
Toda una vida en el territorio: crónicas de vida sobre la desterritorialización.....	108
1. Despojo de cuerpo, alma y cultura: una Luz que fue imposible de apagar	108
2. Un cuerpo que se llevó el río y volvió a nacer: La historia de María Violet	121

3. Resurgiendo en la ciudad: la historia de una mujer indígena que la guerra no le logró quitar la esperanza y el amor por la vida	128
4. Una Cultura que se conserva en la ciudad a pesar del desplazamiento: Mujeres Wounaan. ...	137
Capítulo 5	147
Transformaciones territoriales, ambientales y corporales en las mujeres	147
1. El territorio y la mujer: significados, percepciones y concepciones de las mujeres indígenas	147
2. Subjetivando el cuerpo-territorio	158
3. De la desterritorialización y otros varios factores de desplazamiento de mujeres indígenas ..	169
4. Descolonización de las mujeres y la naturaleza, retos y desafíos	172
4.1. Relaciones y prácticas en torno al cuidado del cuerpo y su conexión con la.....	175
naturaleza	174
4.2. De soberanas en su alimentación y en sus prácticas de subsistencia a dependientes del sistema Estatal	176
4.3. De las prácticas del cuidado y las formas de control del cuerpo femenino	186
4.4. Participación, agencia y autonomía	201
Conclusiones	210
Anexos	216
1. Tabla 2.1: Encuentros y actividades con las mujeres Wounaan	216
2. Cronograma	217
3. Matriz de variables para diseño metodológico	218
Lista de siglas y acrónimos	222
Lista de referencias	223

Gráficos

2.1. Desplazamientos por desastres ambientales en el mundo	46
2.2. Desplazamientos Internos a nivel mundial	47
2.3. Desplazamiento por conflicto armado y desastres ambientales en 2016	47
2.4. Población colombiana según pertenencia étnica 2005	48
2.5. Resguardos indígenas, territorios colectivos de comunidades negras (TCCN) y Kumpanias.....	50
de Pueblos ROM	50
2.6. Víctimas por hecho victimizante	52
2.7. Causas de cambio de residencia 2006	53
2.8. Desplazamiento por años	54
2.9. Principales responsables de desplazamiento	55
2.10. Expulsiones de personas por regiones en los periodos 1985-2012	56
2.11. Hechos más relevantes del conflicto armado Colombia	59
2.12. Distribución de población desplazada por localidades en Bogotá	66
3.13. Desplazamiento de población indígenas por el conflicto armado en los periodos de 1995- 2017 (hombre y mujer).....	83

Imágenes

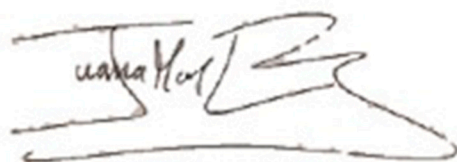
4.14. Cartografía sobre el recorrido de mujer indígena al salir expulsada de su territorio.....	138
4.15. Cartografía de recorrido de mujer indígena Wounaan al salir de su.....	139
territorio.....	139
5.16. Mujer indígena dibujando línea del tiempo corporal	180
5.17. Línea del tiempo o corporal mujer Wounaan	181
5.18. Reflexionando sobre taller sensorial	182
5.19. Taller hablando sobre cuerpo	198

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Juana María Lara De La Rosa, autora de la tesis titulada “Transformaciones del territorio, cuerpo y ambiente: procesos de desterritorialización y reterritorialización de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá, Colombia” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales 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, junio de 2018



Juana María Lara De La Rosa

Resumen

La presente tesis trata sobre las experiencias de vida de mujeres indígenas que a causa del conflicto armado en Colombia se han enfrentado al desplazamiento y al desarraigo de sus cuerpos-territorios. El análisis prioriza los procesos desde el lugar de las dolencias, las transformaciones y las enseñanzas que ha dejado la desterritorialización de las mujeres indígenas que hoy se encuentran reterritorializadas en la ciudad de Bogotá. Considera la incidencia de los sistemas patriarcales, precoloniales y capitalistas de corte neoliberal que han buscado moldear y dominar los cuerpos de las mujeres, los territorios y la naturaleza que los integra.

Se abordan los aportes de los feminismos comunitarios y la importancia de las mujeres indígenas en la reconstrucción de territorios afectados en medio del conflicto armado, generado un análisis sobre las diferentes percepciones y concepciones de los cuerpos-territorios y los cuerpos colectivos que se presentan ante un Estado beligerante e incapaz de diferenciar las dolencias que se viven a causa de la guerra. Las mujeres que han protagonizado esta investigación son mujeres vida, mujeres tierra, mujeres naturaleza, mujeres movimiento, mujeres indígenas, víctimas, sobrevivientes, líderes y luchadoras de sus derechos; sus historias hablan de un conflicto que ha marcado sus cuerpos y que ha transformado sus vidas, de un territorio que llevan incrustado en su mente, en su alma, en su hacer. Son mujeres indígenas donde quiera que se encuentren. Sus cuerpos-territorios se frustran y se reconfiguran en los límites de los territorios que se transforman tras la adversidad del desplazamiento.

Agradecimientos

Este proceso de investigación no hubiera sido posible sin el entendimiento, el interés, generosidad y sinceridad de cada una de las mujeres indígenas, amigos y amigas, y funcionarios que abrieron las puertas de sus casas para recibirme.

Le quiero agradecer a las mujeres Wounaan por su gran corazón, por permitirme entrar en sus vidas y ser parte de una pequeña parte de su cotidianidad. Agradezco a Don Celcelino, Don Américo y a Esperanza Casas por confiar en mí y brindarme la posibilidad de trabajar y aportar a la comunidad desde mi experiencia. Gracias a María Violet, Luz Dary, Paola por revelar sus historias, por dedicar tiempo a este proyecto, por construir una amistad, por enseñarme sus luchas. Esta investigación no hubiera sido la misma sin las experiencias de mujeres como GH15 y Clemencia Herrera (indígenas Uitoto de la Amazonía colombiana); GH4 (indígena Wounaan de la selva chocoana, centro-occidente, Litoral del San Juan), GH14 (indígena Uiua de la Sierra Nevada, región costa Atlántica del norte de Colombia), Rosa Wará, (indígena Wayú de la Guajira, Riohacha, costa Atlántica del norte de Colombia), Sandra Chingoy (indígena Kamentsa del Putumayo, Sibundoy sur del país), mamá Carmensa (indígena Misak del Cauca, Silvia suroeste). Mil gracias porque fue en el compartir y en el reconocernos como mujeres que podemos aliarnos y construir caminos para repensarnos y crear.

Extiendo el agradecimiento a Janeth Lozano, Sandra Zorio, Cindy Rodríguez, Lina Lozano, Alec Sierra, Yaneth Rodríguez, Sandra Yupasan, quienes desde sus ocupaciones y profesionalismo contribuyeron a generar preguntas y debates en la construcción de esta tesis. Así mismo agradezco al Ministerio del Interior, a la Unidad de Atención para las Víctimas, a la Secretaría de la Mujer, a la Consejería Presidencial, a la Defensoría del Pueblo por atender a mi llamado y aportar a esta investigación. De la misma manera agradezco a la ONIC, y especialmente a Lejandrina y a la OPIAC especialmente a Carol González, dos mujeres comprometidas con sus trabajos por la defensa de los derechos de las mujeres indígenas, la juventud y la familia.

Finalmente considero que un proceso como estos no es posible llevarlo sin el apoyo emocional, profesional y académico que me brindaron diferentes personas. Quedo inmensamente agradecida con Ivette Vallejo, quien asesoró este trabajo; sus consejos, sus aportes, sus lecturas y sensibilidad frente a mis preguntas y formas de abordar mi tesis fueron fundamentales para consolidar y creer en este proyecto de tesis. A mi familia Jairo Lara, Martha De La Rosa, Irene Lara, a mis abuelos Lucho y María y a mi compañero de vida y sueños Jerónimo, quienes siempre me han acompañado, impulsado y creído en mí, y han estado para leerme, escucharme, y apoyarme en todos los momentos.

Introducción

Planteamiento del problema El desplazamiento es un fenómeno que involucra a poblaciones de gran parte de los países del mundo y que involucra varios factores interrelacionados. Existen desplazamientos por desastres ambientales, desertificación, cambio climático; también por la incidencia de megaproyectos de desarrollo y extractivismo; como por conflicto armado y violencia. Según ACNUR (2016) 1 de cada 113 personas en el mundo piden asilo, o son desplazados internos o son refugiados. En relación con lo planteado por ACNUR, se trata de un fenómeno masivo, sistemático, de larga duración y vinculado en gran medida al control de territorios estratégicos encausados por intereses económicos y políticos (Grupo de Memoria Histórica 2013, 7).

A fines de 2014, en el mundo 38 millones de personas tuvieron que abandonar sus hogares debido a conflictos armados y violencia generalizada; 11 millones se vieron obligadas a desplazarse, y 30.000 personas huyen a diario de su lugar de origen (Informe del Consejo Noruego para Refugiados –NRC- y el Centro de Monitoreo de Desplazamiento Interno-IDMC- 2015). La problemática va en aumento con cifras alarmantes ya que en los últimos 10 años no se había presentado un crecimiento tan grande de desplazados. En lo que respecta a América Latina, se estima que en total se dieron 436.500 desplazamientos en el 2014 con un aumento en 12% respecto al año 2013. México y Perú registraron entre 281.400 y 150.000 desplazados internos respectivamente; el Salvador, Guatemala y Honduras registraron 566.700 desplazados (NRC, IDMC 2015).

En el caso de Colombia, según la Red Nacional de Información (RNI 2016), actualmente se registran 7.844.527 víctimas del conflicto armado entre ellas 6.883.513 son personas desplazadas. Según ONU Mujeres, entre 1995 y 2011, la violencia del conflicto armado generó el desplazamiento interno de más de 2.700.000 mujeres, casi 6% de la población total del país, y representan el 51% del total de personas desplazadas. Según el Registro Único de Víctimas de Colombia (2016), 1.046 mujeres indígenas han sido expulsadas de sus territorios Adicionalmente el 15,8% de las mujeres desplazadas declaran haber sido víctimas de violencia sexual; y particularmente las mujeres pertenecientes a grupos étnicos indígenas y afrocolombianas se han

visto afectadas por la violencia derivada del conflicto armado; de 3.445 casos de homicidios de personas indígenas y afrocolombianas, el 65,5% eran mujeres (ONU Mujeres Colombia 2016).

Dentro de los afectados por desplazamiento se encuentra población de comunidades indígenas. En Colombia viven aproximadamente 87 pueblos indígenas con una población de 1.392.623 (Censo DANE 2005). La mayoría de estos desplazamientos se han dado por violencia: violencia criminal ligada al narcotráfico y actividades de pandillas; por desalojo forzoso que se deben a la extracción ilícita de recursos forestales, introducción de cultivos de coca, marihuana, cultivos para producir bio-carburantes y monocultivos de palma y minería. El desplazamiento se enmarca en el contexto del sistema neoliberal capitalista, y de las dinámicas productivistas y extractivas que profundizan el control sobre territorios y naturaleza. Las poblaciones se han visto forzadas a buscar nuevos lugares de refugio para salvarse, sobrevivir y reconstruir sus vidas lejos del control autoritario de gobiernos o grupos armados (Naranjo 2001).

En Colombia se han reconfigurado historias y vidas por más de 70 años a causa del desplazamiento y el conflicto armado. Poblaciones campesinas, afro, indígenas y criollas han vivido permanentemente el desarraigo de sus tierras y territorios, seguido por procesos de reterritorialización. Este fenómeno se ha generado en gran medida por el uso indiscriminado de la violencia y amedrentamiento por parte del Estado, ejército, grupos armados no estatales¹, grandes multinacionales y latifundistas. El problema es tan grave que la Corte Constitucional ha reconocido la responsabilidad estatal y la necesidad de brindar apoyo y reparación a la población desplazada.

A nivel nacional Bogotá, Cartagena, Cúcuta, Armenia y Bucaramanga son las principales ciudades receptoras de población de áreas rurales de los departamentos de Antioquia, Cauca, Vaupés y sur del país (Putumayo, Caquetá, Nariño). En la ciudad de Bogotá se concentra la mayor población, con 350 mil desplazados (CODHES 2014)

¹ Me refiero a Ejército de Liberación Nacional (ELN) y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Desde los años 90 se añade la fuerte participación de grupos Paramilitares.

Tiene una población total aproximada de 7.674.366, donde el índice de pobreza es del 28%, y solo un 9,2% cuenta con las necesidades básicas satisfechas (CODHES 2014). Entre quienes recibe la capital se encuentra población de comunidades indígenas provenientes de diferentes lugares del país, entre los que se encuentran Emberá Chamí y Katyos, los Wounaan, Ingas, Uitotos, Coyunas, Kunas, Nasa; provenientes de la selva amazónica, de la sierra, de la selva sur oriental de Colombia.

Sin duda alguna, la violencia ha sido un factor determinante en el desplazamiento, además de problemáticas como la carencia de recursos y el agotamiento de las tierras (ACNUR 2013). En este aspecto es importante considerar que los procesos civilizatorios como la globalización y el extractivismo, imponen prácticas no sustentables en los territorios que llevan a transformar las relaciones que las comunidades indígenas tienen con el territorio y la naturaleza. Se generan mayores presiones, cambios en el uso del suelo a tal punto que las tierras dejan de ser productivas, obligándolos a migrar a la ciudad (Informe ICBF 2009). Para el caso particular de las mujeres indígenas, el desplazamiento ha estado vinculado a una sucesiva violencia y disputas territoriales que se remontan desde los años 70, lo que indica que el desplazamiento de hoy responde a todo un contexto histórico (Informe ICBF 2009, 51). Vale la pena señalar que la Corte Constitucional Colombiana se ha pronunciado en varias oportunidades sobre el estado de vulneración de derechos de la población desplazada en el país (CCC; Sentencia T-025 de 2004), así como sobre la situación particular de las mujeres víctimas de desplazamiento forzado (CCC; Auto 092 de 2008), e igualmente sobre el grave estado de las comunidades indígenas víctimas de desplazamiento forzado en el país (CCC; Auto 004 de 2009), pronunciándose frente a las responsabilidades del Estado Colombiano y de sus entidades, para la superación de las condiciones de vulnerabilidad y el estado del incumplimiento de derechos con respecto a estas comunidades.

El último gran desplazamiento indígena se dio masivamente entre el 2000 y el 2009 (ICBF 2009.) por factores como la hambruna e inseguridad alimentaria, los conflictos políticos al interior de la comunidad, las amenazas de reclutamiento por parte de los grupos armados, y la inseguridad por causa de la violencia. Según la comunidad Emberá (ICBC 2009) otro de los factores que ha promovido el desplazamiento y la desintegración es el descontento y conflicto

con las autoridades indígenas locales principalmente hombres, quienes han establecido alianzas con los grupos armados, lo que ha obligado a las mujeres a salir de sus comunidades de origen. Al ser el territorio no solo el lugar que provee alimento y morada para las comunidades indígenas, sino también donde se construye identidad, conocimiento y prácticas culturales, el desplazamiento ha tenido consecuencias estructurales; ha generado fragmentación de familias, desarraigo y la adaptación a diferentes estilos de vida y ecosistemas (ACNUR 2015). Al insertarse en Bogotá las dinámicas urbanas transforman sus formas de sociabilidad, su cultura alimentaria, las relaciones que entablan con el entorno y requieren ingresos económicos para acceder a vivienda, alimento y servicios (ICBF 2009). En este proceso de desplazamiento involuntario y forzado, las prácticas de solidaridad que se anclaban en una vivencia conjunta del territorio y de la vida diaria, se transforman en respuestas individuales (ICBF 2009).

En lo que respecta a la situación de las mujeres en condición de desplazamiento, el 15.8% de las mujeres han declarado haber sido víctimas de violencia sexual. Según la ONU Mujeres (2016) y las cifras arrojadas por la Unidad de Víctimas, las mujeres pertenecientes a grupos étnicos y afrocolombianos han sufrido gravemente las consecuencias tanto del desplazamiento como de la violencia armada en el país, presentándose que, de 3.445 casos de homicidios de indígenas y afrocolombianos, el 65,5% son mujeres. Según el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) en el 2009, el 52% de los indígenas que viven en Bogotá son mujeres y del total de hogares encuestados el 25% tienen mujeres como cabeza de hogar. Con la migración a Bogotá se han producido además de los cambios mencionados, transformaciones en los roles de género y de sus quehaceres; en algunos casos se ha visto que mientras en sus territorios el hombre y la mujer comparten las tareas de aprovisionamiento del hogar y las mujeres especialmente el de la gestión del cuidado, en Bogotá para algunas mujeres, según lo expresan líderes de las comunidades, los roles cambian radicalmente ya sea porque se quedan en sus hogares sin la posibilidad de contribuir con la gestión de alimento o porque se integran a procesos de participación política en los cuales no solían estar en su comunidad. De esta manera las mujeres indígenas al dejar de habitar sus territorios ancestrales se han enfrentado a transformaciones, retos y sacrificios, que en algunos casos han generado cambios positivos, ya que a pesar del dolor del desprendimiento de sus hogares han encontrado caminos de nuevos conocimientos para luchar por los derechos de la mujeres y sus comunidades; pero en otros casos se han generado

fracturas que denigran su dignidad y amplían la posibilidad de exterminio de muchas comunidades indígenas ya que se rompen el vínculo y la permanencia en los territorios que les proporcionaban los medios de subsistencia para la vida de sus familias.

Ahora bien, partiendo de que el desplazamiento interno es una problemática que involucra, para este caso, mujeres indígenas que aferran su identidad, cultura y modos de vida a un territorio específico; el propósito de esta tesis es el entender de qué manera se generan cambios ambientales, territoriales y corporales, y no únicamente variaciones demográficas, políticas y económicas causadas por el conflicto armado. En este sentido el argumento que se manejará en el desarrollo del documento será el de ver como las mujeres indígenas de Colombia, pertenecientes a diferentes comunidades indígenas han tenido que vivir procesos de desterritorialización, han tenido que ubicar sus cuerpos (memoria, identidad, arraigo) en nuevos contextos y territorios, en los que incursionan en otras estructuras sociales, económicas y ambientales marcadas por la desigualdad. Ahora bien, es en el contexto urbano y en este nuevo entorno, en el cual las mujeres desplazadas deben construir su cotidianidad, reconfigurar sus nuevas dinámicas del cuerpo-territorio; ensayando formas de adaptación y resignificación cultural, aspectos que guían y orientan el interés a profundizar en la presente tesis.

La presente investigación parte de una pregunta central ¿cómo las mujeres indígenas desplazadas por el conflicto armado y otros factores en Colombia transforman sus relaciones y concepciones de territorio, cuerpo y ambiente en la ciudad de Bogotá? De ésta, se desprenden las siguientes preguntas: ¿Qué relaciones y prácticas mantenían las mujeres indígenas con el territorio y el medio ambiente en sus comunidades de origen y qué prácticas de reterritorialización y relaciones con el nuevo entorno se dan en la ciudad de Bogotá?, ¿cómo perciben y construyen las mujeres indígenas su cuerpo-territorio, con base en la alimentación, rituales, y prácticas cotidianas en el nuevo contexto y entorno urbano?, y ¿Qué factores de vulnerabilidad –económica, social y ambiental- así como violencia sobre los cuerpos-territorio enfrentan las mujeres indígenas en Bogotá?

El objetivo general de la presente tesis busca analizar las transformaciones que experimentan las mujeres indígenas en la relación con el territorio, cuerpo y ambiente con el proceso de

desterritorialización y reterritorialización en la ciudad de Bogotá, Colombia, a partir del conflicto armado y otros factores.

Para desarrollar este objetivo se propone responder a los siguientes objetivos específicos: Profundizar en las relaciones que mantenían las mujeres indígenas con el territorio y el medio ambiente en sus comunidades de origen, en las experiencias de desterritorialización y en las actuales formas de reterritorializarse en la ciudad de Bogotá. Analizar cómo perciben y construyen las mujeres indígenas su cuerpo-territorio con base a la alimentación, rituales y cotidianidad en el nuevo contexto y entorno urbano. Y profundizar en las transformaciones vividas en relación con los medios de vida, con el aprovisionamiento y en la gestión del cuidado, que vivencian las mujeres indígenas en el nuevo contexto y entorno urbano, así como las formas de vulnerabilidad –económica, social y ambiental- que se manifiestan en sus cuerpos-territorio en Bogotá.

La tesis está compuesta por seis capítulos; el primer capítulo presenta el estado de la cuestión, así como el marco teórico, las categorías conceptuales y se expone la metodología utilizada en el estudio. El segundo capítulo expone el contexto histórico, donde se mencionan las causas de desplazamientos globales, se contrastan cifras y dinámicas en Colombia para hablar del conflicto armado, sus periodos más álgidos, los principales motores de expulsión de los territorios y los actores y víctimas del conflicto; acercando al lector a las causas y contextos que han llevado a que mujeres indígenas hayan tenido que abandonar sus territorios.

El tercer capítulo presenta el marco normativo y legal que cobija los derechos de la población indígenas, de los desplazados, y de las mujeres indígenas en Colombia. Se contrastan los documentos públicos que se han generado para proteger a las comunidades indígenas y a sus territorios, y documentos creados específicamente para la atención a mujeres, este apartado se analiza con los aportes Lefèbvre sobre el espacio abstracto y concreto para mostrar las incoherencias entre estructura estatal, gubernamental y jurídica en relación con la realidad de las mujeres indígenas. El cuarto capítulo está compuesto por cuatro crónicas literarias que exponen las historias de cinco de las mujeres que decidieron participar en la investigación, un apartado que abre las puertas para trabajar los procesos de desterritorialización y reterritorialización desde

el lugar de las experiencias, en esta ocasión se decidió usar tres nombres verdaderos de las mujeres que así lo quisieron, para ellas es importante que sus historias sean conocidas y que estas tengan una imagen que las identifique como mujeres con una vida que contar. Finalmente, en el capítulo cinco se retoman las voces de todas las mujeres que participaron en la investigación, se hace un recorrido por los significados del territorio, el cuerpo y de las prácticas que reivindican una identidad con el territorio y la naturaleza, para exponer las maneras como los cuerpos-territorios se construyen en la diferencia y en la reterritorialización.

Capítulo 1

Marco teórico y estrategia metodológica

El presente apartado se inicia con el estado de la cuestión y se expone el marco conceptual con el cual se construye la discusión teórica que acompaña las interpretaciones de la presente tesis, para finalmente presentar las estrategias metodológicas que se aplicaron en la investigación. Para empezar, se tomará la corriente teórica de la ecología política desde la vertiente postestructuralista, con énfasis en la ecología política ecofeminista en diálogos con feminismo comunitario y con el feminismo descolonial. La ecología política se presenta como un campo interdisciplinario que reintroduce discusiones sobre el análisis del poder imbricado en las relaciones sociedad - naturaleza. Incorpora la importancia del lugar (Escobar 2000), de la identidad, de los significados y las relaciones complejas sobre la disputa de territorio, sobre los intereses políticos y económicos que se materializan en la naturaleza con sus efectos e impactos.

1. Estado de la cuestión

En Latinoamérica se han estudiado los procesos de expropiación de bienes naturales por los intereses del capitalismo, lo que ha generado migración forzada a causa del detrimento ambiental y problemas sociales, lo que consecuentemente ha aumentado las condiciones de desigualdad social y ambiental (Chiffel y Damasso s.f.). Adicionalmente a los procesos de expropiación por desposesión que genera el capitalismo, se ha hablado de los desplazamientos que se dan por “accidentes” ambientales; el debate se ha centrado entonces en buscar mecanismos jurídicos que protejan a las comunidades en el marco de la degradación ambiental y el desplazamiento forzado que buscan posesionar la migración como una estrategia adaptativa (Sánchez y Sepúlveda 2012). En esta línea hay investigaciones que han tratado la formulación de políticas públicas que se deben generar para integrar tanto a los desplazados forzados como refugiados ambientales dentro de las políticas de desarrollo de los países (Borràs 2006). Igualmente hay trabajos sobre desplazamientos a nivel Latinoamericano, donde se ha empleado la categoría de movilidad forzada en la región para hablar del desarraigo, la violencia y la resistencia de la población; dentro de estos trabajos es destacable que mientras que en países como Colombia se reconoce la población desplazada, existen países que aún no reconocen este fenómeno ni lo han integrado a sus políticas (Santacruz y Flórez 2012).

En Colombia, se identifican, para abordar este tema, varios ejes de la producción académica. Un eje jurídico-legal, que aborda el marco constitutivo de tierras, el proyecto pluriétnico y multicultural del país (Vélez 2013), y los procesos de empoderamiento que han tenido los pueblos indígenas desde la década de los 90, cuando se les reconoce autonomía, jurisdicción sobre sus tierras-territorios, y como sujetos de derechos colectivos. Existen estudios que debaten el tipo de lineamiento que sigue la política y la legalidad en Colombia para identificar la problemática del desplazamiento en las comunidades étnicas, y para buscar caminos de intervención en la problemática social, cultural y económica. Se incluye el debate acerca de la otorgación y cumplimiento de los derechos sobre las tierras, sobre la protección como desplazados y sobre la protección a la identidad y cultura (Vélez 2013).

En el marco de los procesos de desplazamiento se han trabajado las diferentes causales como son la violencia armada, la expulsión generada por grupos poderosos e intereses económicos que se disputan el acceso y control de los recursos naturales. Para Anna Lindley (2014), el fenómeno de la migración no se puede entender si se aísla de las prácticas del ser humano y el impacto que estas tienen sobre el ambiente, este se debe relacionar con la creación de las políticas públicas de desarrollo nacionales. Hay estudios que enfatizan que más allá de las condiciones de violencia que presente una población, estas pueden vivir en condiciones de precariedad y abandono estatal, lo que las obliga en primera medida a agotar el medio donde viven y en segunda medida a desplazarse hacia los centros urbanos. Las causales del desplazamiento son complejas y abarcan consigo tanto la violencia, la precarización del ambiente y la necesidad de integrar a los migrantes o desplazados a políticas públicas (Márquez 2003).

Un eje social-político, que analiza los actores involucrados en las causas del desplazamiento, entre ellos el Estado, uno de los principales actores responsables de la violencia y del desplazamiento dada su ausencia o complicidad y los entramados políticos y económicos en los que está inmerso. Igualmente, los grupos armados como las guerrillas y grupos paramilitares, así como las multinacionales con sus intereses económicos, muchas veces aliados con los del Estado (Villa y Houghton 2005). Desde la antropología y las ciencias sociales se ha trabajado en la generación de políticas públicas con respecto al desplazamiento (Shore 2010). Se pueden mencionar estudios de memoria histórica donde se aborda la importancia de la identidad, la

dimensión cultural y la relación entre el lugar de origen y el actual, y el cambio en las condiciones sociopolíticas que a su vez transforman la forma de concebir el mundo (Riaño 2005, 30). Esta literatura toma elementos de la interdisciplinariedad, de la antropología con base a la etnografía y otros sobre la sociología del cuerpo y territorio. En este marco se pueden señalar las investigaciones de Donny Meertens (2002) sobre el desplazamiento y las identidades sociales; los estudios de María Teresa Uribe (2000) sobre la conceptualización del desplazamiento forzado en Colombia; el estudio que hace Gloria Naranjo Giraldo (2001) quien retoma el concepto de ciudadanías mestizas en un estado de guerra en Colombia, y habla desde la teoría del reconocimiento de las nuevas identidades que se forman en medio del desplazamiento. Igualmente hay trabajos sobre las dinámicas que surgen en la urbe en medio del desplazamiento. Se habla del concepto de las colonizadoras urbanas (Panqueba 2011 y Caicedo 2013), que explica las transformaciones espaciales y culturales que surgen en las ciudades. También hay trabajos sobre las transformaciones que se dan al enfrentarse a un contexto urbano complejo; se mencionan procesos de hibridación y las mezclas de lo indígena (Sabogal 2014).

La literatura sobre el rol de la mujer en los procesos de desplazamiento es considerablemente importante. Se han estudiado los procesos de desplazamiento y reconfiguración cultural con un enfoque de género, y desde el feminismo sobre la base de reconstruir las historias vividas de las mujeres a partir de relatos y experiencias de vida. Varios estudios tratan sobre las violencias de género, las relaciones de poder que envuelven a las mujeres como las dinámicas de tortura y dependencia, así como la resistencia (Panqueba 2011; Caicedo 2013; Sabogal 2014.). Está también el texto de González Henao (2011) sobre la práctica de la ablación en las niñas Emberá-Chamí trasladadas al ámbito urbano.

En este recorrido expuesto, la literatura académica sobre dinámicas territoriales y ambientales en contextos de violencia y conflicto armado es escasa y más aún en lo que respecta a la situación de mujeres indígenas en dichos contextos. Desde entidades que han dado algún tipo de seguimiento en Colombia a esta problemática existe evidencia del rol fundamental que tiene la mujer como enlace para aquellos miembros de comunidades cuando llegan y se establecen en la ciudad, en la reproducción social y de las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas, en la gestión del cuidado, en el aprovisionamiento en el nuevo entorno urbano y en la reconstrucción

de la identidad y memoria. En la producción académica, como de entidades u ONG, sin embargo, no se ha profundizado sobre las relaciones entre mujer cuerpo-territorio, ni las experiencias ambientales de las mujeres indígenas desplazadas, considerando sus territorios de origen y los nuevos locus de reterritorialización.

2. El marco teórico y sus categorías

Hay diferentes vertientes de la ecología política que se han ido transformando, estas van desde el neo-marxismo que inició con el antropólogo Eric Wolf, Immanuel Wallerstein (teorías del sistema mundo) hasta los postulados del postmarxismo. En un principio la ecología política partió del estudio de las relaciones de poder inmersas en las relaciones humano-medio ambiental. Según Aletta Biersack (2006) en sus inicios la ecología política tomó elementos de la economía política de Marx y Engels, quienes “pese a todos sus aportes en análisis económico, ignoraron no obstante la naturaleza y el medio ambiente” (Biersack 2006, 136). Esta corriente en sus inicios consideraba las condiciones de desigualdad que giraban en torno a las articulaciones humano-ambientales, su interés giraba más en torno al análisis de adaptación al medio ambiente. Hacia la década de los ochenta, la corriente postmodernista comenzó a ser muy crítica a la modernidad y a su idea del progreso y el desarrollo; sus principales críticas se dirigían a su visión dualista frente a la naturaleza y el ser humano, pues la ubicaba como dos dimensiones aisladas e independientes.

Las ecologías anteriores, incluyendo la ecología política en su primera generación, diferenciaban los factores simbólicos de los materiales (en el lexicón marxista, la superestructura desde la base) y tendieron a reducir una a la otra. La ecología política actual se opone a tales reducciones y se centra en el nexo de los factores simbólicos y materiales, la manera como cada uno condiciona al otro (Biersack 2006, 138).

Por su parte Martín Arboleda (2010) recuerda el postulado de Jaques Derrida, quien aseguraba que el pensamiento occidental giraba en torno a los dualismos que consistían en la existencia de un concepto central y otro periférico (Arboleda 2010). Lo que nos lleva a pensar que la estructura del pensamiento clásico occidental –patriarcal- suele olvidar otros puntos de construcción de los procesos sociales y ambientales, lo que ha fragmentado el conocimiento.

Una de las maneras más prominentes en que el pensamiento moderno tradicional ha dividido el mundo es a través de dualismos. Estos han permitido construir pares de entidades que se asumen excluyentes y opuestas entre sí. Además, estas dicotomías han servido como herramientas epistemológicas/ cognitivas/ experienciales que se han articulado de manera sistemática “a las lógicas y prácticas de dominación (...) de lo que se ha constituido como otro (Gómez 2012, en Haraway 1991, 167).

En este sentido la ecología política de hoy es el campo de las ciencias sociales que ha enriquecido la relación entre sociedad y naturaleza (como sistemas complejos), en tanto es un campo que se ha interesado en teorizar las luchas ambientales tanto materiales como simbólicas. Para la eco-feminista Biersack (2006), es claro que la ecología política de hoy se resiste a las reducciones, y se concentra en la importancia de lo simbólico y los elementos materiales que caracterizan al territorio y a la sociedad. En su texto *Desimaginando la Ecología Política* (2006), Biersack propone transformar la visión tradicional que se ha tenido de la ecología política y propone concebirla en un espacio “ambivalente que subyace entre la economía política, la teoría de la cultura, la historia y la biología” (Biersack 2006), un espacio donde pueden confluír diferentes grupos, culturas e intereses. Escobar (2013) comparte esta misma idea y añade que es importante entender que la relación entre sociedad y naturaleza no es posible abordarla desde el bien y el objeto, sino desde las identidades y las valoraciones que se construyen en el espacio. Por su parte para Leff (2003), la ecología política se encuentra en el espacio del conflicto por la reapropiación de la naturaleza y de la cultura; para él en la ecología política, la cultura adquiere derecho de ciudadanía como una política de la diferencia; el espacio es producto de la coevolución de la naturaleza y las culturas que la han habitado.

Partiendo de este enfoque, la corriente ecofeminista en diálogo con las vertientes descolonialistas y el feminismo comunitario, también toman esta relación entre naturaleza y cultura fortaleciéndola con la inclusión de la mujer en los procesos de emancipación cultural relacionado con la conservación de la naturaleza y los procesos de descolonización, así como con la de despatriarcalización frente a los procesos de dominación y conquista suscitados desde la colonia hasta nuestros días. Estos enfoques abordan las luchas de dominio y subordinación que han vivido históricamente las mujeres y la naturaleza bajo los procesos de colonización y dominio por los hombres y los grupos de poder (Tardón 2011). Desde esta propuesta se reconoce por un

lado el significado del cuerpo de la mujer como un cuerpo-territorio que históricamente ha estado sumergido en las relaciones de poder; esto teniendo en cuenta que los procesos naturales y biológicos tanto de la mujer como de la naturaleza han sido reprimidos, explotados, y sujetos de transformaciones inducidas por el sistema (Shiva 1995). Y por otro lado se construye un campo analítico al que le interesa romper con las dicotomías del lenguaje y de las marcas simbólicas que ha construido una monocultura hegemónica. Se centra en cuestionar las disparidades tanto raciales, como de género o de clase; para esto el feminismo descolonial se interesa en restablecer diálogos horizontales con todos los seres vivos humanos y no humanos y así fracturar las jerarquías dominantes planteadas tradicionalmente y soportadas por el sistema capitalista (Lugones 2010).

A continuación, se presentan las cuatro categorías que argumentarán y guiarán el análisis conceptual de la presente investigación y que partirán de estos enlaces teóricos.

2.1. La producción social del espacio

El espacio se puede abordar desde varias dimensiones, una de ellas es la geográfica, allí el espacio es el lugar donde se ven los procesos de apropiación y acumulación histórica por parte de los seres humanos quienes le asignan categorías para delimitarlo y caracterizarlo (Montañez 2001). “El espacio (sobre todo el geográfico) resulta de una apropiación y/o una dominación de la naturaleza, aunque sea imposible separar lo que es natural de lo que es social” (Oslender 2010, 20). Igualmente, Montañez (2001), afirma que se debe trascender la idea exclusivamente de un espacio físico ajeno a las relaciones sociales.

Respondiendo a esta inquietud de trascender un espacio delimitado por líneas geográficas convencionales, a otro permeado por la subjetividad, por las nuevas narrativas de las ideologías en la concepción del espacio, donde estarían igualmente comprendidas las construcciones de los cuerpos-territorios, nos referimos a la desparcelización de la que habla Lefèbvre (2013) y de su interés por re-agrupar los diferentes conocimientos –científico, técnico, religioso- para así entender los flujos y las transformaciones del espacio según las dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas. Para Lefèbvre el espacio se debe construir desde esta conjugación de los procesos cognitivos, pues allí se encuentra la fuente de las luchas de poder y de intereses

políticos y económicos (Oslender 2010); por tal motivo éste no se puede considerar como algo ajeno y abstracto, pues hace parte intrínseca de las sociedades.

En el ámbito de las ciencias sociales suele afirmarse muy frecuentemente que el espacio es una base —o una base concreta material— sobre la cual se desarrollan las relaciones sociales, incluso las más abstractas. Se trata de una visión muy común y muy frecuente, que concibe el espacio simplemente como un palco, y no como parte integrante de las relaciones sociales, las cuales no se podrían establecer sin la construcción de ese espacio (Haesbaert 2013, 20).

Esto último se conecta con la visión del espacio construido en la relación entre los diferentes actores que las rodean, objetos y sujetos del entorno con los que interactúa (elementos de la naturaleza bióticos, abióticos y a los construidos por el hombre), estos diferentes elementos confluyen y le dan significado al espacio. Para Milton Santos (1997) el espacio es el “conjunto indisociable de objetos y de sistemas de acciones”, en este sentido se trata de las interrelaciones de interdependencia entre los seres vivo y los no vivos. Esta visión no concibe un espacio sin la interacción entre los objetos y la sociedad, y es allí donde se le asigna un valor a determinados objetos, como lo es la naturaleza, los medios de vida, las relaciones con el dinero.

Por su parte Lefèbvre (2013) habla de la “producción del espacio”, para él ya no se trata solamente de una “producción en el espacio”, de lo que se produce en el espacio —materia, ideas—, él propone que los mismos individuos junto a la materialidad que los rodea hacen parte de la construcción del espacio, lo apropian, lo modifican. “Las fuerzas productivas no pueden definirse únicamente por la producción de bienes o de cosas en el espacio. Se definen hoy como la producción del espacio” (Lefèbvre 2013, 226). Se trata entonces de la construcción de relaciones de interdependencia.

Esta concepción amplía los límites de un espacio con dimensiones más amplias y complejas producto de la interacción dinámica multidimensional. Ya no se puede concebir el espacio desde una representación cuantitativa, no se puede seguir hablando de un crecimiento indefinido, pues, hay modificaciones cualitativas en los sistemas de producción del espacio que no suelen manifestarse con tanta fuerza, pero que sí son reales. “El concepto de producción del espacio desarrolla un concepto ya muy conocido, clásico, reiterativo: el de producción, pero indica un

cambio en la producción, en las fuerzas productivas; se pasa de la producción en el espacio a la producción del espacio” (Lefèbvre 2013, 201).

De esta manera el espacio... “No es ni estancamiento ni cierre. Es inquietante, activo y generativo [...] se abre al surgimiento de nuevas narrativas, a un futuro que se inscribe de manera menos predecible en el pasado. Lo “espacial” es el producto mismo de la multiplicidad y por tanto una fuente de dislocación, de apertura radical, y por ende de la posibilidad de un tipo de política creativa (Massey 1999 en Oslender 2010, 97).

Para entender el espacio según Lefèbvre (2013) se debe tener en cuenta que existe un “espacio absoluto” y un “espacio abstracto”. El “espacio absoluto” es el que se concibe desde las estructuras, como lo son el espacio de las instituciones de la Iglesia, de lo político, del orden y del paisaje². Este espacio es “el guardián de la unidad cívica y en consecuencia del vínculo entre los miembros de la ciudad, incluida la gente del territorio circundante, condensando todas las fuerzas difusas en juego” (Lefèbvre 2013, 276.). Igualmente, este “se carga de sentidos que no se dirigen al intelecto sino al cuerpo, mediante amenazas, sanciones, y emociones experimentadas continuamente” (Lefèbvre 2013, 277).

Por su parte el “espacio abstracto”, el cual se relaciona directamente con el absoluto, va necesariamente ligado al uso del poder dominante del sistema capitalista. Es un espacio socialmente creado, que no le importa la dimensión sensorial ni subjetiva de los individuos. Este espacio es donde la ley del intercambio de mercancías como pensamiento económico dominante ha llevado a una mercantilización de la vida social (Oslender 2010, 97).

Este espacio tiene varias propiedades bien definidas, especialmente la de ser el espacio de la propiedad. Estas propiedades, consisten en ser ópticas y visuales. No es un espacio sensorial que le interesa al conjunto del cuerpo; es un espacio óptico, que entraña problemas de signos, de imágenes, que se dirige únicamente a los ojos. Con relación al cuerpo físico es un espacio metafórico, añadiéndole una propiedad interesante, la de ser fálico (Lefèbvre 2013, 223).

² El paisaje como un concepto muy importante pues se refiere al espacio o contexto biofísico que ocupa el cuerpo-territorio y que modificamos en nuestro proceso productivo.

El “espacio abstracto” no se sitúa en un lugar, pues los reúne a todos, posee una existencia simbólica, lo que lo aproxima al espacio ficticio-real del lenguaje y del espacio mentalmente mágico.

El espacio desde geógrafos marxistas como Lefèbvre (1974) y Oslender (2010) no es neutral,

El espacio no es un objeto científico ajeno a la ideología o la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene un aura de neutralidad e indiferencia en relación con sus contenidos y de esta forma parece ser “puramente” formal, el epítome de la abstracción racional es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el centro de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido moldeado y determinado a partir de elementos históricos y naturales, pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías (Lefèbvre 1976 en Oslender 2010, 98).

El espacio se construye dialécticamente entre lo material y lo mental, por esto su construcción es tanto concreta, social y discursiva, y va más allá del territorio. En el espacio es donde surge la apropiación de la naturaleza y de los medios de producción. Este “ha sido moldeado y determinado a partir de elementos históricos y naturales, pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías” (Lèfebvre 1974 en Oslender 2010, 98).

Lèfebvre (2013) aborda una triada 1) prácticas espaciales, 2) representaciones del espacio, y 3) espacio representacional. Para el autor estas categorías se deben entender sobre la base de la producción en el espacio y los flujos de entradas y salidas que se viven en un entorno de producción capitalista.

Para Lefèbvre (2013) la “representación del espacio” es donde se da la reproducción de las relaciones de producción capitalista³. Este es un espacio conceptualizado por los científicos, los técnicos, los planificadores, quienes manifiestan los discursos de la modernidad y sus ideales de

³ Aunque se considera que en cualquier otro sistema (feudal, esclavista, comunista, etc.) se reproducen las prácticas de dominación y control social, la investigación se basa en el contexto actual occidental, el cual responde al modelo capitalista de corte neoliberal.

vida. Un discurso que “destruyen las esferas de la vida social mediante la institucionalización” (Oslender 2010, 100). En él se manifiestan las contradicciones, la violencia, el uso del poder y las dinámicas de inequidad propias del sistema neoliberal capitalista. Hay una relación dialéctica entre un espacio dominante y un espacio dominado, por esto este se encuentra pulverizado, y las principales causas son las estrategias que las empresas, los Estados, las corporaciones y otras instituciones han usado para empoderarse de un fragmento de este. Estas contradicciones del espacio son las que generan un “espacio diferencial”, que debe ser activado por la diferencia o resistencia “porque –en la medida en que- el “espacio abstracto” tiende a la homogeneidad, a la eliminación de las diferencias o las peculiaridades existentes, no puede nacer (producirse) un nuevo espacio a menos que acentúe las diferencias” (Oslender 2010, 99-100).

En este sentido resulta importante, entender los flujos del espacio –capital, trabajo, materia-, desde una visión global pero que no esté totalmente constituida o estabilizada, pues permanentemente está recibiendo nueva información que lo transforma. La visión de espacio no puede ser reducida a sincretismo, pero tampoco se pueden estudiar sistemas separadamente pues cada uno guarda una relación estrecha con el otro (Lefèbvre 2013).

Las contradicciones del espacio son tales que impiden a ese sistema constituirse, le impiden cerrarse. Yo pienso que hay nuevas relaciones que emergen en el seno de todo esto. Una nueva relación del cuerpo y de la sociedad con el espacio, en el seno de las formas antiguas aparecen o se esbozan nuevas formas, pero las formas antiguas se defienden, tienen muchos medios para defenderse, especialmente estos dos medios complementarios: el espacio instrumental y la violencia (Lefèbvre. 1974, 225).

Para Lefèbvre (2013) cuando se estudia el espacio solamente teniendo en cuenta las representaciones que se le han asignado con el objetivo de entender la vida de las sociedades, se está haciendo una reducción, por esto se deben tener en cuenta las representaciones que se hacen en el espacio, las que se descubren con el tiempo y en la experiencia de los individuos. Para él “tal legibilidad funciona como una reducción del espacio a una superficie transparente. Por ende, crea una visión normalizada particular, que oscurece las luchas y ambigüedades existentes” (Oslender 2010).

Por su parte, el espacio representacional se construye desde las prácticas cotidianas, la experiencia y las dinámicas sociales simbólicas, que principalmente se basan en el dinamismo y el cambio. Para Lefèbvre (2013) es mediante las prácticas espaciales donde se exploran las “representaciones del espacio” y el “espacio de las representaciones”.

Los espacios representacionales [...] no necesitan obedecer reglas de consistencia o cohesión. Rebosantes de elementos imaginarios y simbólicos, tienen su fuente en la historia – en la historia de un pueblo, así como en la historia de cada individuo perteneciente a ese pueblo (Lefèbvre, 1991 en Oslender 2010, 99).

Hoy parece ser dominante la “representación del espacio”, con su inquietante interés por desaparecer las culturas tradicionales y por la necesidad de homogeneizar todas las formas de representación. Existe una tendencia mundial a la homogenización de la cultura como producto del proceso de globalización de los hábitos de consumo, consecuencia a su vez, de la estandarización de los procesos productivos que buscan “economías de escala” para reducir costos. “El efecto es de una creciente abstracción y descorporalización del espacio que resulta en un “espacio abstracto”, en el que las “cosas, los actos y las situaciones son siempre reemplazadas por representaciones” (Lefèbvre 1991, en Bulter 2012, 311). La vida social se mercantiliza cada día más a favor de las grandes estructuras y entramados del poder económico (Oslender 2010). Los autores Gómez, M. y Delgado, O. (1998) consideran que territorio, territorialidad y desterritorialización tienen connotaciones diferentes. Al hablar de territorio se debe saber que hay construcciones -o deconstrucciones como dice López de Souza (1995)- se dan a diferentes escalas (regionales, locales, nacionales, internacionales) y en diferentes temporalidades (meses, años, décadas, siglos), y no son estáticas. El territorio se caracteriza porque es construido socialmente y se basa en las relaciones de poder, de lucha, e identidades ubicadas en un contexto ambiental y paisajístico que garantizan el equilibrio del ecosistema tierra a su vez que genera los recursos necesarios para la supervivencia de los seres humano; no solo funciona un espacio geopolítico, sino que considera tanto la dimensión simbólica como la material (Herner 2009.); “es un espacio definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder” (Souza 1995, 78). En tal sentido resulta imperante abordar el estudio del territorio desde sus procesos históricos en una dimensión espacio temporal, en tanto es un espacio en constante transformación al cual no se le

puede considerarse como algo dado y absoluto, se transforma según los cambios de paradigmas (Gómez, M. y Delgado, O. 1998).

Por otro lado, la territorialidad se refiere según Gómez (1998), al grado de control que tiene determinado grupo sobre el territorio. La territorialidad expresa las luchas de poder, el nivel de apropiación y de sentido de pertenencia junto a una construcción cultural (Gómez, M. y Delgado, O. 1998). Así como para Lefèbvre el espacio es el resultado de las reivindicaciones de los significados y luchas de poder, para Haesbaert el territorio está vinculado siempre con el poder y con el control de procesos sociales mediante el control del espacio; de esta manera, se puede decir entonces que en los procesos de territorialización se dan los procesos de producción del espacio, donde la sociedad afirma su identidad, sus intereses y los valores existentes hacia sus medios de vida.

Es claro como primera medida, para el autor, que el territorio debe superar la visión simplista tecnócrata y geográfica; su conceptualización debe integrar una visión subjetiva que vea tanto lo relacional como lo representacional. De igual forma, es importante ver las formas de representación del territorio y del espacio.

El territorio se debe ver “como el espacio relacional más concreto, ahora ya no solamente como un objeto material fijo, sino como dotado de una estructura más compleja, de carácter relacional, sobre todo considerando que el territorio forma parte de la sociedad y, por lo tanto, es indisociable de la misma” (Haesbaert 2013). El territorio es una forma de ejercer control sobre el espacio, pues es allí donde se controlan los flujos –los movimientos de entrada y salidas del capital, de materia, de fuerza de trabajo-; allí se articulan los medios de producción que se dan en el espacio.

Siguiendo a Haesbaert tendríamos que profundizar en las racionalidades concretas, en cómo los actores y actoras conciben sus territorios, las prácticas existentes en torno a este, cómo viven el territorio ejerciendo control y la precarización que ocurre cuando éste se pierde, ocurriendo desterritorialización.

El territorio envuelve siempre, al mismo tiempo..., una dimensión simbólica, cultural, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de ‘control simbólico’ sobre el espacio donde viven (siendo también por tanto una forma de apropiación), y una dimensión más concreta, de carácter político disciplinar: una apropiación y ordenación del espacio como forma de dominio y disciplinamiento de los individuos (Haesbaert 2004 en Herner 2009, 165).

Los territorios se construyen mediante la consolidación de un tejido social con códigos culturales simbólicos que influyen los dispositivos de control; para el caso que aquí nos interesa, el territorio ha sido un motivo importante de disputa entre las comunidades indígenas y los colonizadores, grupos de poder político y económico sectores de Colombia. El hecho de contar con un territorio como un medio para la subsistencia de futuras generaciones, es central para ejercer soberanía y control sobre él protegiendo las creencias simbólicas, prácticas culturales y cosmovisión. Para Haesbaert (2012) esta red social se puede leer también como una malla con tejidos heterogéneos, donde la sociedad ha ido tejiendo sus propias relaciones, simbologías y valores; es una malla configurada por flujos, nudos –conflictos, tensiones- y desenlaces que van formando las redes a diferentes escalas, macro, micro e individual.

Sin embargo, hay momentos en los que la construcción o apropiación de territorio resulta muy incierta,

Hay momentos en que los territorios están en una especie de confusión, de formación incierta, en la que se percibe una “ilógica” más que una lógica”. Por este motivo el autor, al hablar de territorio y de los procesos de desterritorialización y reterritorialización propone hablar de una tercera categoría: de los “aglomerados”, “un espacio confuso que carece de una lógica clara o, por lo menos, en que por momentos no es evidente el dominio de una lógica, ni zonal ni reticular (Haesbaert 2013, 31).

Consideraré tres categorías propuestas por Haesbaert (2012): la desterritorialización, la reterritorialización y, la multiterritorialidad. Por desterritorialización se entiende a la pérdida del territorio a causa de las luchas territoriales y por los conflictos de poder entre diferentes individuos o grupos sociales (Gómez y Delgado 1998.). Abarca los procesos de expulsión, abandono, desplazamiento de un territorio, al igual que entiende los procesos de exclusión social,

desigualdad, opresión por parte de grupos de poder. El concepto debe ir acompañado de una comprensión sobre la precarización de las poblaciones más vulnerables, en el sentido de pérdida del control territorial (Haesbaert 2013). Los límites tradicionales de un territorio se difuminan en medio del desplazamiento; las poblaciones se movilizan en busca de un nuevo territorio para habitar, al mismo tiempo que buscan un espacio donde resignificar su existencia. Se genera entonces una transformación del lugar (Escobar 2010) y del “espacio representacional” (Lefèbvre 1991).

Para Haesbaert (2013) la desterritorialización la viven los grupos subalternos, aquellos grupos que por condiciones de desigualdad resultan más vulnerables a las imposiciones del sistema capitalista, quienes en un determinado momento pierden el control de sus territorios.

Ese tránsito es tan intenso que parece que estamos en tránsito permanente, ubicados en un espacio o en un territorio en constante movimiento...-es como- “vivir en el límite”, vivir en las fronteras. Esto tiene un sentido para los pueblos más *des-territorializados* y más precarizados: vivir en el límite, tener la capacidad de pasar de un territorio a otro como una cuestión de supervivencia, de modo que, aún sin salir del mismo espacio físico, se pueda participar de dos territorios (poderes distintos ejercidos sobre el mismo espacio), al mismo tiempo o en momentos diferentes (Haesbaert 2013, 38).

A partir de la desterritorialización para el autor, existe la posibilidad de construir territorios alternativos al sistema globalizante o de construir multiterritorialidades, donde se da una efectiva apropiación de los espacios por esos grupos subalternos. Por esta razón para Rogerio Haesbaert (2013), el proceso de desterritorialización no es dicotómico, este no tiene por qué estar sujeto a hibridismos sociales y culturales, asegura que cuando hay una desterritorialización se pueden generar nuevos territorios o multiterritorialidades. Es por esto por lo que no es posible desligar los procesos de desterritorialización a los de reterritorialización. Las poblaciones se movilizan, encuentran nuevos territorios e intentan apropiarse de un nuevo espacio. Es así como se puede hablar de la reterritorialización en el hibridismo o en la creación de un nuevo territorio, en la mezcla cultural (Haesbaert 2013). La desterritorialización significa que todo proceso social implica siempre y simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial (Haesbaert 2013). De manera que se puede hablar de que la reterritorialización puede generar

transformaciones en ciertos casos, positivas para la población y puede ser una “línea de fuga” (Delegué y Guattari 1995, 1996 y 1997). La multiterritorialización a la que alude el autor es la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio; lo que se entiende como una forma de reterritorializar. Ahora bien, esta multiterritorialización puede desencadenar la configuración de diferentes territorios-red, “es la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios reconstruyendo constantemente el propio” (Haesbaert 2013, 34). Estos territorios por lo general están caracterizados principalmente por las grandes empresas, pero también por grupos de población que se articulan, ignoran las fronteras tradicionalmente conformadas, configurando así una trans-territorialización. Aunque el autor ubica esto en un escenario de grupos económicamente fuertes, para la presente investigación se ubica en los grupos indígenas que construyen territorios-red, que podrían nuclearse en función de relaciones de parentesco, afinidad y otras, incluso en condición del desplazamiento en Bogotá⁴.

Sin estos territorios-red también pueden estar viviendo la desterritorialización en su mismo “sub-territorio”, pues como dice Haesbaert (2013), no necesariamente se debe estar en movimiento para ser marginalizado de un territorio (Haesbaert 2013). Este puede ser el caso de las mujeres y hombres que han llegado a la ciudad, se han insertado y han tenido que construir su vida bajo nuevos encuadres organizativos e institucionales. Estas personas pueden estar inmersas dentro de la figura de lugar-red ya que deben construir nuevos lazos sociales, ya sean organizaciones de apoyo a desplazadas, consejos de participación indígena, o más localmente como son las redes de barrio. “En sentido más estricto, la multiterritorialidad puede significar la articulación simultánea de múltiples territorios o de territorios en sí mismos múltiples e híbridos” (Haesbaert 2013, 37).

⁴ En Bogotá existen casos de la configuración de resguardos indígenas como los de los indígenas Wounaan, quienes han buscado reproducir su orden comunitario en la ciudad. Allí se encuentran dos resguardos, uno de ellos tiene una casa donde viven varias familiar y son gobernadas por un jefe de la comunidad. Las mujeres no hablan casi el español lo que inicialmente puede decir que se conserva un fuerte arraigo a su cultura, al igual que un fuerte hermetismo frente a la cultura que los rodea. Este es el caso de una comunidad que no necesitan de una movilidad permanente para reproducir su cultura y conservar sus costumbres. Pero innegablemente ha tenido que establecer redes de apoyo con el gobierno distrital, con organizaciones internacionales, con el Estado, e incluso con su territorio de origen, esto ya que permanentemente hay movilidad en la comunidad en la medida en que hay gente que viene del territorio y gente que retorna.

La ciudad, es entonces un lugar donde se pueden materializar múltiples construcciones de territorios en constante transformación. Al ser espacio conformado por diferentes grupos étnicos y de diferentes condiciones sociales favorece la construcción de una multiterritorialidad. Ahora bien, para entender lo que sucede en la reterritorialización se retoma la idea de contra-espacio de Ulrich Oslender (2010). Este es un concepto que parte de la necesidad de los individuos y grupos sociales que reivindican sus derechos al territorio; y que en el marco de una disputa territorial que genera desplazamientos, se inician caminos de enfrentamiento a otros contextos (2010). El contra-espacio del cual nos habla Lefèbvre no está necesariamente territorializado, precisamente está en una esfera más amplia como lo es la espacial; lo importante allí son las ideologías y la agencialidad que se crean y manifiestan por medio del discurso contra el “establishment” y políticas de resistencia. Se trata de la manifestación contra un sistema, pero este no está necesariamente materializado en un territorio y además puede ser temporal.

2.2. Cuerpo-territorio y lugar: reconfiguración y transformación

El cuerpo-territorio de la mujer indígena es un pilar fundamental para entender las relaciones entre ambiente-naturaleza-cultura; se considera que este se constituye como el primer territorio de la mujer modelado social y culturalmente por distintos preceptos y fundamentos ontológicos en función de jerarquías de género, pero también de relacionales que van más allá de la relación hombre-mujer y que incluyen relaciones entre humanos-no humanos y entidades. El cuerpo de las mujeres indígenas por lo general ha estado sujeto a sistemas estructurales, jerárquicos y coloniales que interceptan diferencias de poder en torno al género, etnicidad, raza, clase y locación geográfica.⁵

Las mujeres, al igual que la naturaleza, ha sido objeto de explotación, pues han estado inmersas en el sistema patriarcal, dualista y jerárquico donde el poder ha sido ejercido por el capitalismo y las fuertes estructuras “modernas” coloniales que hoy persisten. Para Puleo (2008) las mujeres del “Tercer Mundo –han sido- las primeras víctimas de la destrucción del medio natural llevada a cabo para producir objetos suntuarios que se venden en el Primer Mundo” (Puleo 2008, 37). De esta manera situarse desde el cuerpo-territorio significa tratar de entender cómo lo corporal se

⁵ La locación en la ruralidad del cuerpo-territorio de la mujer está rodeado de prácticas constitutivas de lo comunitario y familiar; de la chagra –posiblemente-, del agua, de la naturaleza, de la yuca, de la leña; mientras que el cuerpo en la ciudad pasa a configurarse desde la individualidad.

relaciona inmediatamente con el espacio en términos de relaciones de producción, pero también con unas prácticas ambientales y culturales que se moldean según el territorio que se habite. El cuerpo puede ser también el lugar desde donde la mujer ejerce su soberanía, donde puede ser autónoma y desde donde puede constituirse en sujeto político.

Bajo la idea de romper con la victimización de la mujer, o de aquellas visiones que la muestran como pasivas o carentes de agencia hay académicas, activistas y sociales contra-discursivas que se sitúan desde corrientes ecofeministas y feministas populares y que buscan reivindicar las luchas de las mujeres posesionando sus derechos por fuera del discurso homogeneizante de la modernidad y el neoliberalismo. De esta manera la mujer se ubica con su cuerpo, su territorio -el lugar íntimo y subjetivo-, en un campo de acción -en su entorno, contexto, espacio- desde el cual construye y agencia. Se asume entonces que el cuerpo-territorio es el lugar de la acción, de la reconstrucción y del hacerse constante. Y justamente desde ese lugar es donde se puede resistir y transformar las estructuras dominantes así sea desde una escala del lugar y lo íntimo. Por esto es importante relacionar lo global -el territorio de donde vienen y a dónde han llegado las mujeres indígenas-, para desde allí, poder entender lo local y lo que ocurre en sus cuerpos-territorio. Como alude Aletta Biersack (2006), las transformaciones y relaciones de opresión y dominación que ha vivido tanto la mujer como la naturaleza se deben articular desde lo local y lo global; se deben abordar las estructuras homogeneizadoras y los sistemas cerrados, donde el capital es el centro, esto para comprender las dinámicas que transforman lo local.

Dentro de las diferentes corrientes de la ecología política ecofeminista, está el ecofeminismo espiritual liderado por Vandana Shiva, una corriente que aboga por los derechos de las mujeres de los sures y que viven en condiciones de pobreza y en contextos postcoloniales. Para ella la mujer es la protectora de la naturaleza, una afirmación cuestionada por otras autoras, por continuar con la esencialización de las mujeres y el feminizar a la naturaleza. Este ecofeminismo en América Latina se ha integrado, al pensamiento teológico ecofeminista el cual:

Se caracteriza por su interés en las mujeres pobres y la defensa de las indígenas, víctimas de la destrucción de la Naturaleza. Llama a abandonar la imagen patriarcal [...] y el dualismo de la antropología cristiana tradicional (cuerpo/ espíritu). La trascendencia ya no está basada en el desprecio de la materia, sino que se define como inmersión en el misterio de la vida, pertenencia a

un todo que nos trasciende... En esta teología latinoamericana, el ecofeminismo es una postura política crítica de la dominación, una lucha antisexista, antirracista, anti elitista y anti-antropocéntrica (Puleo 2008, 28).

Desde el ecofeminismo espiritual, desde el pensamiento teológico ecofeminista, así como desde los nuevos feminismos populares, la discusión no está solamente enfocada en las prácticas, el debate debe derrumbar el discurso homogeneizante, siguiendo la fuerte filiación que debe existir con la naturaleza. Pero la naturaleza no puede ser vista como un elemento al servicio de los humanos. Se enfatiza en la relacionalidad, la constitución, complicidad y reciprocidad de la relación.

Ahora sin perder de vista estos principios históricos del ecofeminismo y el feminismo, han comenzado a surgir nuevas corrientes que se han interesado en salir de la explicación concentrada de las relaciones de poder del patriarcado o en ver a la mujer como sinónimo de naturaleza con el poder de restablecer el equilibrio entre los humanos, y se ha concentrado en plantear la necesidad de la descolonización del pensamiento y de la mujer. Es así como al feminismo decolonial o descolonial y el comunitario, fundamentales para la presente investigación, se han interesado en ver como todas las opresiones están interconectadas con el sistema del patriarcado tanto originario ancestral como del occidental moderno, e incluyen la necesidad de integrar a la mujer como un sujeto epistémico y político para la transformación (Cabnal 2010 y Paredes 2013).

Estas corrientes abordan la historia desde la penetración de la colonia y hacen una reflexión sobre la violencia ejercida, la reducción de mujeres y hombre indígenas, de la naturaleza y de la deshumanización de los pueblos originarios y negros que fueron tratados como objetos de dominio y carentes de derechos. Para estos feminismos la colonización desde sus inicios tomó los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas como objeto de conquista, placer y sometimiento. Lorena Cabnal (2010) dice que esta penetración colonial se asemeja a una “penetración coital”, tratándose entonces de una invasión violenta –sexual- tanto sobre los territorios comunitarios como sobre el cuerpo-territorio de las mujeres. Es una historia que aparentemente habla del pasado, pero está claro que es un modelo que se ha sostenido en el tiempo y que la estructura capitalista ha querido reforzar.

Estos feminismos plantean entonces la necesidad de desarticular los discursos heteronormativos, a través de la descolonización del género, de la sexualidad y de la raza, con la participación de las mujeres en los procesos de transformación política, económica, cultural y social. Con el fin de entrar a trabajar profundamente en esta desestructuración.

El feminismo descolonial –propone- un fuerte énfasis en una intersubjetividad historizada, encarnada, entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social. Se plantea el movimiento hacia la coalición que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en sociedades alternativas y basadas en formas tensas, creativas de habitar la diferencia colonial (Lugones 2010, 1).

Justamente esta perspectiva no trata únicamente de identificar las dicotomías patriarcales y las miradas esencialistas que identifican a las mujeres como protectoras y reproductoras de la naturaleza y la vida. Para Lugones (2010) se trata de hacer un trabajo que en la práctica y en la vida cotidiana genera transformaciones reales por medio de la participación propositiva de las mujeres. Para la autora es en la resistencia donde pueden salir las ideas de liberación, de adaptación y creatividad oposicional a los sistemas de opresión, para lo cual es esencial relacionar tanto lo subjetivo e intersubjetivo de las personas, sus ambiciones, pasiones y necesidades. De esta manera la resistencia activa surge en tanto está latente una relación de opresión en el espacio y en el territorio, siendo esta –la resistencia- la manifestación de la agencia de las mujeres. “La tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla... y comenzar a aprender acerca de otros y otras que también se resisten ante la diferencia colonial” (Lugones 2010, 115).

Para Lorena Cabnal (2010) desde el feminismo comunitario en cambio, la propuesta debe apuntar a tener una mirada introspectiva crítica tanto del cuerpo de la mujer indígena, como de la comunidad a la que pertenece o el territorio que hoy habita. Se debe indagar en la convivencia creada en la vida tradicional comunitaria originaria de una manera radical, rebelde y transgresora, y desde allí provocar el des-enraizamiento de estructuras opresoras. Para Cabnal (2010) esta es una corriente epistemológica que se plantea desde el cuerpo, el territorio la

historia y la relación con la tierra, lugares donde se resiste y surgen las transgresiones para repensarse las mismas tradiciones culturales y originarias que se han reproducido y muchas veces han fortalecido el sistema patriarcal occidental.

De esta manera se puede decir que se genera con gran fuerza una corriente que no solo apela por la naturaleza de la mujer sino también por la necesidad de reconocer la heterogeneidad cultural, sexual, racial y de género fundamentales para crear condiciones de igualdad. Para esto es necesario una des-victimización y dejar de lado una visión externa del conflicto para así trabajar desde una mirada interna. Como propuesta contundente se abre la idea de la descolonización del pensamiento y de la estructura patriarcal originario ancestral y moderna, un buen inicio para deconstruir de manera consciente y trabajar en la “erradicación del racismo naturalizado y entrañado, para crear y recrear el pensamiento pluridimensional como riqueza” (Cabnal 2010, 20).

Lo anterior se constituye en un trabajo que solo se lograría por medio de procesos, de diálogos e intercambios con las mujeres indígenas y su integración a las estructuras políticas, pues sus ideas y propuestas tienen la capacidad de revitalizar el mundo creando nuevas formas y prácticas que puedan llegar a armonizar la vida (Cabnal 2010). Es así como el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas es el lugar para revitalizar los discursos y las prácticas; es el lugar de la creatividad rebelde, donde las mujeres desplazadas buscan reterritorializarse desde sus capacidades y conocimiento y desde sus ganas de vivir y para el caso del estudio, desde donde sobrepasar las tragedias que las llevaron a la ciudad de Bogotá. Este cuerpo-territorio se debe asumir como una corporalidad individual y única donde “emerge la autoconciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo su historia personal, particular y temporal...” (Cabnal 2010, 22) y como a su vez lo recrea en las nuevas condiciones y los proyecta a unos nuevos proyectos de vida.

Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad... y reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora (Cabnal 2010, 22).

El cuerpo-territorio más allá de unas delimitaciones físicas y sensitivas, ubicadas dentro de unas geografías; se constituye como un lugar íntimo, subjetivo, emocional que construye pensamiento crítico y lo aplica en la relación práctica del día a día. El cuerpo-territorio como abordaremos de las mujeres indígenas desplazadas, a pesar de estar en diálogo y de resistir al sistema que se empeña en borrar su identidad, transforma y propone dinámicas espaciales que repercuten en la estructura y sobre todo en la reconstrucción de sus identidades y su historia.

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal 2010, 23).

Partiendo de las nuevas propuestas feministas junto a la de los feminismos críticos ecologistas esta investigación propone integrar las luchas históricas y cotidianas de las mujeres indígenas con el fin de generar una reflexión acerca del lugar de sus luchas y de sus transformaciones culturales, corporales y ambientales desde el despojo de sus territorios. Se pretende lograr una recuperación y una defensa de sus cuerpos-territorios frente a un “espacio abstracto” y contradictorio impuesto por la violencia y las luchas de poder vinculadas a las dinámicas de acumulación del capital. Se quiere reivindicar la vitalidad del cuerpo y abrir la posibilidad por preguntarse y transformar en la práctica.

Dicho esto, en el caso de las mujeres indígenas, a causa de la presión y la violencia ejercida por parte de los grupos armados en Colombia y por el mismo sistema estatal, de corte neoliberal, se han visto desterritorializadas, sufriendo desarraigos con respecto a sus territorios y su cultura, y han tenido que adoptar mecanismos de adaptación a nuevos entornos naturales y sociales.

De allí que el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas se encuentre en un proceso de reterritorialización, el cual lucha, resiste y se afecta por un sistema indiferente a su realidad, un contexto que las obliga a adoptar otras formas de actuar y de vivir en la ciudad (Bogotá). Este

cuerpo-territorio se asume y se transforma en la adaptación y/o apropiación de un territorio desde el lugar dándole sentido a la reconfiguración de su cuerpo como un territorio activo, resistente, transgresor, transformador, crítico y propositivo.

Hoy la mujer tiene una fuerte influencia en los procesos tanto de resistencia como de generar propuestas para el cambio frente a las dinámicas absorbentes del mercado. La mujer tiene la posibilidad de hacer un contrarrelato de los supuestos de homogenización del desarrollo. La mujer puede transformar los sentidos de riqueza basándose en los procesos naturales y en la riqueza natural, y en la recuperación de los saberes tradicionales (Federeci 2004, 38).

Para continuar profundizaré en la categoría del lugar. Ésta, como dice Arturo Escobar (2008) no puede ser tomada únicamente como una abstracción o como algo puramente subjetivo, son escenarios donde se dan luchas, se ponen en marcha las ideologías de los individuos y donde confluyen la interrelación entre naturaleza-cultura y sociedad.

Por esto el cuerpo del que se habla se construye desde el lugar, pues desde allí se ha cuestionado fuertemente las estructuras empolvadas y estériles que abogaban por la linealidad de la historia y la validación de las hegemonías. Teniendo en cuenta el lugar el cuerpo se replantea como un cuerpo simbólico, cambiante y complejo inmerso -como se ha dicho- en luchas de poder. Las mujeres y las políticas de lugar⁶, reúnen para Arturo Escobar y Wendy Harcourt (2007) los discursos y luchas acerca del cuerpo.

El lugar se entiende entonces “como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija, continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas” (Escobar 2000, 1). Hace parte de la constitución simbólica y cultural del territorio y fundamentalmente de la relación con la naturaleza. Las luchas por el lugar enlazan la diversidad del cuerpo, del ambiente, la cultura y la economía (Harcourt y Escobar. 2007) y en este sentido la “pérdida de conexión

⁶ Políticas del lugar “es la influencia que el lugar y la historia de las acciones políticas tienen en un movimiento social, en este caso, en un movimiento incentivado por las mujeres o con apoyo a las mujeres. Se insiste que no es posible la comprensión de la política del lugar sin una interpretación causa-efecto y que, en tanto predomina el poder patriarcal en casi todo el mundo, que desfavorece a las mujeres, (...) ellas generan resistencias encaminadas a eliminar la desigualdad que les limita (López López, Á. 2008, 159).

del lugar implica la pérdida de significado, subsistencia y seguridad” (Harcourt y Escobar 2007, 10).

De esta manera para Escobar y Harcourt (2007) al igual que para Cabnal (2010) y Lugones (2010) es importante pensar en la rearticulación de la política dual, lo que consiste en desestructurar el discurso tradicional para considerar que las “prácticas basadas en el lugar de la mujeres involucran un conjunto interrelacionado de transformaciones en cuanto al cuerpo, el medio ambiente y la economía”, lo que proporciona alternativas para avanzar en sus proyectos y autonomía (Escobar y Harcourt 2007, 11). De esta manera se plantean que las reestructuraciones económicas y políticas del lugar, en este caso de un país o de una ciudad como lo es Bogotá, afectan tanto el cuerpo, como el ambiente, hogar de las mujeres, los cuales se vuelven invisibles ante los sistemas dominantes.

Para el feminismo descolonial y el comunitario, así como para la ecología política de la diferencia que propugnan Escobar y Harcourt (2007) la defensa del lugar, del cuerpo y del territorio se convierte en una “política del lugar” y debe articular a la mujer en sus luchas como un sujeto activo y transformador.

Cuando las mujeres subalternas se involucran en luchas políticas colectivas referidas al lugar, vinculando voces subalternas con la acción colectiva en contra de la desigualdad, la atención debe estar en una política del lugar transformadora, la cual incluye resistencia, pero también reapropiación, reconstrucción, reinención, incluso relocalización de lugares y prácticas basadas en lugares y la creación de nuevas posibilidades de estar en un lugar y estar en redes con otros seres vivos, humanos y no humanos (Escobar y Harcourt 2007, 13).

Para Harcourt (2007) está claro que los cuerpos se construyen mediante el poder y en el lugar del cuerpo-territorio, para este caso el de las mujeres indígenas –subalternizadas-, y desde allí se buscan estrategias para empoderarse de las vidas y el cuerpo. Ahora bien, los aportes de Escobar y Harcourt (2007) los enlazaré con los del enfoque marxista de Federeci (2004) quien propone la categoría del “cuerpo proletariado”, aquel cuerpo agencia y transgresor mencionado anteriormente. Allí, el cuerpo-territorio es el lugar de resistencia de la mujer contra el sistema capitalista. Para la autora este se resignifica en su estar y construye nuevas formas de

empoderarse de su tradición y cultura por medio de su relación con la naturaleza y los medios de producción. Para Federeci se trata de una “bruja” –sujetos femeninos- que el capitalismo no ha podido desdibujar y que por el contrario se resignifican desde la desobediencia y la resistencia.

El capitalismo, en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en las relaciones sociales, denigrando la naturaleza de aquellos a quienes explotan: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización (Federeci 2004, 32).

Este planteamiento igualmente acompaña las reflexiones sobre los cuerpos-territorios que las mujeres indígenas y lo que han tenido que afrontar al estar inmersas en la ciudad. Es claro que las relaciones de capital imponen otras formas culturales, generan condiciones de exclusión y discriminación no solo por una condición cultural étnica, sino en función de las jerarquías y diferencias de clase, es decir en función de las relaciones de producción.

Finalmente retomaré la idea de que la categoría cuerpo-territorio, se construye desde el lugar-espacio que las mujeres reconfiguran a partir de su agencia, sus prácticas y la corporalización de experiencias, sentidos y emociones, el cual guarda, transfiere, manifiesta y construye desde sus vivencias, deseos, reflexiones en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas, materiales e intelectuales (Esteban 2004 en de Blanco s.f.). El cuerpo-territorio es la representación de un lugar de resistencia donde se busca reconstruir la identidad en la relación con la naturaleza y el contexto.

2.3 Medios de vida en las mujeres indígenas

Es desde la escala del lugar íntimo del cuerpo-territorio que se reactivan las subjetividades de las mujeres, allí su historia y memoria se resignifica moldeando su habitar en el mundo. Para enfocar el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas en el lugar se hace importante profundizar en cómo se configuran en este, sus medios de vida.

Esta es una categoría que comparte la necesidad de tomar los casos a investigar desde los contextos particulares, tomando en cuenta las dinámicas espaciales abstractas del capital con las

que interactúa permanentemente; lo que Tim Ingold (2000) llama el “enfoque monista”, necesario para entender cuál es la relación y las interacciones que los humanos o las comunidades establecen con la naturaleza y hasta qué punto estas se transforman. Las transformaciones que se dan en la praxis, solo se pueden identificar estando en el lugar, compartiendo e interactuando con las personas, su cultura y su ambiente. Para Bebbington (2000) existe una relación directa entre el lugar –el contexto o ambiente-, las prácticas cotidianas y las redes sociales, pues es allí donde se desarrollan las estrategias de vida; son activos que interactúan y su inexistencia sería una limitación para lograr sobrevivir.

En la interacción, surge lo que Antony Giddens (1998) llama las relaciones objetivamente mediatizadas tanto por los recursos como por el lenguaje y por el mismo cuerpo⁷ de las personas. Para el autor es importante entender esto, ya que es en medio de la relación espacio-tiempo corporal donde se dan las prácticas cotidianas de los individuos, las cuales a su vez son delimitadas por la misma estructura espacial abstracta, y que perpetúan legitimando el mismo sistema. Para este caso las mujeres indígenas crean dinámicas cotidianas con el objetivo de responder a unas necesidades básicas, éstas son construidas en la práctica y pueden, por un lado, legitimar y reproducir la misma estructura, o por otro lado pueden transformarla a pequeña escala, lo que depende del nivel de agencia o el tipo de demandas de las mujeres en la ciudad. Es en la praxis, en la vida social cotidiana, donde se expresan y reproducen los sistemas sociales, es decir donde se puede ver el contexto y el tipo de relaciones territoriales existentes; para Giddens (1998), en este escenario, median propiedades físicas y sensoriales del cuerpo humano, es allí donde se habla de una “geografía del cuerpo” o de un espacio humanamente construido que devela en pequeña escala la motivación o interés de las interacciones de las personas. Para este caso la motivación que lleva a la mujer indígena a conseguir sus medios de vida es la interacción más próxima entre el cuerpo-territorio y el espacio de la ciudad; estos medios de vida son parte de la “geografía corporal” de las mujeres indígenas reflejando así las prácticas de la vida cotidiana.

Existen varias definiciones sobre los medios de vida; son considerados los recursos básicos de subsistencia para los seres humanos. Igualmente hay quienes dicen que la existencia de estos

⁷ El cuerpo lo ve como el límite físico que establece relaciones en un contexto determinado

recursos solo es posible en la medida en que se generen de forma sostenible y equitativa (Chambers y Conway, 1991). Los recursos pueden ser humanos, tales como los cognitivos o el capital social⁸; también están los recursos materiales, tales como la tierra, el dinero, el agua o el hogar. Se encuentran los recursos ambientales, donde se considera el ambiente físico (tanto natural como artificial) y las diferentes infraestructuras como los mercados, redes de parentesco y organizaciones religiosas (Niehof 2004).

Puntualmente Niehof (2004) definen los medios de vida como un sistema que cuenta con diferentes insumos que incluyen recursos y activos. Estos son: el producto entendido como el medio de subsistencia; el propósito entendido como el que motiva la adecuación de los medios de subsistencia para la satisfacción de las necesidades básicas; la actividad entendida como la acción para generar los medios de subsistencia y los recursos económicos; la agencia entendida como los esfuerzos generados por los hogares y los individuos, en este caso por las mujeres indígenas, para lograr la adecuación de los medios de subsistencia. Finalmente, estos recursos y activos se ubican en un entorno contextual –ambiente- que provee los medios de subsistencia y un locus –el hogar- que requiere y genera dichos recursos (Niehof 2004). Para la presente investigación será fundamental considerar estos recursos y activos de manera integral, poniendo especial atención al tipo de trabajo o actividades que realicen las mujeres indígenas, el medio donde viven y donde se movilizan, el tipo de insumos para su alimentación y salud, y el tipo prácticas culturales u organizacionales que realizan para generar bienestar corporal, espiritual y familiar.

Se considera que los medios de vida no solo deben abordarse en torno al problema del aprovisionamiento de los recursos, sino también hacia generar formas sostenibles de administrarlos y garantizar que estos perduren para futuras generaciones. Para Chambers y Conway (1991) las capacidades (como medio y fin), la equidad y la sostenibilidad construyen el concepto de medios de vida sostenibles el cual se refiere a las formas de conseguir el sustento para garantizar una calidad de vida a largo plazo adecuada y digna, y deben ir acordes con la capacidad de carga de los ecosistemas (Chambers y Conway 1991). En este punto es importante

⁸ Entendido este como los saberes y redes sociales generadas en las comunidades.

considerar la interacción necesaria –consciente o inconsciente- entre el ser humano y la naturaleza situándola en el caso de las mujeres indígenas.

Aunque la presente investigación no hace un estudio de los ecosistemas y sus impactos, sí se interesa en ver las relaciones que se han establecido con la naturaleza y sus recursos. Por esto la idea de medios de vida sostenibles (Chambers y Conway 1991) permite hacer una reflexión acerca del manejo, administración y sostenibilidad de los mismos recursos, así como debatir la idea de que el ambiente y la naturaleza no están como un mero recurso al servicio de los seres humanos, pues los recursos hacen parte de todo un cuerpo sistémico vivo con derechos que tienen sus propias dinámicas y necesidades.

Los medios de vida son fundamentalmente multidiversos e interrelacionales. Solo en la interacción o en el intercambio de recursos entre las redes sociales, el capital y el ambiente se dan los medios necesarios para la subsistencia. Como dicen Chambers y Conway (1991) los medios de vida pueden ser muy dinámicos y junto a las capacidades que genere el ser humano pueden ser susceptibles a innovarse y a adaptarse a condiciones de cambio; incluso bajo limitantes como el capitalismo y los sistemas de desigualdad. Así pues esta también es una categoría que se encuentra dentro de las relaciones conflictivas de poder del sistema capitalista (espaciales abstractas) que se relaciona con las costumbres culturales, sociales y económicos, por esta razón la misma idea de sostenibilidad nos lleva a indagar por las formas de resistencia que han surgido desde los cuerpo-territorio de las mujeres para protegerse y recuperarse de las contradicciones –choque y tensiones- del capital (escasez de recursos económicos, de trabajo, de alimentos, de vivienda, de salud, de educación) (Chambers y Conway 1991).

Por esto para Niehof (2004) es importante considerar la variable de género, pues como se ha dicho, los sistemas patriarcales han marcado estructuras de dominación reproducidas tanto en las culturas tradicionales como en las modernas, que han ubicado a las mujeres en lugares específicos en las cadenas de producción y abastecimiento de los recursos donde se suele reducir su agencia y autonomía. En la presente investigación se verá cuáles han sido las transformaciones en las formas de conseguir los recursos de las mujeres identificando sus funciones en los territorios de origen y como estos han cambiado en la ciudad, atendiendo a la

diversificación de los medios de vida según las “tareas” y la forma como se distribuyen, esto teniendo presente el género y los ciclos de edad.⁹

Articulando las distintas categorías expuestas, asumo el concepto de espacio no como una estructura geográfica que actúa como un contenedor, sino que arroja ideología, luchas de poder y construcciones culturales. Tomo en cuenta la complejidad de la producción del espacio y las configuraciones que se generan en los lugares tanto íntimos, como públicos del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas desplazadas por el conflicto armado en Colombia.

En la investigación se parte de la hipótesis de que las mujeres indígenas desplazadas están en un posible tránsito de territorio movidas por flujos espaciales (relativos a las dinámicas del capital); sufren desarraigo cultural y desterritorialización y estarían reterritorializándose en un nuevo territorio (como Bogotá), También puede haber mujeres ya inmersas en las dinámicas espaciales que propone la ciudad donde se han asentado nuevos significados del territorio y han encontrado nuevos arraigos culturales. Dicho esto, es importante recordar que la construcción de territorio debe ser concebida desde los flujos y el movimiento constante de las sociedades y sus dinámicas sociales, políticas y económicas. Por tal motivo es posible hablar de la construcción de territorios en movimiento permanente y, como dice Haesbaert (2013), de la construcción de multiterritorialidades dadas por los procesos de desterritorialización y reterritorialización. A continuación, se expone la estrategia metodológica que se usó para realizar la investigación y la forma como se incorporaron las cuatro variables teóricas como base estructural de las herramientas metodológicas.

2. Estrategia metodológica

En cuanto al corte temporal del estudio, se consideró el contexto histórico desde el 1998 hasta el 2016, en razón a que si bien, la violencia en Colombia data de muchos años atrás, ha habido hitos críticos que han determinado momentos de guerra y desplazamiento masivo. Unos de estos momentos fueron en 1998 y en el 2005, cuando un gran flujo de desplazamiento se produjo

⁹ Se quiere hacer un especial énfasis en las formas alimenticias –los productos y los hábitos que integran la dieta-, para ver hasta qué medida estas han variado en la ciudad, pues se considera que en torno a estos hábitos alimenticios gira gran parte del sistema organizacional de una comunidad y de las mujeres indígenas.

desde comunidades indígenas, campesinas y afro hacia las cabeceras municipales, dada la presión ejercida por grupos armados.

El universo de estudio fue la ciudad de Bogotá, capital de Colombia, por ser la principal receptora de personas desplazadas, entre ellas muchos indígenas provenientes de diferentes lugares del país y por ende de diferentes grupos étnicos del país, entre los que se encuentran Emberá, Chamí y Katyo, Inga, Nasa, Uitoto, Coyuna, Kuna, Sinue y Wounaan provenientes de la selva amazónica, de la sierra y de la selva sur oriental de Colombia.

Este estudio se enfoca específicamente en las mujeres indígenas desplazadas en la ciudad de Bogotá en el contexto de la violencia armada y no dará lugar a generalizaciones para el total de las mujeres en condición de desplazamiento. Se trabajó con mujeres lideresas de diferentes pueblos indígenas y con mujeres Wounaan. Las primeras han llegado a Bogotá por razones laborales, académicas y por desplazamientos forzados, las segundas del sector sur occidental del país, puntualmente del Litoral del San Juan en el departamento del Chocó, esta última es una región rica en biodiversidad que actualmente, incluso en época de postconflicto, enfrenta una de las más graves situaciones de violencia en el país, relacionada con los intereses económicos y políticos que hay por los recursos que albergan sus territorios, pues se ha encontrado en ellos minerales, principalmente -oro- de interés estatal e internacional. Adicionalmente es una región que históricamente ha tenido poca presencia institucional / estatal y por el contrario han contado con una alta presencia de grupos que operan al margen de la ley como la guerrilla, paramilitares y delincuencia común que coexisten hasta la actualidad.

La investigación se realizó con un enfoque cualitativo etnográfico por abordar los conocimientos y prácticas de los sujetos o grupos sociales con los que se quiera trabajar (Cifuentes 2011); trata de captar la estructura dinámica interna de una cultura y propone un acercamiento al contexto específico mediante la observación participante, la cual implica descentralizar la información, ponerse en el lugar del otro, acompañarlo, entrar en su intimidad, para así acercarse a su producción de sentido.

El eje transversal en la investigación se centra en la variable cuerpo-territorio de las mujeres indígenas que se encuentran desplazadas en Bogotá. Adicionalmente, se manejaron algunas variables en el estudio que guardan consonancia con las categorías teóricas antes expuestas. La primera variable sobre la producción del espacio se trabajó en la investigación a nivel nacional, departamental y local. Para ello, se revisó documentos como el Decreto Ley 4633 y el Auto 004 que reúnen el marco jurídico que ampara a las comunidades indígenas en el país, así mismo se hizo un breve recorrido por el contexto actual de los Acuerdos de Paz. Sobre la base de los parámetros legales se hizo un balance del cumplimiento e incumplimientos en la aplicabilidad de las leyes y la puesta en marcha de los programas estipulados para atender a la población desplazada, para lo que se incluyeron voces proporcionadas por entrevistas a funcionarios públicos y de ONG's tales como: El Ministerio del Interior, la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, La Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas, la Defensoría del Pueblo, que son unas de las tantas entidades que conforman la llamada Estructura organizacional de la rama ejecutiva.

Junto a esta indagación, se profundizó en la configuración institucional¹⁰ para identificar cuáles son las nuevas estructuras socioeconómicas, institucionales, culturales y ambientales que han afrontado las mujeres en Bogotá. También se refiere a los cambios situados en el territorio, tales como las dinámicas laborales, culturales, corporales, familiares, de aprovisionamiento influenciadas por la estructura dominante de capital. Para esto se hizo una revisión de la estructura de atención y de apoyo para las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá y específicamente para las mujeres indígenas, para lo que se recurrió a las entidades del Distrito tales como: la Alta Consejería Distrital para las Víctimas, la Secretaría de Integración Social, la Secretaría de la Mujer; y dentro de las no gubernamentales se entrevistó a ONU Mujeres, a la Corporación de Apoyo a Comunidades Populares CODACOP¹¹, a la Organización Indígena de

¹⁰ Cuando se habla de la configuración institucional y de la Institucionalidad a lo largo de la presente tesis se refiere directamente al entramado que conforma al Estado y el cual tiene como obligación responder a las necesidades de la población.

¹¹ Corporación de Apoyo a Comunidades Populares.

Colombia (ONIC¹²), y a la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC¹³).

Con respecto a la segunda variable teórica, de territorio, desterritorialización y reterritorialización, se hizo un especial énfasis en los cuerpos-territorios desde el lugar de las mujeres indígenas. Para lograr este objetivo se reconstruyeron siete historias de vida de mujeres indígenas -lideresas y no lideresas-, de las cuales se construyeron cuatro crónicas literarias desarrolladas en la presente tesis. Con esto se quiso profundizar en las relaciones que mantenían las mujeres indígenas con el territorio y el medio ambiente en sus comunidades de origen; también en las experiencias de desterritorialización y en las actuales formas de re-territorializarse en la ciudad de Bogotá. Sus historias y las demás entrevistas que se realizaron fueron fundamentales para poder establecer las conexiones que existen entre territorio de origen y del que actualmente habitan las mujeres; la relación entre cuerpo-naturaleza; en los procesos de desterritorialización, profundizando en los motivos de salida del territorio de origen y la afectación que esta generó. Se profundizó en los procesos de reterritorialización, dónde aparece la búsqueda de un contra-espacio y de multiterritorialidades, lugar donde afloran los procesos de empoderamiento, agencia y resistencia que han vivido las mujeres indígenas.

Teniendo en cuenta esto último, las variables tres y cuatro se enfocaron en las formas de percepción y construcción de las mujeres indígenas sobre su cuerpo-territorio con en base en los medios de vida: la alimentación, rituales y cotidianidad en el nuevo contexto y entorno urbano. Para ello, se profundizó en las experiencias vitales, construcciones subjetivas, emociones y dinámicas cotidianas que determinan los medios de vida de las mujeres en la ciudad. Se trabajó sobre las construcciones racionales y subjetivas que ellas han hecho con su cuerpo, con su

¹² La ONIC es una autoridad de gobierno, justicia, legislación y representación de los pueblos indígenas de Colombia. En su estructura existen las siguientes instancias: Congreso Nacional
Es la máxima autoridad de gobierno de los pueblos indígenas de la ONIC y se reúne cada cuatro años. La Asamblea de Autoridades, está integrada por los y las consejeras mayores de las filiales de la ONIC. Es la máxima autoridad de la organización mientras no se encuentre reunido el Congreso. Y por el Parlamento Indígena que es el órgano encargado de elaborar y discutir las leyes propias en el marco de la autonomía de los pueblos indígenas

¹³ Es una institución de derecho público de carácter especial indígena sin ánimo de lucro la cual ejerce una representación política de los pueblos indígenas de la amazonia colombiana ante instituciones de orden Nacional e Internacional; su objetivo principal es velar para que todos los derechos colectivos e individuales de sus afiliados sean respetados y reconocidos por todos los actores ubicados en la región de la Amazonia Colombiana.

territorio de origen y el actual y, con los significados otorgados al mismo. Así como en las formas como se corporaliza¹⁴ las transformaciones del territorio, el ambiente, y del cuerpo¹⁵. A continuación, se exponen las fases que se cumplieron para conseguir los objetivos que pretendió alcanzar la presente tesis.

2.1. Fases y técnicas de la investigación

La investigación se efectuó en varias fases. La primera fase consistió en el diseño de variables e instrumentos, una segunda fase fue de trabajo de campo y la tercera de procesamiento de información que condujo a la redacción de la tesis.

En total, la inmersión en campo se llevó a cabo a lo largo de cuatro meses consecutivos, siendo marzo, abril y mayo de 2017 cuando más se avanzó en talleres, entrevistas y en revisión documental. Algunas entrevistas se hicieron también en junio de 2017. En la investigación de campo, en un primer momento se dio el encuentro con las entidades públicas que se ocupan de la problemática de los indígenas y de las mujeres en particular. En un segundo momento se efectuó revisión documental, así como entrevistas a funcionarios públicos y a integrantes de las organizaciones. En un tercer momento se realizó encuentros con mujeres Wounaan durante un mes y medio.

En cuanto a las técnicas de investigación cualitativa, se efectuaron entrevistas, relatos de vida, diálogos informales y cotidianos con las mujeres. Los relatos de vida de cinco mujeres (Luz Dary, María Violet, Paola, doña Clara y Dali)¹⁶, son reveladores de los procesos de desterritorialización y reterritorialización. Se trata de historias de mujeres que han sido desplazadas directamente por el conflicto armado y han tenido que vivir tanto la desposesión de sus territorios como de sus cuerpos, esto teniendo en cuenta que del total de las mujeres

¹⁴ La palabra corporalización, corpóreo corporalizar aparece a lo largo del escrito y se refiere a los procesos identitarios de un sujeto que integra la parte racional, emocional, hasta la concepción del cuerpo como parte integral de los procesos subjetivos objetivos del sujeto. La corporeidad es la integración de todos los sentidos y del cuerpo como el medio físico que guarda y proceso información, y al mismo tiempo comunica y materializa sus necesidades e inspiraciones.

¹⁵ Remitirse a Matriz Metodológica (Anexo 4) para ver en detalle los objetivos, las variables, las subvariables y las herramientas con las que se trabajará.

¹⁶ Clara, Dali, Ana y Rosa son nombres reemplazados por los reales con el fin de mantener el anonimato, las otras mujeres, Luz Dary, María Violet y Paola autorizaron incluir sus nombres.

entrevistadas la mayoría han llegado por desplazamientos culturales, económicos que se relacionan indirectamente con el conflicto armado.

En total se realizaron 15 entrevistas¹⁷ a profundidad con mujeres indígenas lideresas. Para realizar el trabajo con las mujeres Wounaan se aplicaron entrevistas semiestructuradas, las cuales surgieron más como conversaciones informales mientras que hacíamos otras actividades. Igualmente se aplicaron técnicas para la reconstrucción de la memoria e identidad, tales como líneas del tiempo corporales y construcción de colchas de retazos. Las primeras de ellas tuvieron como objeto hacer una reflexión que involucrara las temporalidades de pasado, presente y futuro con relación a las vidas de las mujeres, para así hablar de lo que ha implicado el desprendimiento de sus territorios y las proyecciones de vida actuales. Lo primero que se consideró para hacer el ejercicio es que existían nociones de tiempo y espacio diferentes a las que se manejan en el esquema occidental, para ellas -Clara, Dali, Rosa y Ana, quienes fueron las que participaron en el ejercicio, -no hay una división del tiempo y el espacio, este es cíclico. Se consensuó por tanto hacer un ejercicio en el que el cuerpo de ellas representaba una línea del tiempo, mediante las siguientes convenciones: los pies son lo que han caminado: su pasado; su barriga es lo que están viviendo: el presente; y su cabeza es lo que les gustaría vivir: el futuro. Este ejercicio evidenció una ruptura y transformación total en las vidas que han tenido las mujeres, y en el capítulo 6 se expone el análisis de los hallazgos.

Junto a este taller se realizó una variación de colchas de retazos que se mezcló con la cartografía social. El dibujo es la primera herramienta de comunicación con la que cuentan las Wounaan, así que se realizaron varias actividades que consistieron en dibujos; igualmente se construyeron mapas que mostraran sus territorios y los recorridos que tuvieron que hacer cuando salieron desplazadas. Las herramientas que se tenían se fueron reinventando en la práctica por cuestiones como el idioma y las diferentes formas de comprender el cuerpo desde sus percepciones y cosmologías.

¹⁷ Fueron catorce mujeres entrevistadas, con todas ellas se sostuvieron entrevistas que revelaban sus historias y percepciones sobre las mujeres indígenas en condición de desplazamiento en Bogotá, no empero a lo largo del análisis unas voces se escucharán más que otra, esto únicamente con el objetivo de sintetizar la amplia información que se obtuvo. Algunos nombres han sido cambiados por códigos para garantizar el anonimato, otros se conservan debido a que fue autorizado.

Otra técnica que se usó fue la observación participante que posibilitó poner atención a las interacciones, a las formas de relacionamientos sociales y con el entorno, a las formas de reterritorialización, entre otros aspectos centrales al estudio. En principio se quería hacer un acompañamiento a la vida cotidiana de las mujeres, pero debido al difícil acceso a las casas donde vive la comunidad y a sus mismas prácticas ocupaciones esto solo se dio en los encuentros que se acordaron. Igualmente se usó el diario de campo, el registro audiovisual y fotográfico. La idea de incluir estas herramientas fue la de conseguir que las mujeres pudieran reconstruir, repensar o reflexionar sus vidas en torno al dibujo, para poder ver desde otra dimensión sus experiencias y percepciones del territorio, el ambiente y el cuerpo-territorio.

La forma en que llegué a las mujeres interlocutoras del estudio lo describo a continuación. En la medida en que se hicieron las entrevistas surgieron contactos con mujeres indígenas lideresas, a quienes se contactó por medio del método “bola de nieve”, es decir contactos que iban arrojando a otros contactos. Un espacio fundamental para iniciar esta cadena fue la Casa Indígena¹⁸, a la que accedí a través de familiares y amigas cercanos, que han trabajado previamente en procesos de fortalecimiento y liderazgo con mujeres indígenas. Con las mujeres lideresas el proceso de acercamiento consistió en dos o tres encuentros con el fin de presentarles la propuesta para así generar seguridad y confianza, y posteriormente concretar un día o dos para hacer la entrevista. Todas las entrevistas tuvieron un formato de preguntas semiestructuradas y se dio libertad para que las mujeres profundizaran en lo que sintieran que fuera necesario. Las entrevistas se efectuaron con un registro audiovisual.

Para el caso de las mujeres Wounaan el proceso de acercamiento fue muy diferente, desde el año 2016 me contacté con Esperanza Casas, una mujer que ha trabajado toda su vida con esta comunidad y ayudó de primera mano a las primeras familias que llegaron a Bogotá a causa del desplazamiento en el 2005. En su momento le pude contar a Esperanza de qué se trataba el trabajo y, desde su generosidad y compromiso acordamos que me pondría en contacto con los líderes de los dos Cabildos conformados en Bogotá. Fue a finales de enero de 2017 que establecí

¹⁸ Una casa que el gobierno Distrital, en la alcaldía de Gustavo Petro, le asignó a los Cabildos que se encuentran en Bogotá. En la casa se encuentran 14 Cabildo indígenas donde tan solo 5 han sido reconocidos por el Ministerio de Interior, a pesar de esto las comunidades se encuentran organizadas y se le ha asignado un espacio para que puedan gestionar sus proyectos y puedan consolidar un proceso más fuerte entre todos los pueblos.

contacto con GH11 (Cabildo 1) y GH10 (Cabildo 2), cada uno de ellos líder de un conjunto de familias que han ido llegando a la capital.

En la tercera semana de febrero se dieron los primeros encuentros con los líderes, cada uno en diferente momento. Con el Cabildo 1 la comunicación fluyó, no hubo mayor reparo a mi interés por acercarme a su casa y su familia, se mantuvo una disposición abierta, así que después del encuentro se pudo concretar el siguiente donde ya se efectuó un primer taller. Este se llevó a cabo la tercera semana de febrero y asistieron dieciséis personas entre hombres, mujeres y niños. Se hicieron también con el Cabildo 1 un taller, ejercicios observación participante y conversaciones informales. Después del primer taller, por medio de GH11, se propusieron otros encuentros para realizar talleres, pero finalmente no se llevaron a cabo. Decidí concentrarme en el proceso con el Cabildo 2, y trabajé con cuatro mujeres de la comunidad Wounaan, como se puede ver en la tabla 1 (anexo). El primer encuentro se dio en la segunda semana de febrero con GH10. En un principio fue difícil lograr credibilidad y confianza hacia mis intenciones como investigadora, pues previamente habían llegado a trabajar investigadores, pero no les habían respondido con actos recíprocos. Adicionalmente tenían un interés por percibir algún reconocimiento económico al ser sus condiciones económicas precarias, pero esto no fue posible.

Propuse en cambio, un intercambio de conocimientos y actividades como: realizar por lo menos una salida a algún parque de la ciudad, hacer talleres de tejido en croché y compartir experiencias diferentes a las de su cotidianidad. A pesar de que en principio fue mucho más difícil abrir un espacio, con ellos se logró consolidar un proceso que se compuso con siete encuentros los cuales se llevaron a cabo entre finales de febrero y marzo de 2017. Los encuentros se hicieron una vez por semana cada ocho días en la medida en que era posible. El último encuentro se dio el 31 de mayo en una salida que se programó a un parque en el centro de Bogotá. En la tabla 2.1 (anexo) se especifican los encuentros y las actividades que se realizaron con las cuatro mujeres.

Las dificultades que se encontraron dentro del proceso que se llevó a cabo con las mujeres del Cabildo 2 fueron principalmente: el espacio para trabajar y el difícil acceso al barrio donde se encuentran viviendo las mujeres, ya que se encuentran en la localidad de Ciudad Bolívar en la

parte que colinda con el límite rural de la ciudad. Para ellas es casi imposible salir de sus casas porque necesitan dinero para mínimo cuatro transportes, igualmente entrar al barrio no es tan fácil por el tema de seguridad y accesibilidad a un transporte. Por esta razón solo se hicieron dos encuentros en espacios exteriores, el resto se realizaron al interior del apartamento que alquila don GH10, que es un espacio de dos metros cuadrados por cuatro, lo que dificultó, mas no impidió hacer sesiones de baile y de dibujo. Igualmente hay que anotar que mientras trabajábamos había una importante presencia de niños desde los ocho meses hasta los doce años, quienes debían permanecer entre los cuartos y en el mismo lugar.

Para trabajar con las mujeres se llevó material de dibujo y plastilina para que los niños también tuvieran una actividad que hacer. En algunos encuentros las actividades se vieron interrumpidas debido a que las mujeres debían atender a sus hijos, nietos, sobrinos o esposos. Otra de las dificultades y retos fue la comunicación, dos de ellas manejan un español básico (Clara y Dali), y las otras dos no hablan nada y lo entienden poco (Rosa María y Ana Lucía). Para esto se quiso aplicar variadas herramientas metodológica¹⁹ con el fin de abarcar diferentes formas de expresión de sus percepciones, lo que ayudó a hacer una inmersión con mayor profundidad en las vidas de las mujeres. La dificultad de no compartir la misma lengua generó una barrera para la compenetración en la información. A pesar de que doña Clara hacía de traductora o intérprete con sus compañeras, no había seguridad de que ellas entendieran el objetivo de las actividades, o que yo como investigadora lograra captar sus reflexiones. Esto claramente me impuso un reto como investigadora.

Una tercera fase de la investigación consistió en el procesamiento de la información que se realizó de junio a julio de 2017 para la redacción de la tesis entre agosto (versión borrador) y octubre (texto final). Para las entrevistas a funcionarios públicos, a personas de las organizaciones y de las lideresas se hizo el procesamiento en el programa de Atlas.ti., lo que facilitó hacer un despliegue de categorías, subcategorías y relacionarlas; el resto de material se codificó en tablas Word. Toda la información (cualitativa, más documentos revisados) finalmente se trianguló y se procedió con el análisis e interpretación en diálogo con el marco teórico. Los contenidos son desplegados en los subsiguientes capítulos.

¹⁹ En la Guía tres se especifica que herramientas se usaron y cómo fue su aplicación.

Capítulo 2

Contextualización: desplazamiento interno y conflicto armado en Colombia

El siguiente apartado busca dar un contexto general sobre las causas del desplazamiento forzado y las problemáticas sociales, económicas y políticas que este genera en la población para así hablar del escenario sociopolítico que vive Colombia en el marco del conflicto armado. Se expondrá el marco normativo y legal que cubre los derechos de la población indígenas y de los desplazados en Colombia y puntualmente lo referente a mujeres indígenas. Seguidamente se profundizará en el contexto de la ciudad de Bogotá, lugar donde se situó la investigación, para así, exponer sus principales características y lograr dar un panorama de las complejidades que enfrentan las personas que llegan en condición de desplazamiento.

1. Acercamiento a las dinámicas globales, latinoamericanas y colombianas

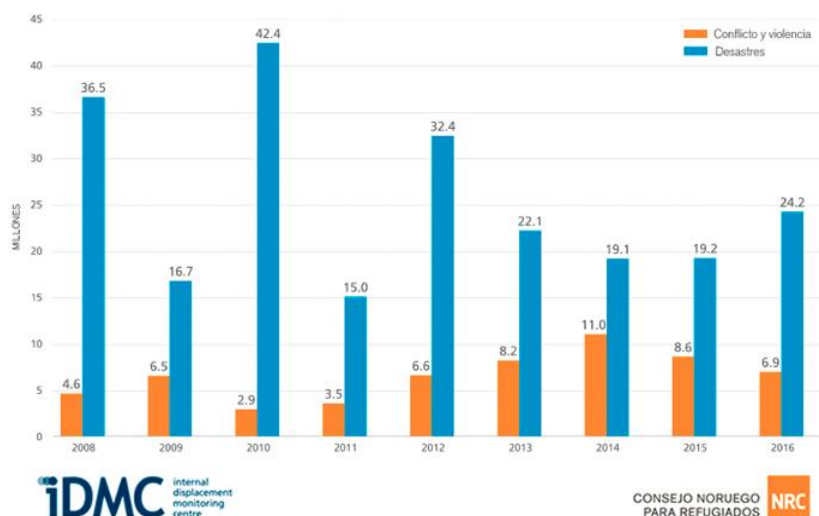
El desplazamiento es un fenómeno masivo, sistemático, de larga duración y vinculado en gran medida al control de territorios estratégicos encausados por intereses económicos y políticos (Grupo de Memoria Histórica 2013, 7). El fenómeno se agudiza en la medida que hay abandono, permisividad e incluso complicidad estatal. Muchas veces el marco legal y las políticas públicas se encuentran direccionadas inadecuadamente, o simplemente no se aplican, lo que genera una mayor desprotección de la población. Como consecuencia del desplazamiento se genera una agudización del conflicto armado que provoca violaciones a los derechos humanos, huellas emocionales, psicológicas y físicas en las víctimas difíciles de sanar, es por esto que la estrategia de guerra principal de los actores armados del conflicto es la victimización de la población en condiciones de vulnerabilidad, causando así temor, amenazas, asesinatos, reclutamientos forzados que hacen que las familias migren de sus lugares de origen (Ibáñez 2009).

La problemática del desplazamiento se vive a nivel mundial. La guerra junto a los conflictos sociopolíticos está generando la agudización del problema, así muchas personas se han visto obligadas a desplazarse y a encontrar asilo en otros países. Se trata de un fenómeno que ha venido aumentando desde los años 90 pero que según el Informe Global (ACNUR 2015), en los últimos cinco años ha aumentado a gran escala. Para la ACNUR (2015) es claro que las principales causas del desplazamiento a nivel mundial son el conflicto y la persecución, en la

medida en que estas problemáticas de violencia e inseguridad se agudizan e incrementan exponencialmente la necesidad de buscar otras opciones de vida. Según la entidad en el 2015 el desplazamiento alcanzó unas cifras jamás registradas, “en promedio 24 personas por minuto, se vieron obligadas a huir de sus hogares, cuatro veces más que la década anterior” (ACNUR 015). En el mundo están sucediendo desplazamientos por causa de la violencia que afecta tanto a mujeres como a familias completas, en el mismo Informe Global (2015) anunciaron unas cifras alarmantes sobre los desplazamientos internos (personas y familias enteras que no cruzan las fronteras pero que a causa de conflictos armados se ven obligados a dejar sus casas y territorios. En el 2015 se desplazaron 65,3 millones de personas forzosamente de las cuales 40,8 eran desplazados internos, superando un número nunca visto. Sin embargo las cifras en el año 2016 según datos del Observatorio sobre el Desplazamiento Interno del Consejo Noruego para Refugiados (IDMC-NRC 2017) bajó llegando a ser 40,3 millones de personas desplazadas internamente en todo el mundo, los cuales se generaron principalmente en el Sahara Sudafricano, donde se presentaron un millón de nuevos desplazamientos como resultado de la violencia y conflictos entre provincias y en el Oriente Medio con 2 millones de desplazamientos en el transcurso de 2016 (IDMC 2017).

Y a pesar de que, la literatura y estadística, plantean el desplazamiento ha generado históricamente más daño y desgarrado vidas en la población enteras, es preciso saber que un fenómeno que expulsa mayoritariamente a la población es el desplazamiento por desastres ambientales (ver gráfico 2.1.), Según el (2017) los desastres desplazaron tres veces más que los conflictos armados. Se refiere a desastres relacionados con riesgos meteorológicos como inundaciones, derrumbes, incendios forestales, tormentas, entre otros (NRC y IDMC 2017).

Gráfico 2.1. Desplazamientos por desastres ambientales en el mundo



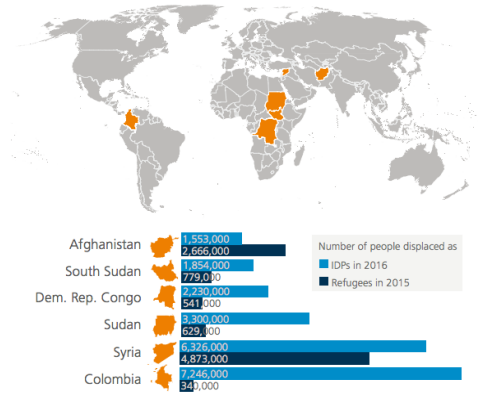
Fuente: Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC) y Consejo Noruego (NRC) 2017.

Ahora bien, es preciso resaltar que, dentro de las cifras a nivel global, Colombia se encuentra dentro de los 6 países que concentran el 53% de los desplazados internos junto a países como Siria e Irak Colombia con un 6.9 millones de personas, Siria con 6.6, e Irak con un 4.4 millones (ACNUR 2015) (ver mapa 2.2.). La ACNUR considera que estos son los desplazados más vulnerables, incluso más que los refugiados, en tanto son personas que deben acudir a ayudas y protección de sus gobiernos, ayudas que muchas ocasiones no son dadas a tiempo o son negadas; de igual forma son personas que pueden ser fácilmente revictimizadas en la medida en que no salen del círculo de violencia y de vulneración de derechos humanos.

A nivel de Latinoamérica y el Caribe las cifras de desplazamientos internos pueden ser más bajas que las cifras de Medio Oriente y África; no obstante, esto no hace que sean de menor impacto. Según el informe del Consejo Noruego para Refugiados (NRC y IDMC 2017), durante el 2016 el conflicto y la violencia obligaron a 400.000 personas de Latinoamérica y el Caribe a abandonar sus hogares, lo que representa el 6.3% de desplazamientos a nivel mundial (IDMC 2017). Dentro de los países que actualmente presentan esta problemática con más fuerza se encuentran: El Salvador con 220.000 personas desplazadas internamente, Colombia con 171.000 personas, y le sigue México (23.000), Honduras (16.000) y Guatemala (6.200) (cifras de los desplazamientos

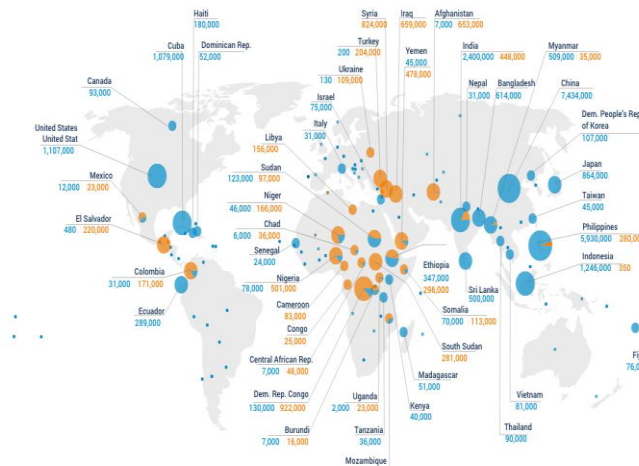
durante el año 2016); todas víctimas de la violencia, desapariciones forzadas y violencia sexual (ver mapa 2.3.) (NRC y IDMC 2017).

Mapa 2.2. Desplazamientos Internos a nivel mundial



Fuente: IDMC y NRC 2017.

Mapa 2.3. Desplazamiento por conflicto armado y desastres ambientales en 2016



Fuente: IDMC y NRC 2017.

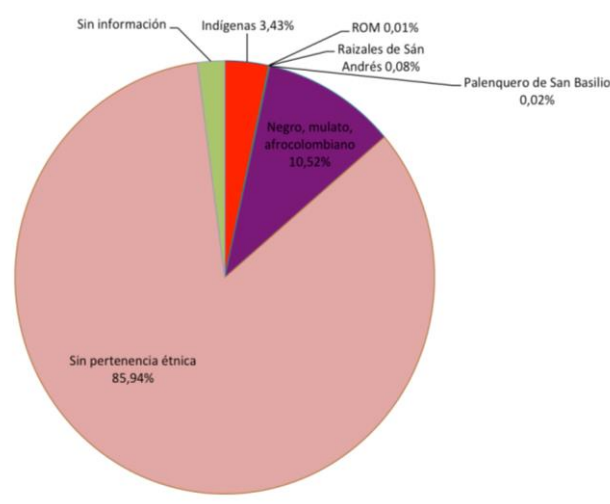
Ahora bien, se debe saber que el caso de Colombia es muy preocupante pues es el país que genera más desplazamientos internos en Latinoamérica y el Caribe, a pesar de que en el año 2016 lo superó El Salvador, la población total desplazada en Colombia es mucho mayor. Estas altas cifras en el país se han venido presentando desde los últimos 20 años, una de las causas es que muchas veces el gobierno no reporta año tras años la cifras completas y reales, ya sea por

falta de capacidades estatales o porque la gente no se registra como tal, lo que hace que cada año se aumente la cifra.

2. Desplazamientos en Colombia: intentos y logros de los Acuerdos de Paz

Colombia cuenta con una población total de 41,468.384 al censo del 2005, con una proyección a hoy en día de 49,830.00 (DANE 2017) donde 24.337.747 son hombres y 24.953.862 son mujeres de las cuales hoy se registran 4.028.936 mujeres y 4.025.511 hombres víctimas del conflicto armado. El país en el año 2005 registró tan solo un 3,43% con 1.392.623 (Censo DANE, 2005) (ver gráfico 2.4.), con 49,9% mujeres y 50,01% hombres (DANE 2005), a cifras de hoy se encontraban 188.784 mil indígenas víctimas del conflicto armado y del desplazamiento forzado (RUV 2017). Haciendo un balance del desplazamiento desde 1995 en comunidades indígenas y considerando el impacto en la cantidad de hombres y mujeres desplazados se encontró que 99.749 eran mujeres y que 93.315 eran hombres, siendo los años 2005 y 2008 los que se generaron más desplazamientos (RUV 2017). Esta información pone sobre la mesa que el desplazamiento en Colombia ha afectado directamente más a las mujeres, lo que a su vez abre más interrogantes sobre las causas y consecuencias. Se ha podido comprobar que las mujeres son las que quedan a cargo de la familia cuando matan a la pareja y cuando son violentadas son las primeras en huir de sus tierras para buscar sobrevivir y salvaguardar a su familia.

Gráfico 2.4. Población colombiana según pertenencia étnica 2005

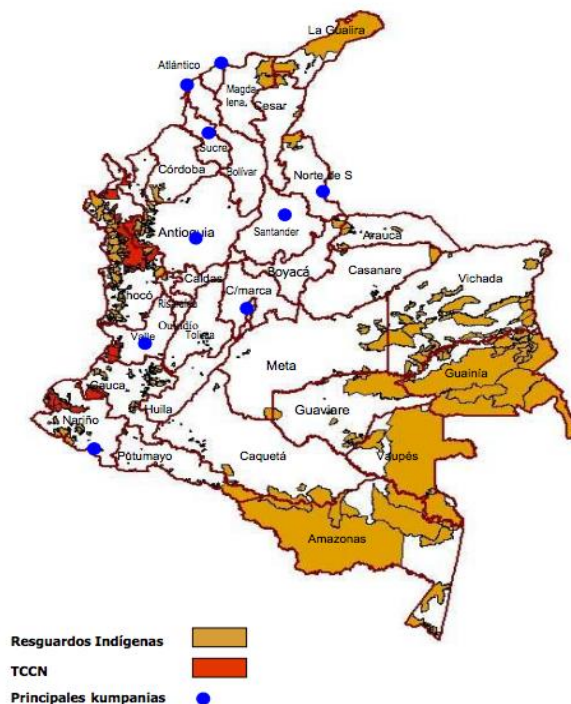


Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) 2017.

Con el fin de saber el marco contextual en el que se ubican las mujeres indígenas en Colombia se debe saber que aun cuando la población es de un 3,4% (ver gráfico 2.4) hay una gran diversidad de culturas. En el país se encuentran agrupados 87 pueblos indígenas distribuidos en gran parte del territorio, entre los que se incluye a personas que se identifican como pertenecientes a pueblos ya extintos como los Tayronas, Quimbayas, Calima, Yariguíes, Chitareros y Panches. En estos pueblos se hablan más de 64 lenguas y una amplia gama de dialectos que se agrupan en 13 familias lingüísticas. Gran parte de la población especialmente las mujeres conservan su lengua intacta e incluso no hablan español. Cada uno de estos pueblos representa una cultura y esta a su vez guarda una fuerte relación con el entorno ambiental y espiritual que han construido con los territorios. Los pueblos ocupan más de 30 millones de hectáreas las cuales se ubican mayoritariamente en los sectores rurales en los cabildos legalmente constituidos (DANE 2005). Son territorios que se ubican en la Orinoquía, Amazonía, selva chocoana, los Andes colombianos, los Valles Interandinos y las planicies del Caribe (ver distribución de los pueblos indígenas mapa 2.5.).²⁰

²⁰ Según los resultados del censo general 2005 presentados por el DANE los departamentos que tienen un mayor porcentaje de población indígena son en su orden: Vaupés (66,63%), Guainía (64,81%), La Guajira (44,94%), Vichada (44,31%) y Amazonas (42,84%). A excepción de La Guajira estos departamentos hacen parte de la Orinoquia y la Amazonia colombiana donde se concentra el mayor número de resguardos indígenas. Otros departamentos con población indígena significativa son: Cauca (21,5%) y Putumayo (17,97%). Los departamentos de La Guajira, Cauca, Nariño, Córdoba y Sucre concentran el 66,36 % del total de la población indígena.

Mapa 2.5. Resguardos indígenas, territorios colectivos de comunidades negras (TCCN) y Kumpanias de pueblos ROM



Fuente: DANE 2013.

Las historias de estos pueblos indígenas se han reconfigurado a lo largo de la historia, pero ha sido desde más de 60 años que sus vidas y sus territorios se han visto totalmente transformadas a causa del desplazamiento y despojo de tierras que ha vivido a causa del conflicto armado que ha enfrentado Colombia, un conflicto que hoy ha intensificado la probabilidad de extinción de treinta y dos pueblos indígenas tal como se ha declarado por la Corte Constitucional (2004).

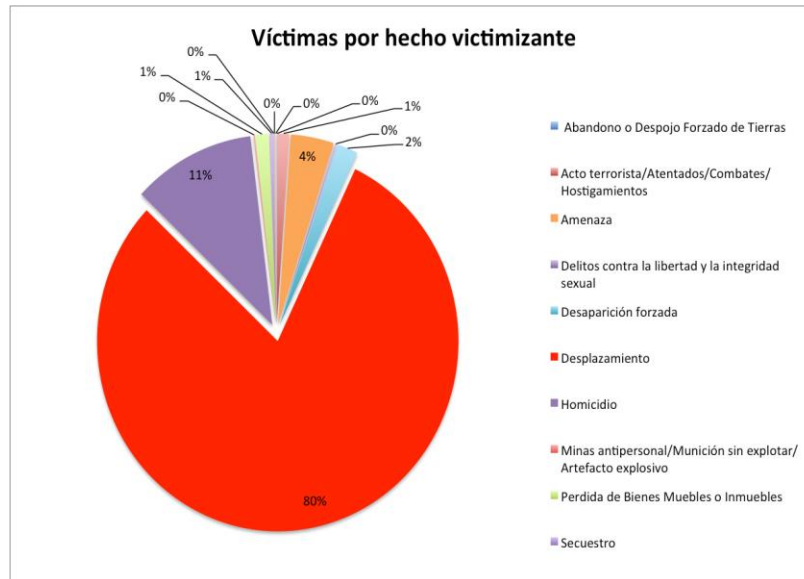
Poblaciones campesinas, afro, indígenas y criollas han vivido permanentemente el desarraigo de sus tierras y territorios, seguido por procesos de reterritorialización. Este fenómeno se ha generado en gran medida por el uso indiscriminado de la violencia y amedrentamiento por parte del Estado, ejército, grupos armados ilegales²¹, grandes multinacionales y latifundistas. El problema es tan grave que la Corte Constitucional ha reconocido la responsabilidad estatal y la necesidad de brindar apoyo y reparación a la población desplazada (Gómez 2014).

²¹ Sobre estos me referiré a Ejército de Liberación Nacional (ELN) y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Desde los años 90 se añade la fuerte participación de grupos Paramilitares.

Como se mencionó anteriormente Colombia es el país que nivel Latinoamericano genera más desplazamientos internos a causa del conflicto armado, pero hay que reconocer que hay muchas otras causas que están plenamente relacionadas. Se habla de violencia criminal ligada al narcotráfico y actividades de pandillas; por desalojo forzoso que se deben a la extracción ilícita de recursos forestales, introducción de cultivos de coca, marihuana, cultivos para producir bio-carburantes y monocultivos de palma y minería. El desplazamiento se enmarca en el contexto del sistema neoliberal capitalista, y de las dinámicas productivistas y extractivas que profundizan el interés por el control sobre territorios y naturaleza (Naranjo 2001).

De acuerdo con el Informe de la Unidad de Víctimas (2013) en Colombia hoy se registran 8.115.153 víctimas del conflicto armado entre ellas 7,175.181 son personas desplazadas, lo que quiere decir que el 80% de los hechos victimizantes que se dan en el país tienen como consecuencia los desplazamientos forzados, a los que le siguen los delitos que privan a las personas de la libertad e integridad sexual, y que amenazan de muerte como se puede observar en el gráfico 2.6. (Red Nacional de Información RNI, 2016). Estos hechos son los principales que sufren las mujeres en los territorios, pues antes de ser desplazadas muchas han sido víctimas de violencia sexual, han perdido a sus esposos a causa de homicidios y han tenido que dejar sus territorios por amenazas que se dan después de que la comunidad se ha negado a colaborar con las “causas” de los grupos armados. Según el “Séptimo informe de verificación sobre el cumplimiento de derechos de la población en situación de desplazamiento” (2008) el 63% de la población desplazada provenía de las áreas rurales, un 21,4% de poblados y solo un 15,6% de las cabeceras municipales las causas de desplazamiento son principalmente por el conflicto armado (Garay y Barberi 2008).

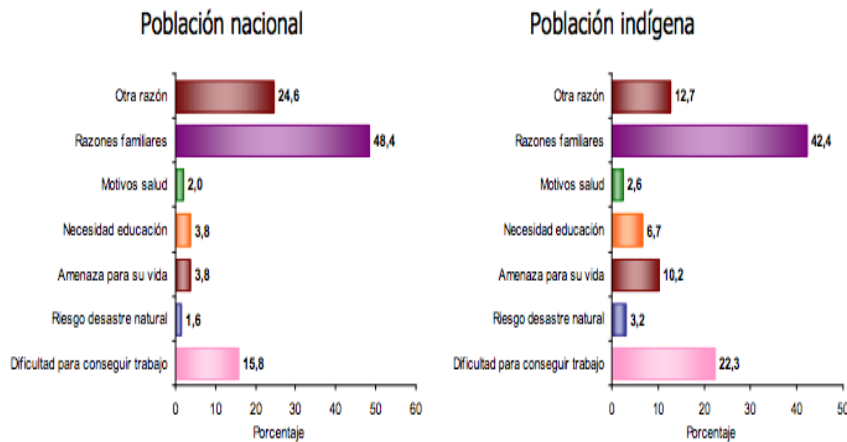
Gráfico 2.6. Víctimas por hecho victimizante



Fuente: DANE 2013.

El Censo de 2005 realizado por el Departamento Administrativo de Estadísticas de Colombia (DANE) pudo identificar que el motivo por el cual las comunidades étnicas deciden abandonar su hogar y tierras en las comunidades étnicas es por amenazas directas y por razones familiares, las cuales se relacionan con amenazas, desapariciones o muerte a familiares, y porque ya hay familiares que se han tenido que desplazar (ver gráfico 2.6) Según el informe “Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica” (2008), “los pueblos indígenas y afrocolombianos son los más afectados por el desplazamiento ocasionado por la violencia, la amenaza para su vida es el motivo de cambio de residencia” (DANE 2007, 40). Un 10,2% de los indígenas se ven obligados a cambiar su residencia por amenazas a su vida; lo que es una cifra elevada respecto a la de la población nacional. De igual forma la falta de oportunidades laborales y de educación se constituyen en un motivo importante para abandonar el lugar de origen, las cifras que arroja el informe indican que los indígenas tienen un mayor desplazamiento que comunidades afrocolombianas, ROM y que el resto de población nacional (DANE 2007).

Gráfico 2.7. Causas de cambio de residencia 2006



Fuente: DANE 2007.

Estos desplazamientos corresponden a periodos históricos de intensificación de la guerra en el país, como se puede observar en los gráficos 2.7 y 2.8; desde el año 95 se comenzó a dar un número de expulsiones de los territorios anormal que fue creciendo año tras año. A partir del año 1997, año donde se despliega la acción de los paramilitares con gran intensidad desencadenando una guerra fría con las FARC y ELN. Hay un pico de expulsiones que se sostiene con gran intensidad hasta el 2003 siendo el 2000, 2001 y el 2002 los años más intensos en desplazamiento. En la tabla se evidencia que el número de expulsados no corresponde a las personas que declararon su hecho victimizante, lo que indica que por diferentes razones – desinformación, falta de atención estatal, etc.- las personas no se registraron y otras seguramente lo hicieron años después. Solo hasta el 2010 se puede ver que comienzan a disminuir los desplazamientos, aunque aumenta el número de personas que declaran hechos; lo que responde a la implementación de nuevas políticas y leyes que emitió el gobierno para responder a la realidad que vivía el país. Según El Séptimo Informe de Verificación (2008) las amenazas directas son el principal motivo de desplazamiento durante el periodo al que correspondió su análisis.

Gráfico 2.8. Desplazamiento por años

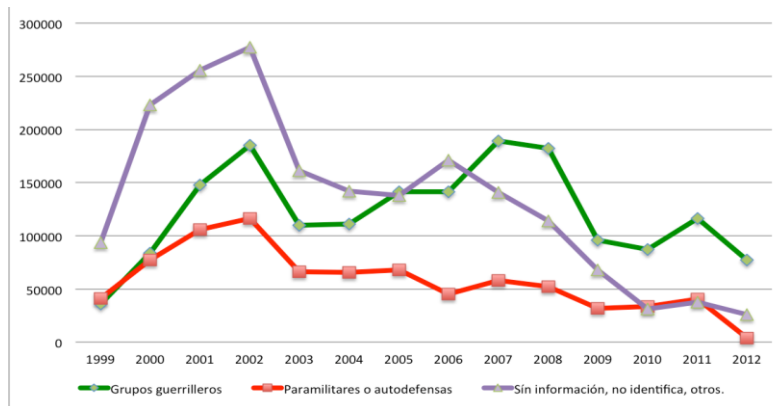
VIGENCIA	PERSONAS EXPULSADAS	PERSONAS RECIBIDAS	PERSONAS DECLARADAS
Antes de 1985	75.359	6.312	79.744
1985	13.549	10.653	2
1986	15.145	12.320	2
1987	18.750	14.912	2
1988	32.995	25.502	7
1989	29.313	22.998	25
1990	37.153	30.392	286
1991	32.757	27.197	4
1992	43.362	36.233	24
1993	48.957	41.111	18
1994	53.421	44.659	28
1995	104.457	89.756	361
1996	136.252	109.929	3.433
1997	245.197	212.495	16.040
1998	237.503	215.414	60.582
1999	269.298	226.741	50.014
2000	587.751	571.909	328.999
2001	650.151	637.495	438.299
2002	749.484	726.219	521.212
2003	450.121	437.875	272.633
2004	412.380	408.383	254.670
2005	471.295	469.643	312.751
2006	452.097	460.605	376.306
2007	474.173	484.838	459.367
2008	423.127	449.215	503.696
2009	246.428	272.357	419.622
2010	190.472	208.843	359.888
2011	228.658	245.073	436.972
2012	229.569	242.163	521.143
2013	251.655	264.146	720.148
2014	242.161	255.081	763.506
2015	169.924	177.435	655.641
2016	71.857	74.762	125.901
2017	2.288	2.472	6.172

Fuente: DANE 2007.

La ejecución de los crímenes que llevaron a que cientos de mujeres se desplazaran de sus territorios se atribuía en gran medida a las autodefensas o paramilitares y a los grupos guerrilleros las FARC y el ELN, sin embargo la Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas al emitir información sobre los actores victimizantes aclara que los datos son basados en las percepciones de las mujeres y hombres que fueron víctimas y declararon ante la Defensoría del Pueblo pero no existe una comprobación de aquello. Teniendo en cuenta esta información se puede decir, como se observa en el gráfico 2.8., que el autor causante del desplazamiento varía en el transcurso de los años, pero la guerrilla fue el principal causante de este fenómeno, datos que se contrastan con el Séptimo Informe (2008), pues allí aseguran que en un inicio las autodefensas fueron causantes de un 32,6% de desplazamientos y las FARC

generaron un 24,8% , un 14,7% se le atribuye a grupos guerrilleros no identificados y un 10,9% a la acción de más de un actor (Garay y Barberi 2008), datos que se invierten después del año 2005 donde las FARC asumen el primer rol como los autores de los desplazamientos.

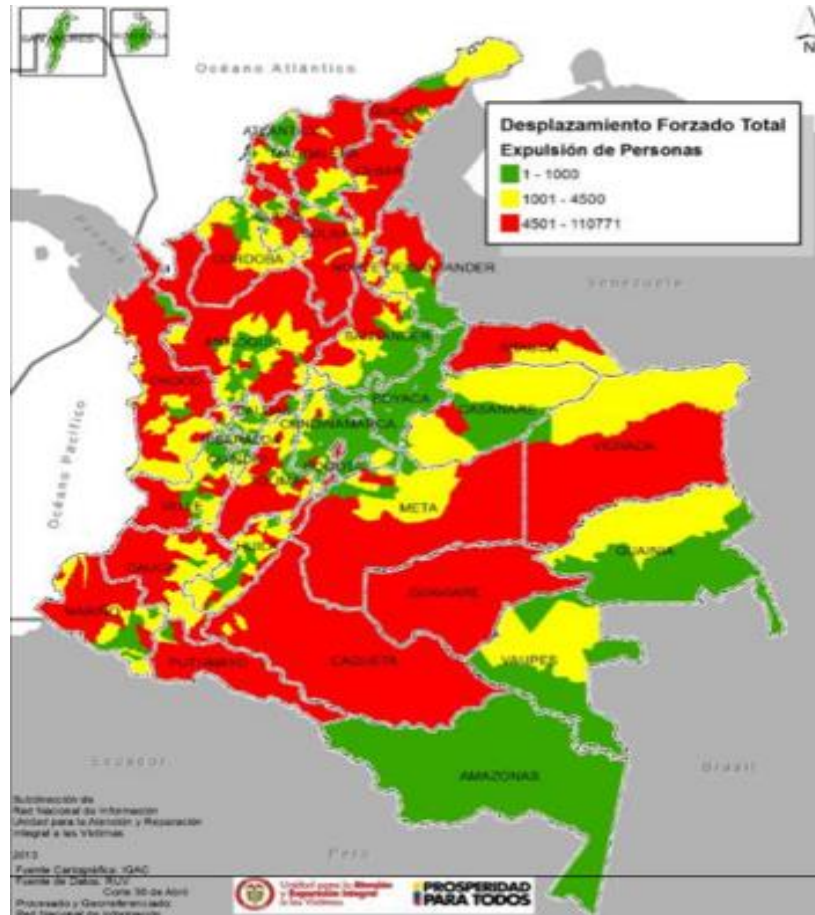
Gráfico 2.9. Principales responsables de desplazamiento



Fuente: Registro Único de Víctimas (RUV) y Red Nacional de información para las víctimas (RNI) 2017.

El impacto de estos desplazamientos a nivel nacional varía según la región donde se encuentre la población, y como se ha venido diciendo, los sectores rurales en donde hay menor presencia estatal o de más difícil acceso, son los más azotados por la guerra. Según el RUV los departamentos con más impacto por desplazamiento son Antioquia (924.140 personas), Bolívar (411.610), Magdalena (328.660), Chocó (273.420) y Nariño (239.107) (ver gráfico 2.9), siendo Antioquía el que duplica el número de población desplazada.

Mapa 2.10. Expulsiones de personas por regiones en los periodos 1985-2012



Fuente: RUV y RNI 2017.

Esto se debe principalmente a las dinámicas de guerra que se han dado desde los años 90 hasta ahora en la región del Urabá, Oriente Antioqueño, Nudo de Paramillo, Bajo Cauca Antioqueño y recientemente en el Nordeste y en Medellín “en donde la confluencia de grupos armados ilegales en disputa por el control de distintos tipos de recursos genera afectaciones directas sobre la vida, libertad, integridad y seguridad de la población” (RUV 2013, 13) (ver mapa 2.10.). En el gráfico podemos ver que entre el periodo de 1985 al 2012 Antioquia y Bogotá son los departamentos con mayor recepción de población desplazada, en tanto fueron los lugares donde más se registraron las declaraciones por desplazamiento, entre otros lugares de importante recepción se encuentran Bolívar (300 mil), Magdalena (280 mil), y Valle del Cauca (277 mil), departamentos que se caracterizan por ser expulsores y al mismo tiempo receptores. Bogotá es una excepción porque se constituye como la ciudad con mayor recepción sin ser expulsora. Como consecuencia del arribo de tanta población se crea una presión demográfica que muchas veces sobrepasa la

capacidad de carga ambiental, social y económica, lo que genera una escasez en los servicios de salud, de saneamiento y educación, además se aumenta la demanda laboral sin que la oferta aumente creando situaciones de mucha pobreza (RUV 2013).

Es importante entender que estos desplazamientos están tipificados según las características con las que se presenten. Existen desplazamientos individuales y los masivos. El primero de ellos se refiere a la “expulsión de uno o varios miembros de un hogar o de un grupo de hogares (hasta 9 hogares), desde un mismo lugar, en el mismo tiempo y por las mismas circunstancias” (RUV 2013, 14), el segundo se refiere a “cuando ocurre la expulsión de 10 o más hogares, o más de 50 personas de un mismo lugar, tiempo y por las mismas causas (Artículo 12, Decreto 2569 de 2000)”. (RUV 2013, 15). La mayoría de los desplazamientos que se dan al interior de comunidades indígenas son de carácter masivo o colectivo, como es el caso de las comunidades Wounaan que se encuentra en Bogotá. Igualmente se debe tener muy presente que dentro de estos desplazamientos hay individuos o grupos enteros que son desplazados más de una vez, según el informe del RUV (2013) el 92% de la población en condición de desplazamiento registró un desplazamiento, un 7% registraron dos desplazamientos y solo un 1% de la población registró tres o más. Durante el periodo de 1985 y 2012 se registró que los desplazamientos masivos corresponden al 14% de víctimas registradas y el 86% a los individuales. Según el RUV (2013) estas cifras cambiaron pues el año 1997 subió el desplazamiento masivo, para dicho año “el 56% de los desplazamientos masivos ocurrieron en Chocó, el 36% en Antioquia, el 6% en Sucre, y el otro 2% ocurrió en Bolívar, Cesar, Risaralda, Magdalena, La Guajira, y Córdoba” (RUV 2013, 16).

Actualmente Colombia se encuentra en un periodo histórico de Acuerdos de Paz firmados entre el gobierno de Santos y las FARC. Sería muy anticipado hablar del fin del conflicto armado o de la total recuperación de la Paz, pero es imposible negar el interés que le ha puesto a esta misión el gobierno nacional y el grupo guerrillero. Se trata de un conflicto que tiene heridas muy profundas y abiertas que es preciso sanar, y esto solo se lograría con una justicia social y con transparencia donde se involucren la totalidad de grupos armados al margen de la ley, pues hoy en día aún persiste la inseguridad de la gente, minorías étnicas que son las más vulnerables, se encuentran en riesgo de ser víctimas o ser revictimizadas como es el caso de los Wounaan. Este

es un riesgo que no solo se le puede atribuir al conflicto armado, sino también al abandono o negligencia estatal, a las industrias extractivas que amenaza con los territorios, con la naturaleza y con la soberanía alimentaria (RUV 2013). El conflicto generado por el narcotráfico tampoco cesa. El Chocó y el Valle del Cauca junto a Antioquia aún son muy vulnerables debido a las rutas de acceso fluviales que conectan con Panamá y facilita de extracción de drogas hacia otros países vía marítima. Nariño también es un departamento muy afectado ya que allí hay una gran cantidad de cultivos ilícitos y zonas de muy difícil acceso, por esto hay carencia de instituciones estatales y hay mucha pobreza.

En síntesis y después de tener un contexto general del conflicto armado en Colombia se puede decir que las cifras a nivel general no son alentadoras, para el IDMC no hay evidencias de que el desplazamiento pueda decrecer, por el contrario, la tendencia es que aumente la problemática ya que no hay políticas que garanticen la seguridad de las poblaciones. El Informe de Desplazamiento (IDMC 2017) fue reiterativo en decir que el desplazamiento continuará si no se presta especial atención a la implementación de políticas y la destinación de recursos para prevenir y trabajar con la pobreza, la fragilidad estatal y el cambio ambiental global (IDMC 2017). Particularmente el momento histórico que vive Colombia sigue siendo muy incierto y sigue dependiendo de la eficacia y compromiso con que el Estado asuma e implemente las políticas y nuevos acuerdos.

2.1. Antecedentes históricos relevantes del conflicto armado en Colombia

Para el objeto de esta tesis, se considera los últimos 15 años, como un periodo donde el conflicto armado se agudiza en el país generando una cantidad de desplazados nunca registrados, lo que ocasionó una crisis social, económica y cultural. En este periodo de tiempo dos procesos históricos marcaron la historia del país: 1. el intento de diálogos de paz que impulsó el expresidente Andrés Pastrana (1998-2002) con el objetivo de negociar con el grupo guerrillero las FARC y alcanzar la paz; 2. los Acuerdos de Paz que se firman en 2016 bajo el mandato de Juan Manuel Santos y que hoy en día se están comenzando a implementar.²²

²² Es importante aclarar que el contexto histórico de conflicto que ha embargado a las comunidades indígenas en Colombia y a sus mujeres viene de años atrás. Debemos recordar que este es un país que ha vivido 60 o más años en guerra. Sin embargo, para el objeto de esta tesis se tomará como referente desde el año 97 hasta el momento actual.

El primero de estos diálogos fue un fracaso total, tanto que generó la agudización del conflicto armado y el incremento de la violación a los derechos humanos –asesinatos, desapariciones forzadas, masacres y desplazamientos. Fue precisamente durante y después de este hecho histórico, entre 1998 y 2002, donde incrementaron las expulsiones (ver gráfico 2.8.). Solo hasta el 2016 se vuelven a presentar cifras cercanas a las que se vieron en el año 1994, con 71,857 personas (RUN 2017). Para resumir a grandes rasgos los periodos históricos del conflicto colombiano se realizó el siguiente cuadro basado en la información recopilada y en la información que arrojó el informe del RUV (2013).

Tabla 2.11. Hechos más relevantes del conflicto armado colombiano

Periodos	Hechos
1997 a 1998	Este periodo corresponde a la recta final del expresidente Ernesto Samper. Fue durante estos años donde se fortalecen las autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, y se vive una etapa densa de enfrentamientos entre las FARC y las fuerzas públicas. Estas confrontaciones se dieron en el escenario de una bonanza de cultivos ilícitos que se intensificaron sobre todo en el sur oriente del país. Fueron Antioquia y Chocó los departamentos más afectados y que registraron el mayor número de víctimas a causa del conflicto. En este periodo se crea el grupo paramilitar que se hizo llamar Autodefensas Unidas de Colombia quienes van a generar su mayor impacto en los siguientes años.
1999 a 2002	Este periodo corresponde al gobierno de Andrés Pastrana recordado por el intento fallido de un proceso de Paz. En su mandato la expansión de los paramilitares fue determinante para la agudización del conflicto en el país y por consiguiente para la generación de víctimas desaparecidas, fallecidas y desplazadas. Su actividad se concentró principalmente en los departamentos de Antioquia, Montes de María Córdoba y Urabá, Norte del Cesar y Magdalena, Sur de La Guajira, Arauca, Meta y Putumayo. La actividad de la guerrilla no cesó, esta se concentró más que todo en el sur oriente, región donde se dispararon los cultivos ilícitos. En dicho gobierno entró el Plan Colombia, un programa que junto a ayuda internacional buscaba la erradicación de los cultivos. Debido a esto las FARC buscaron expandirse hacia el pacífico colombiano, región donde el conflicto se agudizó causando el desplazamiento de población en los siguientes 10 años. Los intentos de paz que se llevaron a cabo en ese momento junto con la zona de distensión contribuyeron al fortalecimiento de las FARC lo que por consecuencia obligó a muchas personas a desplazarse de sus territorios.
2003 a 2006	Este periodo corresponde a parte de la administración de Álvaro Uribe.

	<p>En este periodo se lleva a cabo la desmovilización de los grupos paramilitares, para muchos una desmovilización a medias porque los paramilitares siguen ejerciendo su poder hasta el día de hoy solo que con otros nombres de “bandas criminales”.</p> <p>De cualquier forma, este proceso sí influyó en la disminución de desplazamientos, según el RUV (2013) es el periodo con el menor número de desplazamientos registrados.</p> <p>Es un periodo donde el Estado toma fuerza con sus fuerzas militares y logró acorralar a la guerrilla en ciertos departamentos del país. Sin embargo, las FARC aumentaron el número de desplazados hacia el sur oriente del país.</p> <p>Uno de los departamentos más afectado fue el Valle del Cauca, puntualmente su capital Buenaventura. Allí se unió el narcotráfico, las bandas criminales y las FARC, presentándose conflictos tanto en las zonas urbanas como en las regiones selváticas inmersas en el mar pacífico y en los ríos.</p>
2007 a 2010	<p>Este fue el segundo periodo de gobierno de Álvaro Uribe. Las fuerzas militares mantienen su ofensiva contra las FARC y dan una serie de golpes fuertes a la organización que ayudaron a debilitar a la misma.</p> <p>La atención en esta época estaba sobre las FARC y el ELN, pero las llamadas Bandas Criminales intensificaron el terror y generaron muchos desplazamientos particularmente en escenarios que estaba vinculado el narcotráfico, la minería ilegal esencialmente de oro aleatoriamente.</p> <p>El Pacífico sigue siendo blanco de expulsiones mientras que, en el Caribe, en lugares donde tenían incidencia las bandas criminales, disminuyen los índices.</p>
2010 a 2012	<p>Este periodo corresponde al primer periodo del gobierno de Juan Manuel Santos. Son años donde los desplazamientos no paran, pero relacionado con los años anteriores hay una considerable disminución. Esto se explica porque los combates entre la guerrilla y las fuerzas militares bajan por iniciativa de las Fuerzas armadas de Colombia aprovechando el debilitamiento y la fragmentación que sufrió la guerrilla a causa de los fuertes golpes militares. Según el RUV 2013, las FARC y el ELN le huyeron a la confrontación y se concentraron en realizar pequeños ataques como poner bombas en los tubos petroleros o en estaciones de policía evitando las confrontaciones, también se valen de extorsiones, amenazas, secuestros y reclutamientos. Este fue un momento donde sus acciones y escenarios donde las llevaban a cabo era difícil discriminar si se trataba de ellos o de las Bandas Criminales.</p> <p>Por otro lado, las Bandas Criminales durante este periodo también persistieron las acciones de las bandas criminales, luchas entre ellas mismas entre las que se dieron a conocer como los Rastrojos y los Urabeños quienes incidieron fuertemente en el sur oriente del país y puntualmente en Buenaventura. Rastrojo tomó la delantera, pero en el 2012 sufrió un fuerte debilitamiento debido a las acciones de las fuerzas armadas estatales.</p>

Fuente: Diario El Tiempo 2015

El siguiente período histórico después de todos los años que se resumen rápidamente en el cuadro, corresponde al segundo mandato presidencial Juan Manuel Santos el cual va desde el 2013 hasta la época actual. Santos en su primer periodo se encargó de sembrar las semillas para iniciar los procesos de paz con las FARC, por esto gran parte de la población decidió dar su voto por la campaña que le apostaba a la paz, un proceso que contrario al que intento iniciar Pastrana, culminó en el 2016 con la firma entre el gobierno y la guerrilla de las FARC de los Acuerdos de Paz. Los diálogos dieron inicio en un contexto incierto para Colombia, donde la violencia, los desplazamientos forzados y la vulneración a los derechos humanos no cesaba, solamente ese año se presentaron 229.569 casos de personas expulsadas de sus territorios (RUV 2017), una cifra que no bajó sino hasta tres años después de iniciadas las conversaciones.

Dentro de los principales puntos a discutir en la agenda estaban: desarme por parte de las FARC, el narcotráfico y los cultivos ilícitos, el pago de penas de los integrantes del grupo armado ilegal por los hechos que se les acusara o que se les declarara. Otro gran debate se dio frente a la futura participación política de los exguerrilleros, y el tema central y transversal fue el de las víctimas del conflicto armado. Con el fin de lograr que los Acuerdos de Paz fueran eficaces en la integración de la sociedad civil y de las víctimas, en el 2014 se crea el Consejo Nacional de Paz el cual también buscaba aportar en la construcción del posconflicto en las regiones (Diario El Tiempo 2015). A su vez se crea el grupo que representaría a las víctimas del conflicto armado, cabe resaltar que tan solo hasta el final de las negociaciones se integró un representante indígena. En agosto de 2015 las FARC crearon un “Sistema de Integral de la Verdad, Reparación y no Repetición”, con el objetivo de atender y responderles a las víctimas del conflicto, así como garantizar que los victimarios pagarán por los daños causados. El 23 de septiembre anunciaron los acuerdos logrados en torno a la justicia, fue así como se acordó que se pagaría cárcel para combatientes y no combatientes que hubieran cometido crímenes de lesa humanidad. Finalmente, el 23 de junio de 2016 se anuncia el fin del conflicto y el 2 de octubre se convoca a la población a las urnas a votar por el plebiscito donde la ciudadanía decidiría si estaba de acuerdo con que se firmaran o no los acuerdo. En su momento ganó el no, promovido por la ultraderecha colombiana, a lo que el gobierno reacciona creando mecanismos de protección de los acuerdos frente a la Corte y logra llevar a cabo los acuerdos. Este fue un proceso que tuvo

muchos altibajos y aún genera muchas inconformidades en la población y en el sector político debido a la inminente persistencia del conflicto.

Tras la firma se llegaron a siete acuerdos: 1. Política de desarrollo agrario integral; 2. Participación política; 3 Cese al fuego y hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las armas. Fin del conflicto; 4. Solución al problema de las drogas ilícitas; 5. Reparación de víctimas: Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición; 6. Implementación, verificación y refrendación. Para el propósito de la presente tesis el quinto punto de la será más relevante para la contextualización de la situación de las mujeres que hoy se encuentran en condición de desplazamiento.

El quinto punto de la agenda FARC marcó como prioridad conseguir la satisfacción de los derechos de la víctimas, conseguir el esclarecimiento a la verdad de los hechos que los victimizan, de igual forma se debía reparar a las víctimas, generarles garantías de protección y seguridad, y lograr unas condiciones para que no se repitieran los hechos; lo que se lograría integrando e incentivando la participación de las víctimas a los proceso de concertación del proceso y seguidamente en el trabajo del posconflicto. El “Sistema de Integral de la Verdad, Reparación y no Repetición” es un sistema que integra estos puntos y prioriza satisfacer los derechos de las víctimas a la verdad, a la reparación y a la no repetición de los hechos victimizantes. Para cumplir esto se formularon diez principios que se debían tomar en cuenta para la implementación al resarcimiento de derechos. Para cumplir con estos principios se creará una Unidad de Búsqueda de Desaparecidos, la cual realizará el trabajo en conjunto con instituciones gubernamentales, no gubernamentales y con el grupo guerrillero, trabajo que busca entregarle el paradero del o de las personas pérdida a sus familias y se le hará entrega de un informe de lo sucedido. Se creó una jurisdicción especial para la paz, un componente judicial del Sistema Integral el cual tiene como objetivo resarcir los derechos a las víctimas, luchas contra la impunidad, así como investigar, juzgar y sancionar a los victimarios.

Al término de los acuerdos se consiguió que, por medio de foros y cuestionarios 3.000 víctimas participaran, y aunque hay fuentes que dicen lo contrario, la cartilla emitida por el gobierno sobre los acuerdos de Paz asegura que a la Habana se dirigieron 60 víctimas “para dar sus

testimonios y ofrecer sus recomendaciones directamente a la Mesa de Conversaciones” (Cartilla Acuerdo Víctimas 2016). Estas sesenta víctimas estaban representadas en un 8% por indígenas, en un 60% de mujeres, un 13% de afrodescendientes, y con un 8% que iban de las mesas departamentales y municipales. Debemos tener presente, que la inclusión de los pueblos indígenas, solo se dio en última instancia por petición de ellos, incluso teniendo en cuenta que han sido directamente afectados por la violencia. En este sentido se consiguió que se consignara “un enfoque diferencial y de género, para asegurar que la implementación se haga teniendo en cuenta la diversidad de género, étnica y cultura y que se adopten las medidas para las poblaciones más humildes y más vulnerable, en especial los niños y las niñas, las mujeres, las personas en condición de discapacidad y las víctimas” (Acuerdos de Paz 2017, 4).

Previo a los Acuerdos de Paz ya se han generado Decretos Ley y Autos en función de proteger los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres que han vivido el conflicto, con base en éstos se han generado políticas públicas que trabajen en dirección de resarcir el daño que han vivido. Con el fin de dar ejecución y garantizar el cumplimiento de estas políticas se han designado entidades del Estado y se han creado espacios autónomos. Entre los que se consideraron de más importancia para la siguiente investigación están: el Ministerio del Interior que tiene entre sus responsabilidades el atender a la población indígena; a nivel nacional también se ubica la Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas, entidad encargada de brindar las ayudas humanitaria y crear mecanismos de atención a las Víctimas, esta entidad trabajo de la mano a la Defensoría de Pueblo, quienes velan por la protección de los derechos humanos haciendo vigilancia a las entidades del Estado para que cumplan con sus funciones. Trabajan en la prevención de futuros desplazamientos y son quienes reciben las declaraciones de las víctimas. También existen las Consejerías Presidenciales entre las cuales se encuentra la de Equidad para la Mujer, cuya función es la de asesorar al gobierno en las acciones que se deberían tomar, pero no manejan recursos lo que hace que su capacidad de incidencia sea muy baja. A cargo de la Administración Distrital y basándose en el plan de desarrollo del país, se han generado secretarías con políticas, que aparte de integrar los factores de educación, economía, cultura y ambiente, se han visto obligadas a fortalecer la integración social y atención a víctimas de la violencia armada del país al igual que programas de apoyo a la integración de la mujer, esto con el fin de tener plataformas capaces de proteger a la población vulnerable que vive en la

ciudad. Para esto se creó la Secretaría de Integración Social la cual invierte recursos en proyectos de capacitación a personas, así como en programas de alimentación y subsidios y vivienda. También se creó la Secretaría de la Mujer, un dispositivo para implementar las políticas locales en torno a la atención integral de las mujeres, apoyando así proyectos de fortalecimiento organizacional y de educación. Igualmente hacen seguimiento a las mujeres habitantes de calle, a las mujeres indígenas, afro y desplazadas que llegan a la ciudad. En el año 2013 se creó la Alta Consejería Distrital para las Víctimas desde donde se han ejecutado programas de atención a las víctimas que se encuentran en Bogotá para garantizarles los derechos básicos, así como apoyar programas que ayuden a retornar a aquellas personas que así lo desean. Bogotá, principal receptora de población migrante y desplazada de Colombia.

A nivel nacional Bogotá, Medellín, Cartagena, Cúcuta, Armenia y Bucaramanga son las principales ciudades receptoras de población de áreas rurales de los departamentos de Antioquia, Cauca, Vaupés y sur del país (Putumayo, Caquetá, Nariño). La ciudad de Bogotá es donde se concentra la mayor población, con 352 mil desplazados (RUV 2017). Es una ciudad con una población total aproximada de 7.674.366, donde el índice de pobreza es del 28%, y solo un 9,2% cuenta con las necesidades básicas satisfechas (CODHES 2014)²³. Entre la población indígena que recibe se encuentran los Emberá Chamí y Katyos, los Wounaan, Ingas, Uitotos, Coyunas, Kunas; provenientes de la selva amazónica, de la sierra, de la selva sur oriental de Colombia. Bogotá concentra la mayor población urbana del país con un 16%, y su índice de “esperanza de vida al nacer, presenta un aumento de casi tres años con respecto al índice de esperanza de vida del país” (Análisis del perfil de Salud Urbana en Bogotá, APSUB 2009). Sin embargo este índice varía según las localidades, hay unas que tienen altos índices de crecimiento poblacional –Bosa, Suba y Fontibón-, sin embargo en localidades como San Cristóbal, Santa Fe, Tunjuelito y Rafael Uribe Uribe, la población ha tendido a disminuir (APSUB 2009); los motivos de este fenómeno pueden ser por procesos migratorios internos o a otras ciudades, o se puede deber a problemas de violencia pues los índices de criminalidad de algunas de estas localidades es muy alto (APSUB 2009). En términos de salud hasta el 2009, año en el que se realiza el Análisis del perfil de Salud Urbana en Bogotá, hubo una evolución esto en la medida en que en principio prevalecían las enfermedades transmisibles –infecciones y epidemias-, y para el momento del estudio se

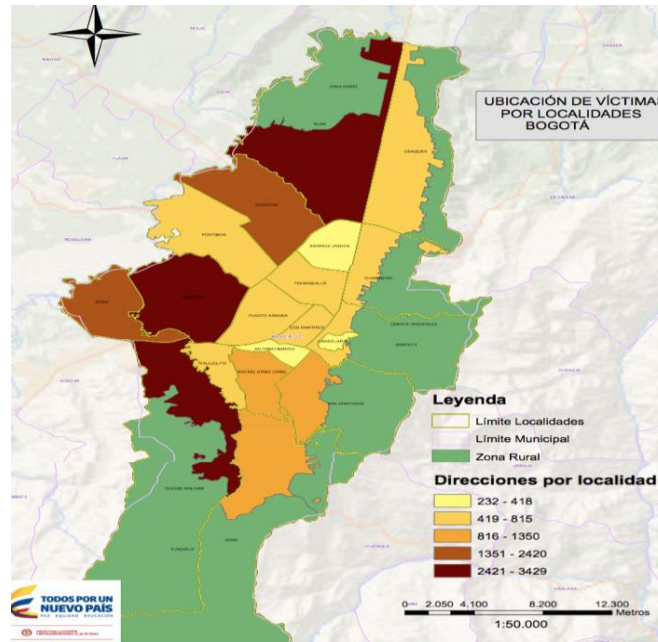
²³ Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.

identificó que prevalecían las no transmisibles –crónicas y degenerativas- las cuales se manifiestan principalmente en adultos. Esta transición, según el estudio se ha dado junto a transformaciones del entorno urbano: mejora en la calidad de vida, de los medios de producción y de consumo e incremento de servicios públicos, reflejados principalmente en los barrios populares (APSUB 2009). Sin embargo, la ciudad cuenta con un grave problemas de cobertura habitacional; para ese entonces existía un déficit de 307.945 viviendas “de las cuales 145.822 corresponden a parámetros de medición cuantitativos —es decir, el número de hogares menos el número de viviendas—, y 162.124 a parámetros cualitativos que “se refiere a aquellas viviendas que presentan una calidad insatisfactoria en relación con ciertos criterios básicos de calidad de las viviendas” (APSUB 2009).

Según un informe de 2004 del Programa de las Naciones Unidas citado en el APSUB (2009) sobre los Asentamientos Humanos, se estimaba que en “Bogotá de las 35.000 hectáreas urbanizadas, -había- aproximadamente 6.906 hectáreas construidas ilegalmente, y a pesar de que en su mayoría estas viviendas –estaban- construidas con materiales adecuados, no -poseían- los requerimientos técnicos ni arquitectónicos ni urbanísticos básicos” (APSUB 2009). Esta situación se sigue dando actualmente y no deja de poner en riesgo la vida y la calidad humana de las personas que habitan en esos lugares. Se debe tener en cuenta que la población que vive en este tipo de viviendas está ubicada en las periferias de la ciudad –cerros o junto a los ríos-, y son las que cuentan con menores índices de ingresos pues allí se ubican los estratos 1, 2 y 3²⁴, que son la población que vive en condiciones más precarias y de vulnerabilidad. El siguiente mapa (ver mapa 3.12) resaltan los sectores donde más se concentra la población desplazada, entre las localidades a resaltar se encuentra: un sector periférico de Ciudad Bolívar, la localidad de Kennedy, la mitad de la localidad de Suba; y en menor medida Bosa y Engativá.

²⁴ Estrato 1: Bajo-bajo. Estrato 2: Bajo. Estrato 3: Medio-bajo. Estrato 4: Medio. Estrato 5: Medio-alto. Alto. Estrato 6: No residencial: Uso diferente a vivienda (industria, comercio y dotacional).

Mapa 3.12. Distribución de población desplazada por localidades en Bogotá



Fuente: RUV y RNI (2017)

Justamente las mujeres de la comunidad Wounaan y algunas de las mujeres entrevistadas han llegado a vivir a estas localidades, entre la que se destaca Ciudad Bolívar. La principal característica que relaciona a estas localidades además de su ubicación es que en algún momento fueron municipios aledaños con tradiciones campesinas que vivían de la agricultura, hoy ya hacen parte de Bogotá y se han convertido en grandes receptoras de población desplazada, generando que sean sectores multidiversos, multiétnicos y a su vez escenarios de propagación de conflictos de violencia urbana donde la justicia y el orden son impuestos por otros.

La localidad de Ciudad Bolívar cuenta con altos niveles de contaminación y de riesgos de infecciones que afectan a su población, esto se debe a que su actividad económica depende fundamentalmente de la explotación de canteras, igualmente la población está expuesta a chimeneas industriales clandestinas y a la quema de huesos de animales. Se debe tener en cuenta que en Ciudad Bolívar se encuentra el principal depósito de residuos de Bogotá, el Relleno de Doña Juana, y debido a su mala disposición genera partículas volátiles y gases como monóxido de carbono que provocan malos olores y diferentes enfermedades infecciosas en la población.

2.2. El entorno de Bogotá: lugar de asentamiento de poblaciones desplazadas

Ambientalmente Bogotá cuenta con sistemas ecológicos importantes. Están los Cerros Orientales- los cuales han ido disminuyendo a causa de la invasión de construcciones ilegales-, también cuenta con el río Bogotá y sus afluentes, con la zona de humedales, con importantes corredores biológicos y con parques metropolitanos como el Simón Bolívar y el Parque Nacional, los cuales le dan un importante oxígeno a la ciudad. Hay que tener en cuenta que estas áreas se encuentran alejadas de las localidades periféricas en las que normalmente se ubican las personas en condición de desplazamiento, es decir que no son de común y fácil acceso para aquellas personas que no tienen facilidad para moverse. Según el Análisis del perfil de Salud Urbana en Bogotá (APSUB 2009), la ciudad cuenta con las problemáticas ambientales comunes de una ciudad industrial y en desarrollo las cuales han generado que la capacidad de sus ecosistemas sobrepase sus límites de carga y su capacidad de recuperación.

La ciudad ha presentado un crecimiento exponencial desde el 2000 el cual se le atribuye en gran medida al desplazamiento voluntario y forzado de personas que vienen de la parte rural del país. Condición que ha contribuido a la rápida degradación de sus ecosistemas, las áreas verdes han sido reemplazadas por zonas industriales o urbanas, y la actividad humana ha contaminado tanto el aire como los sistemas fluviales. Por ejemplo, según el estudio de Néstor Rojas (s.f.), de la Universidad Nacional de Colombia, las fuentes industriales aportan “cerca del 60% de las emisiones de material particulado y el 70% de las emisiones de óxidos de azufre a la atmósfera en” (Rojas s.f., 3). El aire en la ciudad también tiene altos niveles de contaminación que emiten los automotores (conocido como PM10), un contaminante altamente nocivo para la salud con partículas de dióxido de azufre, óxidos de nitrógeno, monóxido de carbono, compuestos volátiles orgánicos y plomo (APSUB 2009).

La capital también cuenta con otras fuentes de contaminación como la auditiva, visual, ambiental e hídrica. Según Rojas (s.f.) los lugares donde más se percibe la contaminación y donde más se afecta la salud humana son los principales corredores urbanos de la ciudad o los microambientes, lugares muy transitados por las personas que trabajan en las calles o recorren sus calles cotidianamente. Estudios basados en las estaciones de control de la calidad de aire dispuestas por el Distrito han comprobado que el PM10 se concentra en mayor medida en los sectores sur y sur

occidental, donde residen mayoritariamente población indígena desplazada. Según afirma el estudio “la segregación socioeconómica y espacial de Bogotá toma en este sentido una dimensión ambiental de la cual los ciudadanos son muy poco conscientes” (APSUB 2009, 31). Adicionalmente se ha generado para Bogotá una presión que puede estar superando su capacidad de carga, es por esto por lo que la ciudad se ha visto en la necesidad de abarcar municipios cercanos y de optar en muchos sectores por la gentrificación, además, de que debe responder a las altas demandas agua y alimentos, para todos sus habitantes.

Capítulo 3

Marco normativo e institucionalidad

Con el objetivo de profundizar en las transformaciones en los medios de vida, aprovisionamiento, y en la gestión del cuidado que vivencian las mujeres indígenas en el nuevo contexto y entorno urbano, así como las formas de vulnerabilidad –económica, social y ambiental- que se manifiestan en sus cuerpos-territorio en Bogotá, es prioritario entender el marco normativo que se ha creado desde el Estado para responder a la crisis que enfrentan las mujeres indígenas por el conflicto armado. Hablar de transformaciones y de afectaciones implica saber de qué manera se ha constituido una crisis en el país y cuáles han sido las formas institucionales de enfrentar y atender a la población que ha sido vulnerada.

El presente apartado hace un acercamiento a las herramientas constitucionales y a las políticas, normas y leyes creadas para proteger a las mujeres indígenas que se encuentra en condición de desplazamiento, y establece una discusión con las voces de los funcionarios públicos y mujeres lideresas entrevistadas.

1. Comunidades indígenas, derechos colectivos e individuales en riesgo: Auto 004 de 2004 y Decreto Ley 4633 de 2011

A lo largo de la investigación fue evidente que el tema de víctimas en general y de mujeres indígenas, en particular, se ha institucionalizado y burocratizado a escalas complejas. Se han identificado las formas de victimización, los motivos y sus consecuencias; aspectos que, al ser abordados desde las instituciones, dieron origen y los protocolos de atención a los que tienen derecho las víctimas, y que fueron el origen de un Sistema de atención a Víctimas, que se ha protocoliza por parte del Estado para atender de manera más adecuada a las víctimas del conflicto armado.

En este sentido ha sido necesario caracterizar las condiciones sociales, económicas y culturales de las víctimas originarias para responder a sus necesidades desde los contextos actuales de desplazamiento. Existen en Colombia mecanismos constitucionales que obligan al Estado a responder con acciones concretas, en un escenario que en principio debe estar en diálogo con las

experiencias cotidianas de la población pero que en la realidad el sistema estatal se ha perpetuado en los “espacios absolutos” como los llama Lefèbvre (2013); espacios que aun cuando en el discurso y en el papel pretenden interactuar con los espacios subjetivos de las mujeres indígenas, se mantienen bajo estructuras ajenas que no responden a las necesidades vividas por las mujeres víctimas de desplazamiento.

Fue entonces ante el escenario de conflicto de Colombia que en el año 2004 se emitió la Sentencia T-025 y se emitieron leyes y Autos que obligarían al Estado a responder a la sociedad civil. Para el propósito de esta investigación se considera necesario exponer el Decreto Ley 4633 de 2011 y los Autos 004 y 092 del 2004; los dos primeros reconocen la grave situación de las comunidades indígenas, mientras que el tercero habla sobre las condiciones particulares de las mujeres en el conflicto armado colombiano.

Si se toma en cuenta lo planteado en el capítulo de contextualización, la población indígena representa un porcentaje muy pequeño (3.7%) en comparación con la población nacional, debido a los múltiples procesos históricos que ha vivido la población indígena, desde su colonización hasta el momento actual, procesos que han coartado las cosmovisiones de los pueblos, violentando sus territorios y cuerpos, a través de la utilización de estrategias represivas, que a su vez condujeron a sus desplazamientos y dispersión por todo el país. Hoy en día es inminente la extinción de 32 pueblos indígenas, situación que no solo motivó, sino que a la vez presionó a la Corte Constitucional de Colombia para emitir el auto 004 de 2009 que busca proteger los derechos fundamentales de los pueblos indígenas e impedir el exterminio de las culturas milenarias (Auto 004 2009).

Con el antecedente de la Sentencia T-025 que fue emitida por la Corte Constitucional en el año 2004 se declaró el “estado inconstitucional de cosas”. Por hechos relacionados con el desplazamiento forzado y la violencia estructural que dejaba como saldo la violación de Derechos Humanos Fundamentales. La Sentencia resalta la importante afectación que han tenido los pueblos indígenas, quienes son considerados una población de especial protección para el Estado, de esta manera se declara la obligación prioritaria de atender a los pueblos indígenas y hace un llamado para que se evite su dispersión, su desplazamiento y su desaparición forzada.

La violación, desprotección y peligro que han vivido las comunidades indígenas por más de sesenta años, se empeoró notablemente con el conflicto armado a partir de los años noventa, escenario donde actores como las FARC, el ELN, los paramilitares e incluso la Fuerza Pública de Colombia, sembraron el temor en las comunidades. El objetivo de la Corte con este Auto es plantear las condiciones a las que se han visto expuestos los pueblos indígenas y hacer un llamado para la creación de políticas públicas que protejan a la población desplazada por el conflicto armado, a las poblaciones que han sufrido por desaparición forzada y por todo tipo de violaciones que condujeron a la dispersión de los pueblos indígenas. Para la Corte Constitucional la problemática que afrontan los pueblos indígenas aún no ha sido reconocida desde su realidad vivida; ni por parte del Estado ni por parte de la población civil; aún persiste un gran desconocimiento y falta de conciencia de lo que les sucede, aun cuando permanentemente y en diferentes contextos Estado, ONG y sociedad civil, se sigue hablando de su existencia y del valor de la cultura étnica para el país. Se trata de “una emergencia tan grave como invisible” asegura la Corte (Auto 004 2009, s.p.). Igualmente señala que existe una “contradicción entre la realidad y la representación generalizada de dicha realidad” (Auto 004 2009, s.p.) que da cuenta de una crueldad inherente y de la muestra de la indiferencia ante el horror que las comunidades indígenas del país han debido soportar a lo largo de su historia en diferentes contextos políticos, sociales y económicos.

Dentro de las afectaciones más graves que viven los pueblos en el marco del conflicto armado, se evidencian su recurrente desplazamiento y por ende el desarraigo de sus tierras. El desplazamiento en los pueblos indígenas genera una ruptura en su continuidad cultural, debido a la aculturación que genera en las generaciones futuras y la socialización con otro tipo de sistemas occidentales que van causando el olvido de la cultura por la necesidad de adaptarse y sobrevivir en contextos ajenos (Auto 004 2009). Adicional a esto se ha evidenciado que el desplazamiento obliga a líderes y a autoridades indígenas a abandonar sus territorios a causa de amenazas, y al desplegarse, un pilar importante para la cohesión de la cultura, como lo es una figura de autoridad, se crean desequilibrios que amenazan con la preservación de los pueblos (Auto 004 2009).

Junto a los problemas psicológicos, sociales y culturales que causa dejar las tierras, cultivos y animales, se vivencian las consecuencias que deben afrontar las personas que llegan a las ciudades en condición de desplazamiento. Para la Corte ha sido claro que la extinción de las culturas, no solo se debe al desarraigo y a la depresión sino, también a los modos de vida a los que tienen que someterse los indígenas al llegar a las ciudades. Las poblaciones llegan a lugares totalmente ajenos donde enfrentan condiciones de seguridad y de subsistencia diferentes, condiciones que incluso los obligan muchas veces a retornar a sus territorios involuntariamente y sin ninguna garantía de seguridad (Auto 004 2009).

Las consecuencias de la desterritorialización y del desarraigo de tierras, como lo dice el comunicado de Organización Indígena de Colombia (ONIC 2006), “ha sido la ruptura de los referentes culturales, expresada en cuatro quiebres específicos: 1. De los calendarios tradicionales en los que se enmarcan las actividades sagradas, productivas y políticas. 2. De la ruptura, disipación y/o parálisis de los procesos etnoeducativos y de salud, así como de los procesos de recuperación cultural. 3. Del cambio hacia la oferta cultural y material de las comunidades receptoras (consumismo y cambio de hábitos alimenticios), y hacia patrones de consumo mercantil o industrial. 4. De la ruptura de los mecanismos colectivos y solidarios de intercambio material y espiritual (minga y fogón, por ejemplo). Estos elementos dan como resultado, la ruptura violenta de redes familiares y de parentesco, lo que provoca una creciente desestructuración social irreversible. Esta situación ha menguado la solidaridad comunitaria y ha aumentado los niveles de individualización, en especial de las generaciones más jóvenes en su articulación con la población urbana. Dicha urbanización forzada de los pueblos indígenas ha producido el debilitamiento de los saberes tradicionales acerca de la medicina y especialmente de las formas tradicionales de manejo de los ecosistemas, como de la agricultura de subsistencia” (Comunicado de la ONIC 2006, en Auto 004 2009, s.p.).

Ante estos hechos y nuevas circunstancias se expidieron normas, políticas y documentos formales que plantean una atención con enfoque diferencial. Aunque no han tenido el efecto esperado debido a la falta de recursos y de rigurosidad estatal para su implementación, seguimiento y validación; lo que las convierten en letra muerta para las poblaciones indígenas y particularmente para las mujeres indígenas en su inserción territorial y corporal en la ciudad.

Existen dos documentos principales mencionados en el Auto 004, el primero de ellos es la “Directriz para la Prevención y Atención Integral de la Población Indígena en Situación de Desplazamiento y Riesgo, con enfoque diferencial”, este consiste básicamente en la socialización del enfoque diferencial y de sus directrices de atención, busca que por medio de la participación integral de las organizaciones indígenas las personas se informen del sistema de protección y de acompañamiento a las víctimas y que de esta manera las personas puedan ser debidamente atendidas según sus particularidades (Auto 004 2009). El otro documento aprobado desde el 2006 se llama “Plan Integral de Apoyo a Comunidades Indígenas en Alto Grado de Vulnerabilidad y Riesgo de Desaparición”. Para su desarrollo se formularon Planes de Acción para beneficiar a las comunidades según su nivel de vulneración (Auto 004 2009). Ante estos documentos emitido por la Corte y contrastados con las experiencias de algunas mujeres indígenas es claro que se han creado rutas de acción y protección tanto de parte del Estado como del gobierno distrital, pero tal como se manifestará más adelante, se ha tratado de programas de capacitación y acompañamiento a corto plazo, que no corresponden al enfoque diferencial de la población indígena; adicionalmente, en cuanto a los planes de apoyo y prevención no se ha garantizado que los indígenas y las mujeres no vuelvan a sufrir desplazamientos y/o salgan de sus nivel de vulnerabilidad.

Fue después de la evaluación por parte de la Corte, que evidenció el incumplimiento por parte del Estado a los compromisos definidos para las poblaciones indígenas, unida a la presión de las comunidades indígenas para el cumplimiento de lo legislado, que en el año 2011 se expide el Decreto Ley 4633. Esta Ley se sustenta en los artículos 7 y 8 de Constitución Política de Colombia, donde consta que el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural del país, y donde se compromete a garantizar la protección de la diversidad cultural con el fin de preservar la cultura de los pueblos indígenas. Precisamente este Decreto obliga al Estado a dignificar los pueblos indígenas “a través del reconocimiento de las afectaciones e injusticias históricas y territoriales y, a garantizar sus derechos ancestrales, humanos y constitucionales mediante medidas que les garanticen sus derechos colectivos” (Decreto ley 4633 de 2011, 4).

El Decreto Ley 4633 es enfático en decir que los pueblos indígenas deben ser reparados integralmente; se debe garantizar la seguridad colectiva y la permanencia segura en sus

territorios (Decreto Ley 4633 de 2011). Para los y las indígenas, los territorios han sido testigos de deforestación, de matanzas indiscriminadas lo que genera un desequilibrio en su cultura. Por esto la reparación debe ser tanto física como espiritual y el Estado debe garantizar las condiciones para que esto se de en cada uno, de todos los territorios, de los cuales fueron desplazadas las poblaciones, “para así garantizar su supervivencia física y cultural la cual debe ser reconocida y comprendida como la base fundamental de su cultura, su vida espiritual, su integridad y el desarrollo autónomo de sus planes de vida” (Artículo 9º, Decreto Ley 4633 de 2001). Vale la pena hacer la salvedad que en cuanto al tema de reubicación no se considera la posibilidad de que ésta se dé en el área urbana, es decir se piensa en que los pueblos vuelvan a su territorio y a su contexto de origen, lo que para comunidades como la Wounaan y algunas mujeres indígenas ya no es posible por la falta de garantías de retorno, los cuales deben darse bajo los principios de voluntariedad, seguridad y dignidad, pero según la Defensoría del Pueblo²⁵, en territorios como el de Baudó y San Juan (Chocó) el tema de disputa por los territorios ha generado que las poblaciones se hayan desplazado hasta seis veces en el año. En dichos desplazamientos, generalmente forzados, los gobiernos municipales, quienes serían los encargados de atender a la población, no cuentan ni generan los recursos para atender a esta población y sus requerimientos para su nueva ubicación. La Defensoría del Pueblo, asegura que la aplicación de lo definido por ley, no se ha dado de ninguna manera en ningún territorio.

Conforme la perspectiva de un funcionario de esta entidad,

Esta política es un fracaso, salvo la mención del único lugar donde hay un proceso exitoso -de retorno- como el caso en el Oriente Antioqueño. Si se va a los Montes de María, en la zona baja, donde hubo un interés por la acumulación de tierras, sus habitantes no han podido retornar, al igual que en el Chocó donde se presenta una crisis de seguridad parecida a la del 2005, donde sus habitantes están en estado de confinamiento (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversación con la autora, mayo 2017).

²⁵ La Defensoría del Pueblo es la delegada para velar por los derechos de la población. Tiene el deber de acompañar a los pueblos que están en riesgo de desplazamiento o que han sido desplazados por causa del conflicto armado.

Para el funcionario, en ninguna parte del país se ha garantizado un retorno exitoso. En cuanto a la seguridad, en muchas zonas del país persiste el conflicto, lo que hace que la voluntariedad de las víctimas para retornar en algunos casos se dé por la presión ejercida por parte de los militares o las alcaldías, pues son acusados de que se desplazan para buscar alimentos o por buscar atención, “hay procesos que se dan sin el acompañamiento del gobierno. Los mismos desplazados en condición de retorno deben reconstruir su vida, convirtiéndose en procesos insostenibles por la inestabilidad que viven aún sus territorios” (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo 2017). La situación del país aún sigue siendo muy complicada, pero ante los Acuerdos de Paz no se está queriendo sacar a la luz la realidad que afrontan muchas comunidades y ante el rol de entidades como la Defensoría del Pueblo, que es generar alarmas ante la violación de derechos humanos de las comunidades y aunque los funcionarios han hecho denuncias de lo que está pasando, -como el caso del Chocó- el gobierno no ha tomado medidas e incluso se le ocultan la realidad al país.

Lastimosamente gran parte de las instituciones del Estado se han convertido en un “botín burocrático” que trabajan para un gobierno y no para el pueblo. “Uno de los retornos más importantes que promovió el gobierno distrital fue el de los Emberá Chamí en el año 2012, y fue un fracaso porque hubo muchas instituciones que no cumplieron con su parte y no había condiciones de seguridad que garantizaran la dignidad de los indígenas” (Entrevista funcionario de la Defensoría del Pueblo 2017).

Para el funcionario de la Defensoría del Pueblo

Hoy no hay condiciones de retornos. En ese momento en ese territorio estaban las FARC, los paramilitares, el ELN, el Ejército y la policía; para ese entonces, hubo un momento en el que se calmó la cosa porque hicieron acuerdos internos de distribución del territorio, pero lo que está pasando ahora es que los territorios que dejaron las FARC quedaron con ausencia de poder, lo que ha llevado a que otros grupos entren a disputarse su poder (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversación con la autora, mayo 2017).

Ahora bien, para entender la forma como se abordan las problemáticas de las mujeres indígenas se debe conocer y saber lo que el Decreto Ley diferencia como daño colectivo e individual.

Cuando se habla del daño individual se refiere a “las afectaciones físicas, materiales, psicológicas, espirituales y culturales, así como la vulneración al lazo de la víctima con su comunidad, pueblo y territorio” (Decreto Ley 4633 de 2011, Art. 41). Y cuando se habla de un daño colectivo es “cuando hay una acción que viola la dimensión material e inmaterial, los derechos y los bienes de los pueblos y comunidades indígenas como sujetos colectivos de derechos” (Decreto Ley 4633 de 2011, Art. 42). El territorio también es reconocido como una víctima “como una integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostiene con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes” (Decreto Ley 4633 de 2011, Art. 45); sin embargo a quién se considera debe ser reparado es a los pueblos o comunidades indígenas oriundas del determinado territorio y no al territorio en sí mismo.

A lo largo de la investigación fue quedando más claro que en la comprensión del cuerpo-territorio de las mujeres, prima la noción de cuerpo colectivo y no la de uno individual. Fue complejo intentar que las mujeres interlocutoras de mi investigación se adentren en cómo se puede entender el cuerpo de la mujer como aquel que enfrenta dolencias particulares, que no se transfieren a todo el núcleo familiar ni comunitario. Para las mujeres indígenas priman las afectaciones y reparaciones colectivas por encima de las individuales. Esta realidad en cierta forma cultural, pero también asumida desde la institucionalidad del Estado ha generalizado la idea de que todas las mujeres indígenas deban ser atendidas desde un enfoque familiarista²⁶ y colectivo, lo que, a su vez, como se desarrollará en el siguiente capítulo, incide en las formas como se construyen los cuerpos-territorio de las mujeres indígenas en el contexto del desplazamiento y reterritorialización.

Desde la perspectiva de una funcionaria de la Unidad para Las Víctimas, “el Decreto cuenta con una perspectiva de género muy completa, pero que no pasa por programas para garantizar su implementación, o eso se queda ahí, y esto debe comenzar con que los mismos indígenas pongan

²⁶ Este es un término que se maneja desde algunas perspectivas feministas y de género, el cual exige entender a la mujer como una sujeta, con pensamientos y necesidades propias las cuales. El enfoque familiarista está sobre todo en los estudios estadísticos que integran a la mujer como parte de un todo y dejan a un lado sus particularidades.

sobre la mesa sus problemáticas, con este enfoque diferencial de género” (Entrevista a Yaneth Rodríguez, funcionaria Unidad para las Víctimas, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Ahora bien, es claro que las víctimas que ha dejado el conflicto en Colombia no discriminan entre población, culturas, edades o géneros; todos se han visto afectados indiscriminadamente por la violencia. Sin embargo, debido a la importancia que representan los pueblos indígenas para la multiculturalidad del país y a su eminente peligro de extinción, la Corte ordenó en el Artículo 15 del Decreto Ley aplicar un enfoque diferencial en la atención a los pueblos indígenas. El Artículo asegura que las poblaciones indígenas y las mujeres de sus comunidades requieren de un especial reconocimiento y protección que actúe teniendo en cuenta las condiciones particulares que los constituyen: muchos no hablan español, tienen otras formas de relacionarse con los territorios y de concebir la violencia sobre sus pueblos, las mujeres enfrentan retos relacionados con su intimidad y cultura. Se debe trabajar entonces la eliminación de estructuras de discriminación, exclusión y marginalidad que puedan contribuir o empeorar la situación de las víctimas (Decreto Ley 4633 de 2011, Artículo 15).

El Decreto precisa que “las mujeres indígenas son personas de especial reconocimiento y protección y en razón a ello gozarán de medidas específicas de reparación individual y colectiva que partan del reconocimiento de su importancia para la permanencia y pervivencia de los pueblos indígenas” (Decreto Ley 4633 de 2011, Artículo 16). Adicionalmente en el Artículo 49 se reitera que las “mujeres indígenas han sufrido daños físicos, psicológicos, espirituales, sexuales y económicos, entre otros, por la violencia sexual ejercida como estrategia de guerra y como consecuencia de la presencia de actores externos, la explotación o la esclavización” (Decreto Ley 4633 de 2011, Art. 49), por lo tanto, la atención que se les preste debe ser integral y prioritaria.

De esta manera la Corte ha dicho que las mujeres indígenas que han sido víctimas de violencia sexual deben ser reparadas y tiene derecho a:

1. Un acompañamiento personal con profesional capacitado para atender de manera diferencial a las mujeres indígenas el cual debe tener en cuenta sus costumbres, leyes de origen y las cosmovisiones.

2. Acceso a un seguimiento médico que compruebe el abuso sexual, pero este debe ser de manera voluntaria y debe ser autorizado por la víctima.
3. Que se le facilite atención psicológica que sea acorde con su cultura.
4. Que en medio de los procedimientos se le garantice la presencia de un traductor de confianza para que así la mujer pueda dar su declaración en confianza.
5. Que la víctima pueda elegir el sexo de la persona a con la cual quiera hacer su declaración o con quién se quiera realizar los exámenes correspondientes (Decreto Ley 4633 de 2011, Artículo 19).

Cuando se habla de reparación se introduce el término de una reparación transformadora, la cual se refiere a una reparación integral que va más allá de una ayuda económica básica o material a la víctima o de buscar que la víctima reiterativamente deba recordar al hecho victimizaste; lo que esta propuesto es que se promuevan procesos, no acciones aisladas, en el marco de ofrecer una atención integral ante los hechos vividos por la afectada, con el propósito de ofrecer elementos que le permitan abordar éstos hechos en escenarios propositivos que le permitan asumir sus procesos de manera analítica y transformadora, para poder así, superar y eliminar la discriminación y marginalidad de la que fueron víctimas (Decreto Ley 4633 de 2011, Art. 28). Según el Artículo 73 del Decreto Ley, estas ayudas deben ser entregadas a las víctimas con el propósito de socorrer, asistir, proteger y atender las necesidades de las víctimas; que cumplan los requisitos definidos en el marco del enfoque diferencial, tanto para las comunidades indígenas en general, como para las mujeres en particular, respetando la cultura de cada pueblo en materia de alimentación, aseo personal, atención médica, psicología de emergencia, alojamiento digno, entre otras. El objetivo de estas ayudas es el de mitigar la vulnerabilidad, sin embargo, se han generado muchas alarmas porque no se puede hablar de mitigación frente a un problema crónico y casi permanente y muchas de las ayudas no responden a lo estipulado en el decreto.

Existen tres tipos de ayudas humanitarias que las víctimas pueden recibir una vez hayan declarado ante la Procuraduría General de la Nación, (ayudas: inmediata, a mediano y a largo plazo) una vez hecha la declaración, la entidad a cargo de determinar a quién va qué ayuda, es la Unidad Administrativa Especial para la Atención y Reparación a las Víctimas. Junto a estas ayudas se deben garantizar acceso a salud integral propia-autóctona y occidental. Esta es una política pública que tampoco se ha cumplido, dado que, las instituciones no entienden y

pareciera no importarles las necesidades de los pueblos indígenas, el tema de la alimentación y de salud son parte constitutiva de su cultura y debido a que realmente no se aplica el enfoque diferencial las víctimas suelen ser nuevamente victimizadas por el sistema de atención al que deben enfrentar. Para el funcionario de la Defensoría del Pueblo entrevistado en “el caso de las comunidades indígenas hay un problema grave y es que muchas de las cosas que les dan ellos no las reciben, ellos no comen enlatados, frijoles, cuando lo hacen se enferman. No hay un enfoque diferencial para esta población” (Entrevista a Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora, mayo 2017), lo que da cuenta de la falta de cumplimiento de parte del Estado.

Adicional a las ayudas humanitarias, se han considerado subsidios de arriendo destinados para aquellas personas o familias desplazadas por el conflicto que llegan a los centros urbanos. El Ministerio de Vivienda, Ciudad y Territorio da un Subsidio Familiar de Vivienda Urbano, que se entrega de forma mensual. Igualmente se establecieron una serie de Artículos para la reparación de las víctimas, conforme tienen el derecho de acceder a indemnizaciones. Los pagos de estas se miden de acuerdo con tablas que han asignado valores a los hechos victimizantes. Una sola persona puede ser víctima de varios hechos victimizantes, o puede vivir el mismo hecho más de una vez, lo que dio lugar a establecer a través de la tabla los montos que se deben pagar de acuerdo con los hechos declarados y certificado por el respectivo ministerio, lo que no deja de ser controversial, ya que objetivista el sufrimiento individual de las víctimas y le pone un precio a su dolor, lo cual no deja de ser otra señal de burocratización de la guerra y de escenario manipulación de recursos.

Al hablar con funcionarios de instituciones como la Secretaria de Integración, la Alta Consejería Distrital, la Consejería Presidencial para la equidad de la mujer y la Defensoría del Pueblo coincidieron en que las entidades responsables de la implementación y entrega de subsidios y apoyos, realizan su labor y acompañamiento sin el debido conocimiento de protocolos o rutas claras de seguimiento y verificación para la modificación concreta de las condiciones de vida de los beneficiarios de la política del Estado. Estas circunstancias han conducido a mujeres, familias y comunidades indígenas, como las Wounaan a permanecer en Bogotá, por más de ocho años, tornándose dependientes de estos apoyos estatales. Se evidencia que las políticas públicas

son de carácter asistencialista y no consiguen impactar con procesos, ni programas que realmente transformen las condiciones de vulnerabilidad de las poblaciones víctimas del conflicto. Sin lograr aportar de manera real ni concreta, a la modificación ni solución de las condiciones que los llevaron a ser desplazados y víctimas del conflicto.

En principio los Decretos 489 de 2012, 539 de 2012 y 166²⁷ de 2014 han dado paso a la creación de políticas públicas con el fin de que el gobierno distrital otorgue medidas de protección en temas de vivienda a las comunidades indígenas que se encuentran residiendo en la ciudad de Bogotá, en condición de desplazamiento. Actualmente, a ocho y cuatro años, (respectivamente) de haberse emitido los decretos se encuentran en evaluación en tanto no se han presentado cambios positivos en muchas familias y por el contrario se presentan casos de dependencia absoluta. Adicionalmente también hay casos de familias o personas que sin necesitar las ayudas se encuentran recibíendolas.

Se considera que es necesario generar nuevas estrategias para que las mujeres se integren a las dinámicas de la ciudad y generen formas autónomas de subsistencia, “si se sigue con las ayudas de la manera en que se han venido dando es muy probable que las personas no salgan de su vulnerabilidad” (Entrevista a Yaneth Rodríguez, funcionaria de la Unidad para las Víctimas, en conversaciones con la autora, mayo 2017). Adicionalmente al subsidio de vivienda, la Secretaría de Integración también ha coordinado programas que otorgan ayudas de bonos y canastas de alimentos a las familias indígenas, que se han comenzado a implementar con diversas estrategias para que las personas se vinculen a procesos de formación técnica, esto con el fin de motivar a las mujeres -quienes son las principales receptoras y encargadas de recibir los apoyos de alimento, consideren capacitarse y ampliar sus opciones para trabajar (Entrevista a GH17, coordinadora del programa de asignación de canastas y mercados, Secretaría de Integración, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

²⁷Decreto 166 de 2014 de la Alcaldía Mayor de Bogotá, Responde a: el Artículo 51 de la Constitución Política de Colombia el cual dice que todos los colombianos tienen el derecho a una vivienda digna y el Estado debe fijar las condiciones para que esta se cumpla. Adicionalmente se sustenta él lo derogado en el Decreto Ley 1448 que ordena medidas de atención a población víctima del conflicto armado en Colombia, y al Decreto Ley 4633 el cual decreta instaurar un enfoque diferencial en la atención a víctimas.

Desde la perspectiva de organizaciones como la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) es difícil que los pueblos indígenas y particularmente las mujeres indígenas accedan y se beneficien con las políticas públicas de asistencia, enmarcadas en las normativas antes mencionadas, ya que éstas no son implementadas con su participación. Una dirigente de la OPAC menciona al respecto,

No nos hemos sentido representadas en estos espacios, y no entendemos como estos procesos no pueden llevar a escenarios de una participación real en los espacios de toma de decisión en políticas públicas y en los actuales Acuerdos de Paz, por eso tenemos que estar en lo departamental, en lo más local, desde allí podemos hacer más (Entrevista Carol González, funcionaria de la OPIAC, en conversación con la autora, mayo 2017).

El problema básicamente responde a la forma como han sido diseñadas las políticas públicas, por esta misma razón uno de los retos que tiene el Estado es lograr una armonización entre la justicia propia de los indígenas y la justicia ordinaria, es decir, el Estado debe lograr que los Decretos y el actual Acuerdo de Paz integren a los pueblos para los cuales fueron formulados (Decreto Ley 4366 de 2011 Art. 26, Art. 27).

Desde la mirada crítica de funcionarias entrevistadas, una de las grandes fallas de la estructura estatal es que fragmenta la institucionalidad que debe atender a la población indígena, y los ha dividido en diferentes espacios “el Estado se ha empeñado en dividirlos, en mesas, en espacios de concertación, eso le funciona al Estado, no a los indígenas” (Entrevista, Carol González, funcionaria de OPIAC, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Si bien el Decreto Ley es enfático en hablar de los derechos que tienen los pueblos indígenas y de los deberes del Estado; en la práctica no se ha hecho mucho para cumplirle al país, a la Corte, a los pueblos indígenas y mucho menos a las mujeres indígenas. La excusa más frecuente es la falta de presupuesto para ejecutar los proyectos, y por la cantidad de detalles y demandas exigidas por la Corte, a lo que se le suma la diversidad de los pueblos indígenas y que estos no son los únicos afectados por el conflicto. Se evidencia por tanto que, si bien existen avances en lo normativo con un accionar positivo desde la Corte Constitucional, hay incapacidad de parte de

otras instituciones del Estado para atender desde la complejidad y diversidad, a las poblaciones vulneradas por el conflicto armado.

1.1. Auto 092: un camino que apenas inicia

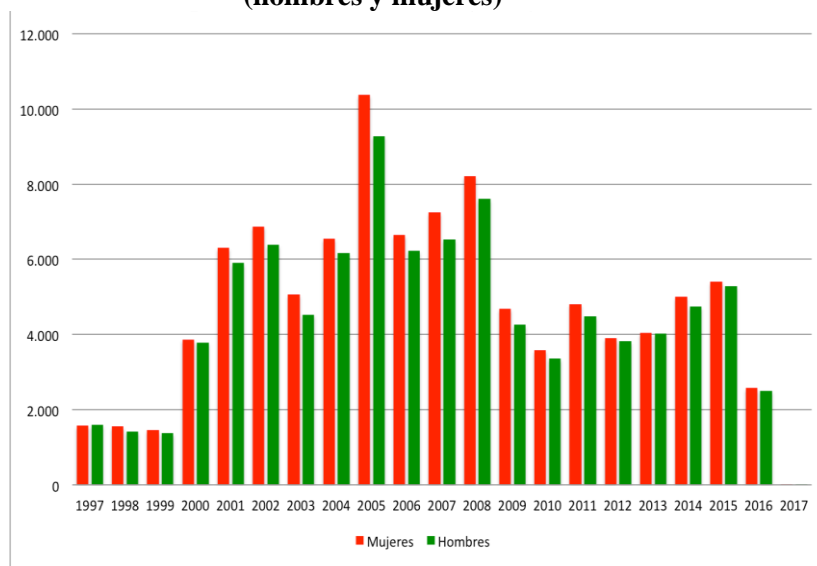
Según el Registro Único de Víctimas (RUV 2017) dentro de las víctimas desplazadas hoy se registran 3.660.998 mujeres que han sido expulsadas de sus tierras y hogares. Para ONU Mujeres, entre 1995 y 2011, la violencia del conflicto armado generó el desplazamiento interno de más de 2.700.000 mujeres, casi 6% de la población total del país, y representan el 51% del total de personas desplazadas. Según el Registro Único de Víctimas de Colombia (2016)²⁸, 1.046 mujeres indígenas han sido expulsadas de sus territorios. Adicionalmente el 15,8% de las mujeres desplazadas declaran haber sido víctimas de violencia sexual; y particularmente las mujeres pertenecientes a grupos étnicos indígenas y afrocolombianas se han visto afectadas por la violencia derivada del conflicto; de 3.445 casos de homicidios de personas indígenas y afrocolombianas, el 65,5% eran mujeres (ONU Mujeres Colombia 2016).

De acuerdo con el informe del RUV (2013) el desplazamiento afecta de manera diferenciada a hombres y mujeres según la edad. Cuando vemos en las cifras presentadas en la gráfica 3.15, de la cantidad de hombres y mujeres, se puede confirmar que las mujeres superan por muy poco a los hombres, aunque es una diferencia que vale la pena considerar de acuerdo con las responsabilidades que recaen en las mujeres al ser víctima del conflicto armado. Esta situación que pone en desventaja a la mujer, ya que son ellas quienes en muchas ocasiones se ven obligadas a asumir solas la responsabilidad del hogar a causa de la viudez o de su capacidad para encontrar empleo. Aquí cabe precisar que no todos los casos son iguales, pues en las comunidades indígenas el rol de la mujer varía y es ella quién en muchos casos debe afrontar nuevos roles en contextos diferentes que pueden acarrear problemas psicológicos y una condición de pobreza severa, ya que normalmente los trabajos a los que tienen acceso son principalmente informales y con muy bajos ingresos. Si se retoma la gráfica 3.15 se puede ver que el año 2005 las mujeres indígenas sufrieron mayoritariamente las expulsiones, marcando una diferencia importante frente a los otros años, la explicación de esto se debe a que este año el país

²⁸ La fecha de corte de la información dada por la página de la Unidad de Víctimas de Colombia fue hasta 1ro de Julio de 2016.

sufrió una agudización del conflicto armado, intensificando las desapariciones y muertes principalmente de hombres, mientras que las mujeres fueron sujetas a ultrajes, violaciones y finalmente expulsadas de sus tierras con sus hijos. La tabla refleja claramente un conflicto que afecta directamente a las mujeres y deja por sentado el modo en que suelen operar tanto los grupos al margen de la ley como las fuerzas militares, quienes han tomado los cuerpos de las mujeres como botines de guerra pretendiendo dejar la huella del poder y las supuestas victorias de las que se jactan.

Gráfico 3.13. Desplazamientos indígenas por conflicto armado en el periodo de 1995-2017 (hombres y mujeres)



Fuente: RUV 2017.

Entre los años 2005 el 2008 las comunidades indígenas sufrieron fuertes desplazamientos que no corresponden a la generalidad de la población nacional expuestos anteriormente, donde en los años más fuertes del desplazamiento en general, sucedieron entre el 2001 y 2003, años en los cuales se expandieron las acciones de las Bandas Criminales y la guerra por el territorio entre las FARC, el ELN siendo el Pacífico colombiano una zona muy afectada, y una región donde se encuentra el territorio de muchas comunidades indígenas, entre ellas Emberá Katios y Chamí, Eperara y Wounaan.

Teniendo en cuenta lo que se ha decretado en la Ley 4633, es evidente que las transformaciones que han afrontado los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas en el marco de la

desterritorialización y reterritorialización, han sido marcadas por el conflicto armado. Según el Auto 004 -ratificado en la Ley- y específicamente en el Auto 092, las mujeres indígenas viven una situación que se fue agudizando junto al conflicto y al abandono estatal. El presente subacápite expone lo que fue decretado en el Auto 092, que obliga al gobierno a emitir políticas que protejan a las mujeres víctimas del conflicto armado. El Auto habla de la situación de las mujeres en general, pero integra el enfoque diferencial étnico. El objetivo era instaurar a nivel institucional un enfoque de género que lograra involucrar en todas las discusiones y toma de decisiones de políticas públicas las opiniones y necesidades de las mujeres.

A manera de antecedente la Corte declaró que es claro que las mujeres, en el marco del conflicto armado, se han visto obligadas a asumir transformaciones en sus formas de vida que no se asemejan a las vividas y aprendidas. Muchas entran a interactuar en ambiente económicos diferentes donde deben asumir roles que no habían asumido antes; las mujeres han tenido que afrontar pérdidas materiales y daños psicológicos difíciles de resarcir (Auto 092 2008). Adicionalmente se considera que la mujer siempre ha vivido condiciones de desigualdad y violencia de género, las cuales se han empeorado en el contexto de conflicto armado en Colombia haciendo que los temores y riesgos sean mucho más eminentes.

De esta manera en función del Auto 092 se identificaron los principales riesgos por los que han pasado las mujeres y muchas aún siguen pasando. Las mujeres tienen el riesgo de ser vulneradas y de vivir violencia sexual, explotación sexual y abuso sexual; también de enfrentarse al riesgo de explotación o esclavización para ejercer labores domésticas y roles considerados femeninos en una sociedad con rasgos patriarcales, por parte de los actores armados ilegales; también han sufrido riesgo de reclutamiento forzado de sus hijos e hijas. Adicional a ello están los riesgos derivados del contacto -voluntario, accidental o presunto con los integrantes de alguno de los grupos armados ilegales que operan en el país o con miembros de la Fuerza Pública; los riesgos derivados de su pertenencia a organizaciones sociales, comunitarias o políticas de mujeres, o de sus labores de liderazgo y promoción de los derechos humanos en zonas afectadas por el conflicto armado; riesgo por el asesinato o desaparición de su proveedor económico o por la desintegración de sus grupos familiares y de sus redes de apoyo material y social; riesgo de ser despojadas de sus tierras y su patrimonio con mayor facilidad por los actores armados ilegales

dada su posición histórica ante la propiedad, especialmente las propiedades inmuebles rurales; riesgos derivados de la condición de discriminación y vulnerabilidad acentuada de las mujeres indígenas y afro descendientes (Auto 092 2008, Punto II.1. s.p.).

Bajo estos criterios la Corte ordenó la creación de trece programas que trabajarían para garantizar los derechos de las mujeres y así llenar los vacíos de una política pública que hasta el momento no había logrado cubrir o reparar las consecuencias del desplazamiento de las mujeres en el país; los programas tenían que tener un enfoque diferencial, tanto de género como étnico y dentro de esos garantizar una atención diferenciada por edades y discapacidades. Adicional a los trece programas se debían establecer dos presunciones constitucionales que amparan a las mujeres desplazadas: “(i) que el desplazamiento forzado en las mujeres constituye una situación de vulneración acentuada, lo que obliga a una protección inmediata de sus derechos por parte de las autoridades, y (ii) la prórroga automática de la ayuda humanitaria de emergencia a favor de las mujeres desplazadas, hasta lograr condiciones de autosuficiencia integral, dignidad y estabilidad socioeconómica” (Auto 092 2008, s.p.).

Los trece programas diseñados para la protección y la no repetición de los hechos victimizantes de las mujeres son: 1. Prevenir el Impacto desproporcionado del desplazamiento. 2. Prevenir la violencia sexual contra la mujer. 3. Prevenir la violencia intrafamiliar y comunitaria. 4. Promocionar los servicios de salud. 5. Apoyar a las mujeres jefas de hogar, de acceso a oportunidades laborales y productivas y de prevención de la explotación doméstica y laboral. 6. Apoyo educativo para mayores de 15 años. 7. Apoyo para que las mismas mujeres pueden tener derechos a la propiedad de la tierra. 8. Proteger los derechos de las mujeres indígenas. 9. Proteger los derechos de las mujeres afrodescendientes. 10. Promocionar la participación y prevención de la violencia contra las líderes. 11. Difundir los derechos que tienen a la justicia, la verdad, la reparación y la no repetición. 12. Prestar un acompañamiento psicosocial. 13. Eliminar las barreras de acceso al sistema de protección.

En el año 2008 para “la Corte Constitucional la situación de las mujeres desplazadas en el país constituye, sin lugar a duda una de las manifestaciones más críticas y alarmantes del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, que amerita medidas específicas

de resolución por parte de las autoridades competentes” (Auto 092 2008, s.p.). En ese momento se logró constatar que el impacto de la guerra en Colombia había sido exacerbado sobre las mujeres afrodescendientes, indígenas y marginadas, debido a la discriminación racial y a la exclusión social que aún se viven en nuestra sociedad. Esta mayor vulnerabilidad “se deriva tanto de la exclusión y marginalidad que viven los grupos étnicos del país, como de las estructuras socioeconómicas discriminatorias y racistas prevalecientes, y de la desintegración de sus redes sociales, comunitarias y culturales de apoyo, con motivo del desplazamiento; todo ello redundando en que las mujeres indígenas y afrocolombianas desplazadas sufren un triple proceso de discriminación por ser mujeres, por haber sido desplazadas, y por pertenecer a grupos étnicos” (Auto 092 2008, punto IV.B.1.9.1).

Según el Auto 092, en el caso particular de las mujeres indígenas, para el 2008 se hablaba de que representaban el 3.7% del total de mujeres en condición de desplazamiento. Para la Corte su estado de vulnerabilidad se agrava en la medida en que muchas no hablan español y por su condición cultural, condiciones que hacen que su llegada a la ciudad sea aún más conflictiva pues pasan a un entorno urbano abrumador que no entiende de solidaridad y deben asumir otras formas de interacción y sobrevivencia (Auto 092).

Con el fin de responder a este requerimiento de la Corte Constitucional se creó la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías, al interior del Ministerio del Interior que es la entidad encargada de hacer cumplir los mandatos legales que se le hayan conferido al Estado y de emitir los recursos necesarios para el cumplimiento de los programas y las políticas públicas. A cargo de esta dirección quedó la responsabilidad de ejecutar los Autos 004 y 092 emitidos en el 2008, pero según funcionarios y funcionarias de diferentes entidades lo que se ha hecho es muy poco. Después de casi nueve años de emitido el Auto 092, se está haciendo actualmente la protocolización de los lineamientos acordados con las mujeres que participaron en la emisión del Auto. Según el Ministerio del Interior fueron dieciocho lineamientos que transversalizan trece programas muy ambiciosos y que aparentemente son imposibles de cumplir. Según la coordinadora de CODACOP²⁹, la emisión del Auto 092 por lo menos es un avance y constituye

²⁹ Corporación de apoyo a comunidades populares. Han trabajado con población indígena y con mujeres sobre todo a nivel nacional

un reconocimiento ante las luchas de las mujeres del país, pero no deja de ser preocupante el incumplimiento absoluto que se le ha dado. La ciudadanía debería hacerle un llamado a la Corte para que esta exija nuevamente su cumplimiento al Estado (Entrevista Janeth Lozano, Coordinadora de CODACOP, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

El Auto 092 fue una apuesta construida por mujeres de diferentes partes del país, campesinas, afrocolombianas, indígenas, mestizas, quienes con evidencias puntuales lograron comprobar que la guerra afecta de manera diferencial a los cuerpos-territorios de las mujeres por esto es que con su emisión, las mujeres lograron conquistar el espacio institucional, para posicionar sus voces, sus cuerpos y sus necesidades; sin embargo hasta hoy, estas voces no han sido atendidas y articuladas en las acciones concretas del gobierno y las entidades correspondientes. Su emisión representó una lucha para tratar de conquistar espacios institucionales desde el posicionamiento de los cuerpos-territorio, capaces de participar y tomar decisiones en espacios de política.

Ante esta situación la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minoría asegura que entre los años 2013 y 2016 se habían realizado capacitaciones a ocho mil mujeres indígenas en el país, las que consistían en socializar con las mujeres acerca de sus derechos y que supieran que podían reclamar su cumplimiento. Este programa respondía puntualmente a la Sentencia T 025 del 2004 expedida por la Corte, pero no responde a la ejecución de del Auto 092. Referente al Auto en la Dirección se han concentrado en prestar asesoría a las diferentes entidades del Estado, del orden nacional, regional y local en procura de una protección efectiva y eficaz de los derechos de las mujeres indígenas, sin embargo, no dicen haber ejecutado recursos para ninguno de los programas (Respuesta derecho de petición del Ministerio del Interior 2017).

Adicionalmente a los Decretos Ley y a los Autos mencionados existen una serie de Decretos y políticas públicas que se han creado a raíz de la situación que viven las comunidades indígenas y las mujeres en el marco del conflicto armado, entre estas consta el Plan de Desarrollo que emitió el actual gobierno de Juan Manuel Santos el cual formuló un CONPES³⁰ Social para la equidad

³⁰ Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES). Un documento que presenta la Política Pública Nacional de Equidad de Género propuesta en el Plan de Desarrollo del periodo de gobierno 2013-2016. Allí se incluye el Plan integral para garantizar una vida libre de violencias. Las problemáticas abordadas y priorizadas en este documento reflejan aspectos centrales de las desigualdades que afectan a las mujeres en Colombia

de género, el cual responde a las necesidades específicas de la política pública nacional para mujeres y equidad de género que se plasma en los Decretos Ley estipulados por la Corte Constitucional . Este tiene seis ejes de trabajo que reúnen lo exigido por la Corte en el Auto 092 donde ha quedado evidenciado que los derechos de las mujeres siempre han estado vulnerados. Bajo este CONPES trabajan tanto las coordinaciones de mujer de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y de la Organización de Pueblos Indígenas Amazónicos de Colombia (OPIAC), como la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer y ONU Mujeres.

Los seis ejes buscan: 1. Trabajar en la construcción de paz y los cambios culturales con enfoque de género para poder garantizar que no se sigan reproduciendo los estereotipos y las diferentes formas de discriminación y violencia contra las mujeres; 2. Garantizar la participación en los escenarios de poder y de toma de decisiones en la medida en que se han evidenciado limitaciones para ser incorporadas en espacios para la participación social, cultural y de políticas de mujer; 3. Generar condiciones de igualdad en los derechos económicos de las mujeres para que se les considere como sujetos económicos activos que aportan desde el trabajo remunerado y no remunerado. 4. Trabajar el tema de salud sexual y reproductiva el cual responde a las también brechas de desigualdad y a la incompatibilidad entre los sistemas de salud propios y occidentales que han llevado a que se desconocen las necesidades específicas de las mujeres; 5. Trabajar en la inserción del enfoque de género en la educación; 6. Garantizar a las mujeres una vida libre de violencias donde toda la institucionalidad vinculada debe trabajar en la prevención y atención de las violencias de género (CONPES 2013).

Si bien los ejes son pertinentes, existe incongruencia para su implementación, entre las ramas que constituyen al Estado colombiano y sus entidades. La Constitución de Colombia y la Corte Constitucional, se han empeñado en ordenar una serie de documentos donde se dignifica la vida y se garantizan el cumplimiento de los derechos, pero en la práctica si bien hay política pública relacionada, su implementación no está resolviendo las problemáticas que han tenido que afrontar las mujeres y los pueblos indígenas. Desde el Ministerio del Interior no ha habido una

“evidenciando la pertinencia de su tratamiento intersectorial en forma articulada por parte del Estado. El CONPES está dirigido a todas las mujeres del país” (CONPES 2013).

respuesta contundente, pero las entidades entrevistadas aseguran que los argumentos en los que se ha amparado el gobierno para no responder apelan a la falta de recursos económicos.

Al entrevistar a la Dirección de Asuntos Indígenas se esperaba encontrar respuestas más explícitas, pero no se dio así, claramente los mismos funcionarios de las entidades públicas no pueden decir que el gobierno no cuenta con recursos, las respuestas se limitaron a citar los Decretos Ley y los Autos a los cuales les hacen seguimiento.

Contrastando el marco normativo con el contexto el “Estado inconstitucional de cosas” emitido en la Sentencia T-025 de 2004 debido al incumplimiento estatal frente a los Decretos y Autos mencionados es comprensible. Es fundamental que el gobierno haga un proceso de formación y aplicación de la política pública de la población desplazada para que se logre el establecimiento de derechos. Lo conseguido hasta el momento ha sido una vigilancia intensa al gobierno, una muestra de esto fue la reciente sentencia 373 de 2016 que emitió la Corte Constitucional donde se le vuelve a llamar la atención frente a la falta de atención a la población desplazada (Entrevista Alec Sierra, funcionario Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

A pesar de esto el gobierno actual sigue en deuda con las mujeres de Colombia y particularmente con las mujeres indígenas. La documentación que es amplia, rigurosa y muy contundente, describe muchas de las cosas que han pasado, pero no hay un espacio de interacción real entre la institución y el lugar del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas. Por esto hay una necesidad inminente de hacer una crítica frente a las funciones y acciones referentes a las responsabilidades estatales.

2. Institucionalidad frente al conflicto armado y la situación que enfrentan las mujeres indígenas en condición de desplazamiento

Después de exponer el marco normativo creado para la protección de las mujeres afectadas por el conflicto armado, a continuación, se pretende contrastar entre la visión institucional que se obtuvo en la investigación, y la realidad que han vivido las mujeres indígenas. Aquí se quiere poner en evidencia la manera en que la institucionalidad desde sus discursos y recursos

administrativos han construido una dimensión espacial que ha buscado integrar -en sus discursos- la emergencia de atender a las mujeres víctimas del conflicto armado; lo que en esta investigación se ha llamado la integración de la construcción del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas dentro de una dimensión espacial abstracta.

Para esto se debe saber que, lo que se ha entendido por institucionalidad, corresponde a las entidades estatales -tanto legislativa, judicial como ejecutiva- que tienen la responsabilidad crear sistemas que respondan a las problemáticas sociales, económicas y políticas que enfrenta los colombianos. Estas instituciones han creado espacios -estructuras y sistemas- para dar respuesta a los cuerpos-territorios de las mujeres que han sido víctimas del conflicto armado; el debate ahora es desde qué espacialidades se sitúan estas instituciones públicas, privadas, ONG y la sociedad civil. Las instituciones se ubican en el umbral dialéctico entre un “espacio abstracto” y un “espacio absoluto”. El primero responde a un espacio que se construye en la interacción social sin dar cuenta de la dimensión subjetiva de los individuos; responde a las lógicas mercantiles del capitalismo de la relación de producción entre el bien y el objeto. Es un espacio socialmente creado, que no le importa la dimensión sensorial, ni subjetiva de los individuos. Este espacio es donde la ley del intercambio de mercancías como pensamiento económico dominante ha llevado a una mercantilización de la vida social (Oslender 2010, 97). Por su parte como ya se ha expuesto, el “espacio absoluto” es la representación de espacios concretos como las estructuras representadas en las instituciones ligadas a lo económico, instituciones de lo político, del orden y del paisaje,³¹ que crea las normas, leyes y programas que responden a las necesidades concretas de la población teniendo en cuenta el contexto y las redes sociales que interactúan, igualmente es un espacio que “se carga de sentidos que no se dirigen al intelecto sino al cuerpo, mediante amenazas, sanciones, y emociones experimentadas continuamente” (Lefèbvre 2013, 277).

La importancia de los aportes de Lefèbvre (Oslender 2010) en el presente análisis nace de su mismo interés por estudiar las configuraciones del espacio en tiempos de cambios con la llegada de un capitalismo brutal que dejaba de lado las construcciones y transformaciones sociales que

³¹ El paisaje como un concepto muy importante pues se refiere al espacio o contexto biofísico que ocupa el cuerpo-territorio y que es modificamos en nuestro proceso productivo.

se comenzaban a vivir con los desplazamientos rurales, con las nuevas dinámicas de producción y consumo en la urbanidad y con las configuraciones de las periferias. Para el autor estas nuevas formas de vivir el espacio exigen un análisis que considera tanto los procesos de “producción del espacio” como los de “producción en el espacio” de manera dialéctica, para lo que Lefèbvre considera que se deben tener presentes: las percepciones del espacio, que para él son las prácticas del espacio, lo concebido que son representación del espacio y lo vivido que son los espacios de representación en una interacción dinámica multidimensional.

Al hablar de la construcción espacial aparece la mirada institucional que el Estado colombiano ha configurado, una mirada abstracta que intenta retener las voces de las víctimas y responder a ellas, sin embargo, esta abstracción se confunde con la complejidad del mundo social y es incapaz construir respuestas concretas con la participación de las mujeres indígenas. Las posturas institucionales en Colombia han hecho trabajos intensos para consolidar -en documentos- la atención a las mujeres en el marco del conflicto, sin embargo se puede decir que estas aún se conciben desde lugares acartonados y viciados por el poder y la burocratización, lo cual hace que las normativas y por ende las políticas públicas permanezcan encriptadas en modelos que prolongan por años las respuestas a las realidades sociales sin abordar de manera real y profunda las condiciones de desigualdad, pobreza, vulnerabilidad en las que permanecen cientos de mujeres en el país.

De esta manera las instituciones se inclinan hacia los “espacios absolutos y abstractos” que sustentan sus funciones de manera pragmática en Autos y Decretos Ley, que simplifican la complejidad y buscan fórmulas concretas para responder de manera contingente sin remitirse al lugar de la experiencia; la estructura espacial de las instituciones gubernamentales -sobre todas-, asumen que los constructos sociales y culturales se deben regir por sus lógicas anquilosadas, aun cuando estas no respondan a las realidades y necesidades. El enfoque diferencial respaldado por la Corte Constitucional aun cuando busca responder a las comunidades indígenas y a las mujeres en particular, termina dependiendo de la operatividad de la institucionalidad, de su capacidad y voluntad de remitirse a los territorios: es allí donde se ha puesto en evidencia, la inminente incapacidad estatal para poder aterrizar un discurso abstracto a las realidades que viven las mujeres indígenas. Al ser desplazada y verse obligadas las mujeres indígenas a dejar sus

territorios, no solo tienen que enfrentarse a los retos que le impone la ciudad para sobrevivir, sino que también debe enfrentarse al complejo sistema institucional.

Uno de los grandes retos que afrontan las mujeres cuando llegan a la ciudad como desplazadas, es este imponente y confuso sistema de reparación, “la mayoría de declaraciones las hacen los hombres, esto manifiesta una condición particular de las mujeres, cuando lo hacen ellas -la declaración- no encuentran los mecanismos diferenciales para hacer sus declaraciones y muchos de sus casos quedan en el limbo” (Entrevista Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, en conversaciones con la autora, abril 2017). Si recordamos algunos de los criterios para la atención de las mujeres indígenas es que en los puntos de atención deben estar presentes enlaces indígenas que puedan hacer el papel de traductores y que así mismo le den una atención que respete y entienda las particularidades de la cultura, condición que aún es inexistente y por ende hace que las denuncias de las mujeres indígenas cuenten con gran fragilidad agudizando su vulnerabilidad. Para la coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá este es un problema que afecta a toda la población indígena que se encuentra en la capital; los derechos de los hombres como de las mujeres y los niños se ven aún más vulnerados cuando se enfrentan a una institución que “no se hace cargo de la situación que vive el país y sin pena no le importa incumplir los mandatos de la Constitución. Hoy debido a la lucha que ha consolidado esta mesa de víctimas logramos conseguir que se asignen dos enlaces indígenas para toda Bogotá, esto es muy poco, pero es un avance” (Entrevista Maria Violet, Coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversaciones con la autora, abril 2017).

Los ocho Puntos Dignificar³² que se han instaurado por el distrito para la atención a víctimas del desplazamiento, hasta el momento no cumplen con el mandato nacional que exige integrar una atención diferencial a las mujeres y a los indígenas razón por la cual muchas mujeres no se han visto dignificadas (Entrevista Maria Violet, Coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversaciones con la autora, abril 2017).

³² Ocho puntos de atención ubicados estratégicamente en las localidades donde se tiene conocimiento de que se ha asentado más población desplazada, desde el 2014 estos centros cuentan con funcionarios de las instituciones encargadas de atención a víctimas.

Las mujeres indígenas y el resto de población que vive la vulneración de derechos tienen que enfrentarse al evidente nivel de fragmentación institucional -distrital y nacional- y por consiguiente la falta de articulación entre los proyectos que buscan responder a las demandas de las mujeres. Como hemos podido ir viendo a nivel nacional existen unas metas que deben responder a los Decretos Ley, los cuales son los únicos que generan una articulación entre las diferentes instituciones (ver gráfico 2.12 y 3.13)³³. Cada entidad debe dar cumplimiento según su agenda de trabajo y área de atención, a pesar de ello, al dialogar con diferentes funcionarios y funcionarias queda claro, que entre las mismas instituciones hay desarticulación y desinformación, lo que ha desencadenado en problemas concretos que limita dar cobertura a las necesidades de las víctimas del conflicto armado. Los sistemas de información y protocolos de atención no están aplicando la atención con enfoque diferencial ni de género con éxito. Conforme la ex funcionaria de la Alta Consejería Distrital es evidente que “entre las mismas instituciones se lanzan la pelota de la responsabilidad logrando perjudicar y muchas veces revictimizar a las víctimas del conflicto” (Entrevista Cindy Rodriguez, ex funcionaria de la Alta Consejería Distrital, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Uno de los retos importantes que se han propuesto las instituciones es el de aplicar un enfoque diferencial para tratar a las mujeres víctimas indígenas; para conseguirlo se está capacitando a los operarios a nivel regional. Una de las instituciones clave para la implementación de este enfoque a nivel nacional y distrital es la Unidad Administrativa Especial de Atención y Reparación Integral a Víctimas y su Dirección de Asuntos Étnicos, en tanto es la entidad que atiende a las víctimas y les proporciona apoyo. Según la coordinadora de Asuntos Indígenas al interior de la Unidad, el trabajo se está enfocando en hacer efectivo el decreto 4633 y el Auto 004; para esto se está capacitando a las regionales, pero los avances son lentos lo que indica que, ni a nivel nacional ni en Bogotá, la población indígena cuenta con los recursos dignos para poder recibir una atención que esté acorde con su cultura y cosmovisión (Entrevista Yaneth Rodriguez, coordinadora de Asuntos Indígenas de la Unidad para las Víctimas, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

³³ A nivel nacional (estas deben articularse con las entidades distritales): Consejería Presidencial para la Mujer, Defensoría del Pueblo, Procuraduría General de la Nación, Unidad para la Atención y Reparación a las Víctimas. Nivel Distrital (deben articularse con las entidades nacionales): Alta Consejería Distrital Para los derechos de las Víctimas, la Paz y la Reconciliación; Secretaria Distrital de la Mujer.

En lo que respecta a los Acuerdos de Paz, como ya se ha expresado, el enfoque diferencial fue incluido al finalizar dichos acuerdos y se dio básicamente por la presión que ejercieron los indígenas. A última hora se logró incluir un capítulo étnico que en cuatro páginas plasmó los temas prioritarios a trabajar con ellos: la reforma rural integral, participación, garantías de seguridad, drogas ilícitas, implementación y verificación y el sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición (Entrevista Alec Sierra, funcionario Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Este tema se complejiza aún más cuando se inserta el enfoque de género. Si recordamos que este es un enfoque estipulado en el Decreto Ley 4633, debería por tanto en los Acuerdos de Paz, ser trabajado transversalmente. Las mujeres indígenas deben ser consideradas en todos los aspectos relacionados a la reparación de los derechos y se les debe garantizar una atención diferencial; aunque el Auto 092 es desconocido e invisibilizado como una herramienta para trabajar en la transversalidad. El auto es enfático al decir que el impacto de la guerra y del desplazamiento afecta de manera diferencial a las mujeres y que en esa medida su trato y atención no debe ser generalizado. En la realidad y en la práctica esta transversalidad no está funcionando.

Al hablar con las instituciones no se maneja el tema de género cuando se habla de las comunidades indígenas; muchas veces hay una incompatibilidad o se apela a una transversalidad que invisibiliza las necesidades particulares de las mujeres indígenas. “Cuando llegamos a territorios nos damos cuenta de que la persona encargada de género no sabe nada del tema indígena y viceversa. Allí hay una dificultad, si se presenta el caso de una violación no se tiene la estrategia para saber cómo atenderla” (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la equidad de la Mujer, en conversaciones con la autora, abril 2017).

En la aplicación del enfoque diferencial y de género para las comunidades indígenas cuerpo-territorio se debe tener claridad de la diversidad cultural y social que las componen. Si el objetivo es generar respuestas para mejorar las condiciones de vida de las mujeres y resarcir las afectaciones del conflicto armado, las instituciones están obligadas a adaptar en su estructura de atención a la población, nuevas metodologías y sistemas diferenciales acordes con la normatividad definida, para este caso específico, los autos 092 y 004, situación aun inexistente.

En este contexto, los retos que enfrentan de las instituciones y la población en la atención son importantes, dada la latente la fragmentación espacial que vive el sistema institucional en Colombia. La apuesta de transversalizar etnicidad y género en las agendas debe responder a necesidades diferenciales, garantizando derechos.

A pesar de ello la asesora de la consejería presidencial para la mujer plantea que insistir en que el tema de género es transversal a todas las líneas de acción es como si fuera todo y nada a la vez. Por un lado, es positivo porque la lucha para que los derechos y las voces de las mujeres sean reconocidas en el país ha sido ardua y dolorosa, y lograr que se considere a las mujeres como sobrevivientes sujetas de derechos es un logro, pero por el otro lado la transversalidad puede llevar a la generalización con las comunidades indígenas, lo que genera que sus problemáticas específicas sean totalmente invisibilizadas (Entrevista a Lina Lozano, asesora Consejería Presidencial, en conversaciones con la autora, abril 2017). Por ejemplo, la Unidad para las Víctimas y la Secretaría de Integración desde la coordinación poblacional no tienen un enfoque de género establecido, pero dicen manejarlo de manera transversal debido a que las mismas comunidades indígenas hacen requerimientos como comunidad y no enfocadas en las mujeres específicamente.

De esta manera para hablar del espacio y la construcción del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas es necesario mantener un diálogo entre los sistemas propios de las comunidades indígenas y el sistema occidental representado por el Estado colombiano. Las percepciones, las concepciones, las formas de vivir los territorios desde los cuerpos-territorio de las mujeres indígenas son muy diferentes en los espacios representacionales de sus comunidades. En sus territorios existe una relación dialéctica e interdependiente con la naturaleza que responde a un orden cosmogónico, si bien las relaciones al interior de las comunidades no son un todo armónico carente de conflictividad. Tomando a Lefèbvre (2013), se pueden identificar, las representaciones del espacio que se dan desde las instituciones del Estado, direccionadas a la reproducción de las relaciones de producción capitalista. Se trata de un espacio conceptualizado desde los planificadores, que no garantiza derechos, y qué en la limitación para operativizar el resarcimiento y apoyo a poblaciones afectadas por el conflicto, como las mujeres indígenas reitera en destruir las esferas de la vida social mediante la institucionalización.

Los espacios representacionales en que se tejen elementos imaginarios y simbólicos, “tienen su fuente en la historia – en la historia de un pueblo, así como en la historia de cada individuo perteneciente a ese pueblo” (Lefèbvre 1991 en Oslender 2010, 99), se construyen en las prácticas cotidianas, la experiencia y las dinámicas sociales simbólicas. Los espacios representacionales de las comunidades indígenas interactúan con un sistema dominante en que prima un esquema de reproducción patriarcal y jerárquica, que termina reforzando al interior de las comunidades indígenas relaciones de poder. En occidente la relación con el espacio se ha dado desde la fragmentación y la delimitación, desde la reproducción de un sistema normativo y ejecutivo que responde a las dinámicas capitalistas, sus lógicas se dan desde la “representación del espacio” (Lefebvre 2013).

Pues bien, lo que encontramos a nivel institucional gubernamental y organizacional indígena es que se reconoce la importancia de las mujeres para mantener la familia y garantizar la permanencia de la cultura, también se han reconocido las violencias y dolencias particulares que ellas afrontan en el contexto del conflicto armado en el país. Se han nombrado en documentos constitucionales y en políticas públicas a las mujeres como víctimas o sobrevivientes, pero en la práctica, sin la asignación de recursos necesaria para la ejecución de programas. El Auto 092 fue un intento por integrar las voces y experiencias de las mujeres y hacerlas partícipes de su cambio, pero las peticiones y programas diseñados se han quedado plasmados en documentos que hoy solo aparecen como una deuda del Estado con la sociedad.

No queda claro el lugar del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas. Dentro de los sistemas de organización indígena el cuerpo hace parte de una totalidad integrada a las cosmovisiones, es decir que hace parte de una colectividad. Mientras que en la política pública estatal (occidental) se concibe a la mujer como una individualidad y una pequeña parte del sistema social. En ambos la inclusión participativa y activa de las mujeres está ausente.

Existe urgencia por atender a las mujeres desde un enfoque diferencial que se construye desde espacios representacionales, los cuales interactúan directamente con estructuras que se sustentan sobre instituciones que formulan y generan respuestas a las mujeres, de lo cual se deriva la importancia de que las políticas públicas destinadas para la atención de mujeres indígenas en el

país tengan en cuenta la diversidad en tanto las afectaciones y necesidades varían según el contexto ambiental, geográfico y cultural en que ellas habitan.

Desde la perspectiva de la coordinadora del programa de niñez, familia y mujeres de la Organización de pueblos de la Amazonia de colombiana (OPIAC),

Las mujeres amazónicas tienen territorio, tienen agua, están alrededor de ríos donde tienen pescado, agua limpia, donde pasan su vida en ese territorio y necesitan otras cosas. Sus realidades son distintas a las de las mujeres de la Guajira donde no tienen agua; por consiguiente, son esas las diferencias en las que hay que pensar al momento de formular las políticas públicas, proyectos o programas que se llevan a los territorios (Entrevista a Carol Rodriguez, funcionaria OPIAC, en conversación con la autora, mayo 2017).

Pero para acercar a las instituciones y a las políticas públicas a las demandas de las comunidades, se han tenido que abrir espacios que, actúan bajo las estructuras de poder patriarcales que operan tanto a nivel interno de las comunidades, como en los escenarios político - institucionales.

Las organizaciones indígenas como la OPIAC, la ONIC; el Gobierno Mayor y las mesas de concertación nacionales y distritales son actores activos en la producción del espacio y del territorio. Han funcionado las organizaciones como puentes, posicionado las voces de las comunidades a los procesos de tomas de decisión de políticas públicas y para conseguir esto ha sido necesario interactuar y responder a los paradigmas estatales con el fin de garantizar una incidencia en la toma de decisiones, “ha sido necesario entender otro lenguaje para luchar por los derechos” (Entrevista a Carol Rodriguez funcionaria OPIAC, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

El juego de poderes ideológicos y políticos existente en Colombia ha deslegitimado y subestimado las capacidades cognitivas, participativas y políticas de las mujeres indígenas. Desde la perspectiva de una lideresa indígena, “occidente siempre ha pensado que nosotras no pensamos por nosotras mismas y que ellos son los que saben qué necesitamos y cómo lo queremos” (Entrevista a GH14 funcionaria ONIC, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Esta consideración, a la vez que ha minimizado la riqueza cultural de las comunidades indígenas

y ha desprestigiado sus aportes frente al manejo de bienes de la naturaleza, ha hecho que las normativas y políticas públicas se construyan bajo un tinte asistencialista que fragmenta una vez más el espacio y genera una división contundente en el sistema propio de los indígenas. Las políticas públicas existentes no guardan pertinencia cultural y han direccionado a las mujeres indígenas -que han vivido desplazamientos- a desprenderse de sus territorios y transformar sus roles. Han pasado de ser mujeres hacedoras, sembradoras, recolectoras, a un sistema urbano que las recibe y les quita casi todo lo que eran, ofreciéndoles unas ayudas que no corresponden a su cultura y que no contribuyen a recuperar lo perdido. Las mujeres pasan al “no lugar” y se quedan en un estado de vulnerabilidad que hace muy difícil la reintegración de sus vidas. El Estado ha preferido dar recursos económicos para soluciones inmediatas antes que generar proyectos a largo plazo que contribuyan a que las mujeres y hombres indígenas en condiciones de vulnerabilidad generen estrategias para retomar su autonomía. Los espacios institucionales, las -leyes, normas y políticas “responden de manera abstracta a la realidad” (Oslender 2010) y oscurecen los sistemas de producción de sentido, así como las luchas y complejidades que afrontan las mujeres indígenas. Desde la mirada de una funcionaria, existe una falta de respuesta institucional adecuada e integral, frente a la crisis humanitaria.

Yo creo que hay políticas bien intencionadas pero que no tienen enfoque diferencial y que no son adecuadas para las necesidades de todos. Sé que hay personas que sueñan con retornar y habrá quienes sueñan con tener casa en Bogotá, pero los subsidios para vivienda como las ayudas humanitarias han hecho que las personas no logren entender que esas son ayudas transitorias con el objetivo específico de resolver la estabilización de la vida después del desplazamiento, pero para muchas personas esta estabilización transitoria, para terminar dependiendo de esa asistencia de ayuda humanitaria y esto pasó porque no hubo un acompañamiento de nada más. Eso sí es un fracaso completo como Estado” (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la Mujer, en conversación con la autora, abril 2017).

Las políticas distritales han operado de la misma manera y han contribuido en gran medida a que comunidades como la Wounaan dependan de la asistencia estatal para poder vivir en la ciudad. El mismo sistema ha generado mecanismos para que se siga dando el desplazamiento y especialmente en el caso de la población que vive en Bogotá, las políticas asistencialistas han impedido que las mujeres junto a sus familias creen formas más autónomas de sobrevivencia.

Las formas de reterritorialización no se cimientan en procesos de activos de inmersión en las dinámicas de la ciudad.

Las figuras de cabildos urbanos que se han formado en Bogotá han permitido que las mujeres indígenas que han ido llegando a la ciudad encuentren una red de apoyo importante para poder gestionar las ayudas al gobierno y para poder organizarse. A pesar de ello se debe tener en cuenta que los cabildos en su mayoría están representados por hombres, quienes en su gestión priorizan el nivel colectivo comunitario en lo que respecta a ayudas y subsidios. Éstas políticas de ayudas económicas y materiales son políticas asistenciales y han generado grandes problemas en las comunidades (Entrevista a Luz Dary, indígena Tubú y líder indígena, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Según la experiencia de una lideresa indígena desplazada y asentada en Bogotá, nunca fue una opción para ella pedir asistencia institucional. Es muy crítica de la dependencia que generan los apoyos institucionales hacia el Estado y la inacción en quienes lo reciben.

Yo me pongo a ver a los demás pueblos, ellos sacan bonos mercados, arriendos y todo eso. Yo cuando vi que las personas tienen ese beneficio, se echan -relajan- y yo soy enemiga de la gente que no trabaja por sus cosas, y decidí no hacer esa gestión. Yo quiero que mi comunidad aprenda a trabajar, a luchar por lo que quieren y no sean mantenidos del gobierno (Entrevista a Luz Dary, indígena Tubú y líder indígena, en conversación con la autora, marzo 2017).

Es “como darles el pescado a las personas, pero no enseñarles a pescar” (Entrevista a Luz Dary, indígena Tubú y líder indígena, en conversaciones con la autora, marzo 2017) y lo que sí está pasando es que se están convirtiendo en un grave problema social en la ciudad; como cultural para las comunidades, pues se están perdiendo costumbres y prácticas de sus comunidades y pueblos indígenas.

Desde la mirada de una funcionaria de la Alta Consejería Distrital, también crítica a cómo se encaminan las políticas públicas dirigidas a población desplazada,

En el país hay una lógica de asistencialismo y ese ha sido uno de los motores de desplazamiento, y es que el Estado Colombiano, yo siento que no es capaz de dar garantía a las personas solo por su condición de ciudadanía, sino que usted necesita tener una condición especial, o dos o tres para poder ser sujeto de derecho ante el Estado, entonces no vale que usted sea colombiano, no vale que usted sea perteneciente a un pueblo indígena en su territorio, usted tiene que desplazarse para que el Estado lo voltee a mirar y esto no pasa solo con los indígenas. En efecto el desplazamiento ha sido motivado por el conflicto armado, pero también hay una relación con el abandono estatal desde el punto de vista de garantía de derechos sociales (Entrevista a Cindy Rodriguez exfuncionaria Alta Consejería Distrital, en conversación con la autora, marzo 2017).

Esta lógica espacial abstracta, es la que hace que para el Estado aquel que no manifieste haber sido víctima, soportando una, dos o tres condiciones de victimización, no es un sujeto al que el Estado le garantice condiciones normales para una vida digna. Es claro que por un lado el Estado debe ser garante de los derechos de la población independientemente de que la población se encuentre o no en estado de vulnerabilidad. Pero, por otro lado, sí se está en el escenario de conflicto armado y hay víctimas, se debe garantizar la cobertura de los procedimientos para que las víctimas puedan ser reparadas de forma integral.

Existe, no obstante, ineficiencia estatal y se revela que no hay capacidad institucional para cumplir con los requerimientos de las poblaciones en situación de desplazamiento. Cabe preguntarse si debe ser competencia de la Corte rediseñar y concretar medidas prioritarias que sí se cumplan.

Desde la mirada de lideresas de organizaciones indígenas con sede en Bogotá, el Estado no tiene ni el alcance, ni los recursos para cumplirle al país. Llama la atención que a pesar de la falta de recursos sí se han creado plataformas como los Ministerios de Defensa, de Industria y Comercio, entre otros, y no se ha creado un ministerio que maneje recursos para trabajar por los indígenas y menos aún que trabaje con las mujeres (Entrevista a Carol Rodriguez, funcionaria de la OPIAC, en conversaciones con la autora, mayo 2017). A pesar de que se emitan documentos para proteger los derechos de las mujeres no hay una institucionalidad definida con específicas competencias y que tenga recursos presupuestados para ejecutar. La situación de las mujeres indígenas desplazadas por el conflicto armado no está entre las prioridades del gobierno.

Una perspectiva coincidente tiene la asesora de la Consejería Presidencial para la dignidad de la Mujer quien es enfática en ratificar que, pese a que la vulneración de derechos de las mujeres indígenas es muy alta, no es una prioridad gubernamental su atención.

Hay muchos retos por parte del Estado para lograr garantizar los derechos de las mujeres indígenas. Se siguen presentando todo tipo de desplazamientos forzados y todo tipo de riesgos. Hay vulneraciones de derechos humanos todos los días en comunidades indígenas. Los desplazamientos se siguen generando, pero estas problemáticas no están en las prioridades estatales (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la igualdad de la Mujer, en conversación con la autora, abril 2017).

Un pretexto que siempre sacan las instituciones y que ratificaron algunos funcionarios entrevistados, puntualmente la Unidad para la Atención a Víctimas, la Consejería Presidencial, la Secretaría de la Mujer, la Alta Consejería Distrital, es la falta de recursos para poder ejecutar los programas de los Autos 092 y el 004, a lo que se le suma, en el caso de la Consejería Presidencial; la imposibilidad administrativa para ejecutar recursos, adicionalmente la burocratización ha aumentado progresivamente. Según la Corte Constitucional la falta de recursos no debería constituirse en un impedimento para el cumplimiento de la Ley; pero a pesar de esto, es un argumento permanente, con el cual las instituciones justifican la limitada ejecución de los programas.

El Estado tiene dificultad para cumplir con la Constitución y normativa expedida por la Corte; hay limitaciones en adaptarse a los procesos sociales y responder a sus compromisos con los pueblos indígenas, las mujeres indígenas y la demás población desplazada por el conflicto armado y Las formas de aplicar los lineamientos, los programas de atención y la manera como se implementan los recursos para las ayudas, no están teniendo en cuenta las necesidades reales de las comunidades.

Desde la mirada de la asesora de la Consejería Presidencial para la dignidad de la Mujer, aunque se invirtieron recursos para la creación del Auto 092 hasta el día de hoy no se han hecho “cosas contundentes que respondan a la aplicabilidad del mandato. Por lo menos ahora se habla de que

se está haciendo la protocolización, pero realmente como instituciones sí debemos evaluar porque en ocho años no logramos hacer una protocolización de un programa que ya tendríamos que haber creado como estado” (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la igualdad de la Mujer, en conversaciones con la autora, abril 2017).

Para la directora de la organización CODACOP con respecto a la implementación del Auto 092, no se han efectuado avances, “llevamos mucho tiempo concertando y lo que se han hecho son diagnósticos. Lo que ha hecho el Ministerio del Interior es dar unos recursos para reuniones y para procesos de consulta, pero no se ha implementado nada. Los programas como los que pide el Auto 092 requieren de una inversión que garantice una política integral que proteja a las mujeres en condición de desplazamiento, y genere proceso de prevención frente al impacto del conflicto armado en las comunidades” (Entrevista a Janeth Lozano, coordinadora de CODACOP, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Desde ONU Mujeres y la coordinación de mujeres indígenas, se considera que en general el tema sobre mujer en Colombia es muy desatendido y en el caso de las mujeres indígenas se empeoran las cosas ya que son doblemente vulneradas, tanto por ser mujeres como por ser indígenas. En la perspectiva de una funcionaria de ONU Mujeres, “cualquier política de género es muy difícil de que se cumpla; es un muy desatendida por el Estado a pesar de la amplia normativa, al igual que la de los indígenas. La Corte he dicho que por esto hay una doble vulneración con las mujeres indígenas. Es la falta de un Estado que no atiende a las poblaciones minoritarias. No piensan que si trabajan con las mujeres es un beneficio para la sociedad en su conjunto” (Entrevista a Sandra Zorio, funcionaria ONU Mujeres, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Después de diez años de emitido el auto 092 todas las instituciones estatales deberían tener integrado el enfoque diferencial para mujeres indígenas, pero esto aún no se ha hecho realidad. Por ejemplo, la Secretaría de Integración³⁴ en el área de población indígena no lo hace; en la

³⁴ La Secretaría de Integración es una entidad del distrito capital que se encarga de integrar las necesidades de la población para así generar planes para que junto a las diferentes entidades distritales relacionadas se ejecuten programas de atención. Al interior de la Secretaría se encuentra la coordinación de población que está subdividida

Unidad de Atención para las Víctimas sólo hasta este año integraron una funcionaria que tiene como reto poner en diálogo los Autos 004 y 092 con el objetivo de que se cumpla con el decreto. Incluso la Secretaría de la Mujer asegura que su base de trabajo con las mujeres no parte del Auto, aunque sí se han hecho capacitaciones.

Ante esto es importante detenernos y aclarar que a pesar de que existe una amplia normatividad para el trabajo con mujeres indígenas en condición de vulnerabilidad, esta no se puede constituir como la única herramienta para trabajar con las mujeres que han sido víctimas de violencia o desplazamiento forzado. De hecho, lo que han trabajado por ejemplo la Secretaría de la Mujer, los procesos autónomos como la mesa Distrital de mujeres Indígenas y algunas ONG es trabajar desde procesos autónomos que respondan a la producción de sentido que ellas mismas han creado en espacios tan abstractos y a la vez tan absolutos donde no se han visto representadas. Desde sus procesos han producido espacios en la diferencia que interactúan y se ven afectados por la misma indiferencia, pero no desaparecen ante la exclusión. Son espacios donde las luchas de poder aparecen desde el lugar, desde el territorio o desde sus mismas subjetividades y constructos sociales y culturales. Como veremos más adelante la participación y estos procesos autónomos son lo que han contribuido a generar procesos de reterritorialización en las mujeres que se encuentran en Bogotá.

Hay que considerar también que los discursos que se manejan desde occidente sobre las justicia y equidad de género o sobre las necesidades de las mujeres en el marco del conflicto, no necesariamente responden a lo que se contempla desde la justicia propia en las comunidades indígenas.

Cuando se habla del Auto 092 al interior de las comunidades indígenas y cuando se reiteran los derechos de las mujeres en las comunidades se presentan tensiones. Así lo expresa una lideresa de OPIAC con respecto a las comunidades amazónicas,

para atender por un lado a la población indígena que se encuentra en Bogotá, por otro lado, a la población afrocolombiana y una sección que se encarga de atender género.

Si se habla con una mujer de una comunidad el tema de la equidad de género y sobre el derecho de la igualdad no se va a entender. Si te vas a hacer un taller de género lo que van a pensar es que se quiere dividir a la comunidad; en occidente esto se entiende de otra manera, allá no, es estar en otro mundo (Entrevista a Carol Rodríguez, funcionaria de la OPIAC, en conversación con la autora, mayo 2017).

En este contexto, lo que se constata es qué con la normatividad, no hay un acercamiento a las diferentes culturas por parte de las políticas públicas y las necesidades particulares de las mujeres, sino que aparecen unas formas internas en las comunidades indígenas, que no reconocen a la mujer individualmente. Desde los acercamientos a las comunidades han surgido dos posturas, por un lado, institucional gubernamental y de ONG se ha evidenciado que hay temas de abusos sexuales y violencia contra las mujeres indígenas que no quieren ser tratados al interior de las comunidades porque ponen en evidencia el desequilibrio al interior de su organización. Por el lado de las organizaciones indígenas, el problema es que no se aplica el enfoque diferencial a la hora de abordar temas tan importantes e íntimos para las mujeres.

Para una lideresa indígena de ONIC, “en las comunidades los temas relacionados con la sexualidad se deben hablar en un contexto armónico y con un ritual; esto las instituciones gubernamentales no entienden. La inversión de recursos en vez de canalizarse en alimento, maloca para el ritual, se dirigen a la creación de formularios y talleres que no responden a las necesidades de las mujeres de las comunidades. Es por esto por lo que cuando se introducen temas relacionado con el enfoque de género y violencia sexual muchas veces se perciben como un atentado a la cultura” (Entrevista a Carol Rodríguez, funcionaria de la OPIAC, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Sobre esto ONU Mujeres basa su agenda en el CONPES (2013) y los derechos internacionales de las mujeres, y desde la entidad se plantea que si bien los actores armados ilegales y las fuerzas militares han sido los principales perpetradores de violencia en el contexto colombiano, es necesario prestar especial atención a la vulneración de los derechos de las mujeres al interior de las comunidades o familias indígenas, tanto en los territorios, como en las comunidades que se encuentran en Bogotá o en diferentes ciudades del país. Esquemas de violencia se terminan ocultando y reproduciendo al interior de las comunidades. Si, la violencia contra la mujer en las

comunidades se replica, al igual que en la sociedad occidental. La violencia comienza al interior del núcleo familiar y termina en las estructuras de poder político y económico, pero al ser comunidades autónomas muchas de estas injusticias sobre las mujeres, son invisibilizadas...

Resulta necesario discutir entre las comunidades y la institucionalidad el papel de la mujer y sus derechos, y la fricción está en el enfoque centrado en la familia. Para muchas instituciones gubernamentales hay dificultades para entender que los programas de las organizaciones indígenas sean de mujer y familia. La apuesta desde la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer es cortar con el enfoque “familiarista del quehacer del Estado y que se considere a las mujeres de manera independiente al bienestar general” (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la igualdad de la Mujer, en conversaciones con la autora, abril 2017) Esta es una apuesta feminista que aboga por los derechos exclusivos de las mujeres.

Desde la perspectiva de la Defensoría del Pueblo, nunca ha habido un programa activo de acceso a tierras con enfoque diferencial para las mujeres. Siempre se ha asumido que quien reclama las ayudas y quien hace las denuncias son los hombres, sin embargo, en medio del conflicto las mujeres han perdido a su pareja o incluso el hombre ha abandonado el hogar y es él el que queda percibiendo la ayuda. Esto es una problemática que el enfoque diferencial debería poder solucionar y el sistema institucional debería incorporar para poder garantizar la igualdad, el derecho a la restitución de tierras y atención a las mujeres indígena (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Ahora bien, a pesar de que es fundamental pensar en una transformación del sistema, este no se puede hacer si no hay un cambio de pensamiento y un cambio de fondo en las formas como se estipulan las políticas públicas y sobre todo en la forma de reproducción del sistema patriarcal en la sociedad y comunidades indígenas. Pensar en posturas exclusivamente feministas que corten con las masculinidades, no corresponde a las formas como se han concebido las mujeres en los contextos indígenas. Trabajar bajo un enfoque feminista que se impone sin entender los constructos culturales internos a las comunidades, rompería con la estructura comunitaria y exacerbaría la incompatibilidad entre el sistema propio y el occidental. Frente a esto se toman los aportes del feminismo comunitario y descolonial, que, así como entienden la importancia de la estructura comunitaria para las mujeres indígenas, también asumen el hecho de que históricamente se ha reproducido el esquema patriarcal. No plantean una ruptura por encima de

la comunidad, por el contrario, plantean una lucha en y por los territorios desde procesos transformadores. El objetivo no es romper con el sentido comunitario y generar fragmentaciones, el objetivo es trabajar sobre procesos activos y participativos por medio de la integración de las mujeres como sujetos epistémicos y políticos para la transformación (Cabnal 2010).

Existe la necesidad de que las mismas mujeres se posicionen en los procesos participativos como sujetas de derechos individuales y colectivos. Anteriormente mencionamos brevemente las desventajas que viven las mujeres indígenas al enfrentarse al sistema burocrático destinado para su atención, pero el problema no es solo del sistema y de las estructuras estatales, el problema también nace en el temor y desconocimiento de muchas mujeres para levantar sus voces y para retar, con sus acciones creativas, las características del sistema homogeneizante. En este sentido, la negociación entre las instituciones y las comunidades indígenas con relación a los temas de género no se puede dar de manera unilateral, no se puede seguir asumiendo que las instituciones son las que deben decir qué hacer y cómo hacerlo; se debe reconocer la autonomía de las mujeres indígenas. Es necesario establecer acercamientos al lugar de las experiencias de las mujeres para lograr responder a sus necesidades sin pasar por encima de sus creencias.

Con la intención de cerrar este capítulo, se debe recordar, que éste surgió para entender de qué manera el marco institucional y constitucional que se ha diseñado específicamente para la protección de las comunidades indígenas y las mujeres en el contexto de conflicto armado en Colombia, ha logrado integrar la categoría de cuerpo-territorio, respondiendo a las demandas de esta población. En principio se consideran dos dimensiones en las que se percibe, se concibe y vive el espacio, la primera construcción espacial es la concebida desde las instituciones estatales y gubernamentales y, la segunda es la construcción del espacio desde el sistema propio de las comunidades indígenas. Recordemos entonces que estas dos formas de construir el espacio dialogan permanentemente con espacios absolutos y abstractos, los cuales se forman desde esquemas represivos inspirados en una estrecha relación con el sistema de corte neoliberal que sobrepone los intereses económicos a los sociales y culturales y, que desde su abstracción han pretendido homogeneizar la diversidades, y estos a su vez se soportan en instituciones concretas

que promueven valores que moldean los cuerpos con el fin de mantener un orden social predeterminado social y económicamente.

De esta manera los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas al enfrentarse a procesos de desterritorialización y reterritorialización en la ciudad se han enfrentado con estructuras frías y distantes de su realidad y que a vez las han sumergido en sistemas represivos y de reproducción patriarcal. Algunos cuerpo-territorio se han reconstruido desde un espacio diferencial, desde el no lugar, o desde la búsqueda de formas creativas, participativas y autónomas que re significan sus vidas en frente a dimensiones espaciales que las ignoran; pero hay otras que debido a sus condiciones de vulnerabilidad y a que también se encuentran en el no lugar por causa del mismo funcionamiento espacial, permanecen en una condición de dependencia a las políticas asistencialistas, lo que ha limitado drásticamente su inserción, la comprensión y su producción en el espacio -en el nuevo contexto urbano. Esto, a pesar de que lo habiten por más de diez años, como es el caso de mujeres Wounaan. Hay mujeres que llevan cuatro años, otras 12 o más, y muchas no hablan español ni trabajan por fuera de sus hogares.

Es así, que se debe decir que aun cuando la normativa y las instituciones representan los cuerpos-territorios de las mujeres, no ha sido desde allí, desde donde ellos han adquirido valor y significado. Éste se ha dado en la interacción de sus mundos reales que tienen el fundamento en sus territorios y cosmovisiones y que en la ciudad tienen relación con los otros espacios que les afectan y complementan (la familia, el cabildo y las mesas de trabajo). Aun cuando los cuerpos permanezcan en su gran mayoría en la marginalidad debe haber unas reconfiguraciones espaciales que surjan de las mismas iniciativas de las mujeres.

Capítulo 4

Toda una vida en el territorio: crónicas de vida sobre la desterritorialización

En este acápite se ofrece un acercamiento a las historias de vida de mujeres indígenas en condición de desplazamiento en la ciudad de Bogotá. Se profundiza desde sus propios relatos en los procesos de desterritorialización y reterritorialización vividos. Se consideró importante generar una reflexión intersubjetiva que se entiende desde la interacción con sus entornos culturales y ambientales, donde se identifican las prácticas en el lugar que las mujeres se han apropiado y transformado desde procesos que involucran el cuerpo, el medio ambiente y la economía (Escobar y Harcourt 2007, 11); también se hace énfasis en la agencia de las mujeres en generar identidad y autonomía, cuestiones que se suelen invisibilizar desde los sistemas dominantes.

Es precisamente desde los aportes de Escobar y Harcourt (2007) que veremos cómo la pérdida del lugar implica un desprendimiento de los significados, la subsistencia y la seguridad que las mujeres podían tener en sus territorios. Se profundiza en qué ha implicado para las mujeres, dejar sus territorios y las afectaciones o transformaciones que han vivido los cuerpos-territorios de las mujeres.

A continuación, el lector se sumergirá en cinco historias de vida de mujeres indígenas que narran sus experiencias en el marco del conflicto armado en Colombia. Cuestiones en las que se ha intentado apuntar sobre la constitución simbólica, cultural, y la relación con la naturaleza y el territorio que las mujeres construyeron en el lugar y las transformaciones que han vivido en el desprendimiento de sus lugares de origen.

1. Despojo de cuerpo, alma y cultura: una Luz que fue imposible apagar³⁵

¡Mamá, mamá!! gritaba Luz Dary mientras corría desesperada entre el monte y las piedras que se cimentaban con cada paso en la planta de sus pies. No estaba muy lejos, pero parecía que nunca llegaría al rancho donde vivían con su mamá. Entre llanto y zozobra ella estaba decidida a llegar.

³⁵ El relato y distintos fragmentos desplegados en este acápite corresponden a: Relato de vida de Luz Dary (indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá), en las conversaciones con la autora, marzo 2017.

Su madre gritaba vete, corre lejos, desaparece, corre, corre. Al llegar su madre estaba postrada en el piso, ensangrentada. Un señor le apuntaba con una metralleta, “a mi mamá la volvieron una nada, mi mamá me decía que me fuera, que corriera, pero yo no fui capaz... llegó un punto donde ya no sentía nada en mi cuerpo”. Allí quedaron inconscientes y destrozadas, solo se levantaron hasta el día siguiente, desorientadas cogieron sus cosas y se fueron para Mitú. “No sé cómo no nos mataron, se fueron después de volvernós una nada”. Con tan solo once años Luz Dary se había enfrentado por primera vez a la muerte, sin saber exactamente a cuántas más se enfrentaría en vida.

Desde pequeña era una niña inquieta, arriesgada, poco temerosa. Su vida era la chagra, su abuela, las frutas y los árboles. “Yo era una salvaje, me trepaba, saltaba, comía como una niña de la selva, me volaba a pescar, me podía perder todo un día, pero llevaba comida y con el pescado para la casa”.

Soy Siriana Tubú y Tucana, viví entre mi tierra y Mitú, soy una entre once hermanos, ahora somos diez, dos ya murieron. Cada uno tenía una función en la casa y la mía especialmente en la comunidad era acompañar a mis abuelas a sembrar, a ayudarlas a traer la yuca para rayar; hacía casabe que es la función de la mujer; la base es que el hombre tenga la comida, que esté todo listo cuando él llegue de la cacería. Eso era lo que yo hacía con mis abuelas y con mis tías, sembrar, sacar yuca, lavar yuca, rayar, hacer casabe, y fuera de eso hacer chicha para el fin de semana que era todos los sábados, era la reunión de toda la familia y toda la comunidad; comíamos la comida tradicional pescado, casabe, fariña, y “umuco” que es como una colada, pero es de almidón, o de frutas. Entonces los fines de semana nos organizábamos las mujeres, y era eso, apoyar a las abuelas, a mis tías en ese trabajo, a mí me gustaba, pero me despertaba a las dos de la mañana para ir a la “Chagra”, porque teníamos que estar limpiando, dejar la mata de yuca bien limpia, porque no era sembrar y dejar así, se debía deshierbar todos los días (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en la conversación con la autora, marzo 2017).

Su nombre realmente es *Diakarabu* que en Siriano significa danzadora. A pesar del dolor, en Bogotá la reconocen como la Tubú³⁶ y como Luz Dary. Hoy tiene cuarenta y dos años, y vive en la ciudad desde los once años. Habla de su niñez como si todo hubiera pasado ayer, está fresco e intacto. Su cultura y todo lo que hacía en su territorio permanece ahí bien guardado en su cuerpo, en sus ojos, en su piel, en su voz.

A los 3 años sus padres la dejaron con su abuela, junto a ella aprendió a trabajar la tierra y todo de su cultura, su abuela fue su compañía y soporte. En esos años, recuerda Luz sin mucha dificultad, sus días comenzaban en la Chagra, después iba al río y después seguían los animales, “me acuerdo de que sacábamos -de la tierra- “manibara” que son como si fueran hormiguitas, pero son de tierra, a mí no me gustaba porque resultaba mordida, pero me gustaban, para mí son ricos”. En el día también buscaban “mojojoy” en los palos que los hombres dejaban botados, es una especie de gusano gordo, se pueden asar o freír, hacen parte de la dieta de muchas comunidades amazónicas. “A mí me gustaban los manibara, las hormiguitas e ir a pescar a sacar los camarones, los cangrejos, allá le llamamos los pescados de abuela, los llamados “cucha”, los corocoro”.

Cuando tenía 8 años sus papás la fueron a buscar y se la llevaron a Mitú. “Yo era una niña que andaba libre por el monte, no había peligro ni violencia, había mucho amor y tranquilidad”. Durante ese tiempo a pesar de que tenía a su abuela, Luz creció muy sola a base de toda la comida que la rodeaba y que muchas veces ella conseguía por sus propios medios. Pero desprenderse de su abuela fue lo más duro, nunca terminó de entender porque la fueron a buscar.

Un año eterno...

Era 1986, las FARC cumplían 22 años de haberse fundado, hasta el momento habían conservado una relación política con la sociedad. No exigían ni obligaban a la población a involucrarse en su lucha. Pasaron las primeras dos décadas donde el grupo guerrillero fue reconocido por sus ideales políticos de izquierda y fuertes influencias marxistas leninistas; abogaban por el pueblo y sus derechos. Pero fue justo en el 86 donde el grupo intensificó fuertemente sus ataques en

³⁶ Los Sirianos, Tubú, Tuanés y los Selea son una etnia indígenas que habitan en el nacimiento del caño Ti y a orillas de los ríos Viña, Paca y Papurí en el departamento colombiano de Vaupés y el estado brasileño de Amazonas.

contra de las fuerzas públicas y comenzaron a arremeter contra la población que consideraban sus enemigos o por ende que estaban en medio del conflicto. Para ese momento Luz tenía 11 años y ya estaba en Mitú con su mamá, papá y hermanos.

Todo comenzó en esa primera toma que se dio a consecuencia de la expansión del grupo guerrillero y a la inminente falta de atención del Estado. Los hechos sucedieron en Mitú, capital que se caracteriza por ser un lugar selvático, paradisíaco y con una gran complejidad geográfica, muy estratégico para la comunicación y expansión del grupo; es la capital del Vaupés y colinda con el Brasil. El ataque se dio en medio de un entorno aparentemente tranquilo y bastante aislado del contexto nacional, cuando la familia de Luz comenzó a escuchar disparos. Nunca habían escuchado algo parecido, no sabían ni cómo era un arma. “Recuerdo que nos tocó escondernos, huir y salir de la casa para poder salvarnos. A mi hermano le dio curiosidad de qué eran las balas; él tenía como seis o siete años y se subió a un árbol para poder ver, él estaba feliz porque las balas pasaban por su lado, decía que el cielo era una estrellita”. El momento fue tan intenso que las vidas de toda la familia estaban en riesgo, les tocó cavar un hueco para esconderse, fueron por lo menos dos días de terror, sin agua ni comida. “La guerrilla se metía a las casas y al que veían lo iban matando”, cuenta Luz, quién justo después del ataque fue enviada a la finca con su madre.

Esa toma marcó el inicio de una difícil etapa, por eso es preciso decir que mientras hay años que duran una eternidad, hay otros que se van con el soplo de un huracán; este año fue eso para Luz, un año eterno donde creció obligada, fue despojada, y tuvo que afrontar su vida por completo sin ni siquiera saber cómo hacerlo.

La finca que tenían quedaba como a 30 kilómetros fuera de la capital. Allí se suponía que evitarían a la guerrilla y que encontrarían más tranquilidad, pero Luz Dary y su madre no permanecieron ahí ni dos días. “Fue un día terrible para mi mamá y para mí porque pensamos que allá no llegaba la guerrilla por eso estábamos tranquilas”. Ese día ellas llegaron en la tarde y no tenían mucho que comer, por eso Luz salió a ver qué yuca o plátano se encontraba por ahí; no mucho tiempo después escuchó gritos y tiros, al llegar a la casa alcanzó a ver a su madre destrozada, estaba amordazada, golpeada y con una metralleta apuntándole en la cabeza. “Mi

mamá solo me decía que me fuera, que corriera, pero yo no fui capaz, ahí me cogieron y me dieron mucha pata, mi mamá se me agarró y no me soltaba; así nos pegaran. Nosotras gritamos y llorábamos. Al final pensaron que estábamos muertas porque quedamos muy golpeadas, muy malheridas. Nos despertamos de la golpiza que habíamos recibido y nos dimos cuenta de que se habían robado lo poco que teníamos”.

Todo esto sucedió un viernes, el domingo siguiente Luz Dary ya estaba en Bogotá. Su familia la envió a la deriva, no hablaba ni una palabra de español. En ese momento ella no entendió qué había pasado ni porque tenía que estar sola. Por esos mismos años a causa de la situación mucha gente salió del Vaupés a Bogotá o a ciudades aledañas.

A mí me enviaron esposada a Bogotá con policías porque yo no quería venir, yo me escapé. Un día antes la noche que yo me escape, estaban haciendo fiesta en la maloca, la comunidad se había reunido, se había hecho trabajo comunal estaban tomando chicha, estaban danzando estaban todos felices; me esposaron como si fuera una delincuente para que acá me volviera mierda (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en las conversación con la autora, marzo 2017).

Para Luz fue muy duro, ella estaba acostumbrada a su monte, como dice ella,

Toda la vida, todos los sueños que uno tiene como niño, cambiaron drásticamente. Me acuerdo mucho qué yo vine muy golpeada y me dejaron ahí a la suerte, sin conocer, sin hablar bien español. Prácticamente no sabía ni donde estaba. Hoy en día me doy cuenta como se llama el barrio: Las Orquídeas, pero en ese momento eso era monte... ya no. Tenía once años (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en las conversación con la autora, marzo 2017).

El cuerpo de Luz ya estaba en Bogotá, pero todo lo que era ella yacía en su tierra. Ella era sólo cuerpo memoria; su territorio se estaba desgarrando, se sentía sin soporte, sin estructura. Ya no era toda ella. Le tomó muchos años volver a encontrar su cuerpo y su territorio. Hoy ya han pasado casi treinta y un años desde que tuvo que salir por primera vez de su tierra. Un conflicto que no terminaba de entender la expulsó de un momento a otro; le intentó quitar lo que más

quería, su cultura. Al hablar hoy y recordar todo lo que le pasó, vuelve de inmediato a su comida, a su río; realmente nunca olvidó. Su cuerpo ha guardado todo eso que vivió.

“Aprender a cocinar y aprender a comer la comida fue muy complicado, empecé a comer solo arroz. No fue nada fácil porque no hablaba bien español, no entendía que decían. Cuando me mandaban a lavar, me tocaba por bultos, cuatro canecadas y solo me dejaban dos canecadas de agua que debía hacer rendir”. Luz llegó a trabajar como interna en una casa que aparentemente era de confianza de su cuñado. Pero vivió todo tipo de discriminación, ser una mujer indígena en los años 80 en Bogotá no era muy fácil. Bogotá creció caracterizándose por ser una ciudad conservadora y muy tradicional, en ese momento no era tan común el desplazamiento por lo que tampoco era común que se encontrara tanta diversidad cultural en las calles como en la actualidad.

Muchas veces creen que porque uno es indígena es ignorante y es peor si uno acaba de llegar. Con ese patrón sufrí muchos abusos físicos. Yo siempre fui prácticamente salvaje en el mundo ambiental, yo me defendía en el monte como fuera, pero al llegar acá ya no tenía que defenderme de animales ni nada, sino de los humanos (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en la conversación con la autora, marzo 2017).

Esto resulta irónico, el humano atentando contra su propia especie; el humano defendiéndose de la amenaza que la condición étnica significa. Así de claro lo dice Luz, ni siquiera el animal más tenebroso que se puede haber encontrado en la selva podía representar tanto miedo e inseguridad que un hombre en la ciudad supuestamente civilizado y culto. Luz encontró la forma de defenderse, no se quedaba callada, gritaba cada vez que el hombre entraba a su cuarto en las noches. Muchas veces lo intentó y ella a esa edad ya tenía que defender su cuerpo y su vida. De estar en plena libertad en su tierra pasó a ser prácticamente esclava, vivía encerrada, sometida y con una amenaza permanente. Sólo después de dos meses, vino a conocer las calles de Bogotá. Había llegado a la capital con la ilusión de estudiar, eso le dijeron los patrones cuando llegó, pero todo se trató de manipulación y engaño. Algo había detrás de todo lo que le pasó. A los dos meses de vivir en esa casa no soportó más la situación y se voló una madrugada. No tenía a donde ir, pero estaba convencida de que si había logrado sobrevivir en la selva también

sobreviviría a la ciudad, pero era un mundo que no conocía ni se lo imaginaba. “Ahí empezó mi aventura por sobrevivir”, dice Luz.

Bogotá...

Esta ciudad le ha dado muchas cosas a Luz Dary, la ha sufrido, la ha vivido y ha llorado; en ella, también vio crecer a sus hijas y a nacer a la menor de ellas. Es una ciudad compleja, abrumadora, injusta, que al mismo tiempo da miles de oportunidades; es una ciudad que reúne todas las contradicciones del mundo humano y ambiental. Sus condiciones de desigualdad son abrumadoras, la pobreza se concentra mientras que unos cuantos viven totalmente sordos y acomodados a una riqueza irreal. Hay una clase media, otra trabajadora, están los estudiantes, algunos críticos, otros tratando de sobrevivir, otros aprendiendo. El consumo distrae, pero no llena, cada vez hay más mega centros comerciales que buscan homogeneizar el pensamiento, que buscan centralizar el pensamiento de la gente. Cada vez se vive más acostumbrado al smog, al cemento y a las condiciones contradictorias del ambiente. La presión ambiental, social y económica que vive la capital ha aumentado a raíz de la exacerbación del conflicto armado en Colombia. Hoy ya es imposible negar la diversidad cultural que la caracteriza; hay indígenas de todas partes del país, campesinos, gente de todas las regiones. En la época en la llegó Luz eran años diferentes, la inseguridad y la complejidad no era la de hoy, pero no se parecía en nada a la selva de dónde venía.

Ese día que se voló de esa casa, caminó por toda la décima y llegó al tradicional Parque Nacional, ubicado en el centro de la ciudad. Allí durmió y sin darse cuenta pasó varios días y noches en las calles. “Ya después de eso duré como una semana en la calle, sin nada. Solo tenía lo que tenía puesto. Sobreviví porque en la calle conocí a muchas personas que me ayudaron”. Después logró salir de la calle, una señora le ofreció que fuera a trabajar como niñera a su casa; pero a ese lugar llegó la policía por una denuncia de un vecino que aseguraba que ella estaba siendo víctima de maltrato. La policía la llevó a una casa que era cercana a la familia donde estuvo inicialmente, donde se volvió a encontrar con su cuñado.

Ahí mi vida sí fue un desastre por completo, ahí sí me mataron mi niñez... Mi mundo se fue, mi inocencia cambio, desde ese día no quise estar ahí, me fui y hui sin nada, volví a las calles otra vez. Yo cambié mi forma de ver, me lastimaron de doce años. En ese momento yo ya tenía un mundo

como de treinta. Años atrás yo había tenido experiencias muy duras, y después de eso dije que iba a seguir luchando, pero le cogí odio a los hombres. Yo no toleraba que un hombre me mirara, me echara algún piropo... Me jodieron la vida, me lastimaron, me quitaron algo, era mi cuerpo (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en las conversación con la autora, marzo 2017).

Luz y la entrevistadora

No sé por qué, pero es la primera vez que Luz Dary decide hablar abiertamente de su historia y con la garganta entrecortada asegura que quiere dejar de ocultarse. El encuentro duró alrededor de seis horas, hablamos hasta que se nos congelaron los dedos de los pies. Fue en la Candelaria, en un barrio tradicional de Bogotá donde nos sentamos a conversar. En medio de la conversación, con afán de querer atender a Luz Dary le dije que fuéramos a almorzar, recuerdo que me respondió: “no, terminemos esto de una vez, dejemos para después la comida”, era como si no quisiera dejar pasar un solo detalle de su historia. Y así continuó.

Ese día salió corriendo de esa casa y volvió a las calles, esta vez duró alrededor de un mes; a sus doce años tuvo que decidir si robar o aguantar hambre. “Me acuerdo de que me ayudaron en el Parque Nacional, como había un río, me podía bañar. Nosotros íbamos ahí, nos bañábamos y lavábamos la ropa que tenía solo dos mudas”. Hoy el parque sigue ahí pero ya no está el río, es un hilo de agua que ya baja contaminada.

Entre buscar en el periódico y los encuentros casuales con personas, las cosas confabularon y encontró otro trabajo, se trataba de cuidar a un hombre mayor en estado vegetativo. En esa casa las cosas comenzaron a cambiar, su odio por los hombres se había transformado. Para entonces solo había dolor y mucha prevención. En la casa la trataban muy bien pero cada vez estaba más lejos de lo que había sido ella. Ya no practicaba su lengua, ya no comía su comida, ya casi ni pensaba en su tierra. En esa casa creció durante 3 años, fueron años de mucho encierro emocional, “pensaba en mi hermana y la odiaba con toda mi alma, pero hoy ya no quiero saber de odio”. Ese odio se remonta a esa última vez que tuvo que huir de una casa. Luz recuerda que la persona que había entrado a su cuarto esa noche y qué le había arrebatado lo más preciado había sido el propio esposo de su hermana. “Mi hermana lo supo, pero no hizo nada, por eso tanto tiempo odiándola”.

Todos en su casa pensaron por muchos años que Luz estaba muerta, eso fue lo que el cuñado les dijo. Ella desde el desconocimiento y la falta de comunicación, ocupada en su sobrevivencia nunca volvió a llamar a su casa, asumió que la habían olvidado. Ya su vida era la ciudad, no tuvo elección. “Mi lengua, nunca, nunca la olvidé, durante muchos años practicaba sola, hablaba sola, pero ya a lo último poco a poco perdí la costumbre de hablarlo y hubo un punto donde estaba olvidando cosas”. Al ser menor de edad podían denunciarla por trabajo a menores, y así fue, una vez más llegó la policía y se la querían llevar a Bienestar Familiar. Fue la cuarta vez que huyó; ya era un instinto que nunca perdió desde la selva. Al menor peligro corría sólo con la idea de salvarse, no le importaba perder lo poco que tenía.

Pasó por uno y dos trabajos, su principal enemigo fueron los hombres, siempre se enfrentó con el riesgo de ser abusada, no fue ni una ni dos veces, fueron muchas. Al cumplir dieciséis se quedó en la casa de una señora de 92 años, donde encontró cierta tranquilidad. La calma llegó y con ella el recuerdo, la memoria, ya tuvo tiempo de pensar en su familia en su tierra y quiso volver. “Regresé a Mitú, ya todo el mundo sabía que yo había muerto. Cuando yo llegué mi mamá se desmayó, mi papá quedo sin palabras. Y yo dije: pues claro, ¿Cuántos años ya han pasado? volví en el 1996”.

Cuando se perdió entre los recuerdos de su memoria alterada...

“Regrese y me senté, me tome la gaseosa rápido porque me tenía que ir, me tomé la Coca-Cola pequeña cuando me fui a parar me dio mucho mareo. Empecé a ver a la gente doble, colores y me desmayé”. Cinco meses antes había encontrado un nuevo trabajo, ya había regresado a Bogotá, nunca había hecho amigas, pero justo en ese lugar se encontró una vecina que era de su tierra, eran paisanas “bueno, por fin consigo amigas indígenas... Esa tarde me invitaron a bailar, a una discoteca que queda por acá cerca, donde iban todos los indígenas, los de Mitú, y con ese grupo pues eran supuestamente mis amigas, mis compañeras. Me fui con esas dos chicas y el compañero a bailar “supuestamente”.

La luz de la mañana siguiente entró por sus ojos desorbitados que desconocían el lugar donde estaban, era un hotel. Su cuerpo estaba desnudo, estaba sola, no entendía qué había pasado, la

cabeza retumbaba, nunca supo qué fue lo que pasó, ahí su memoria calló en lo más profundo del hoyo negro. Para ese momento tenía 16 años le faltaban dos meses para cumplir diecisiete. Pasaron dos meses, su dolor de cabeza no pasaba y su periodo no volvió. “ese día salí a la calle, la hija de mi patrona me había dado plata para que fuera al médico. Cuando salí del médico recuerdo que veía como pasaban buses, yo no me esperaba esa noticia, leía o través el papelito, que hago me tiro. Me fui caminando, llegué a la casa, me dijeron: “con esa cara que trae, lo que yo sospecho es cierto”. Le dije sí, estoy embarazada. Me volvieron a preguntar sobre esa noche, les dije que no me acordaba, que solo recordaba lo de la gaseosa”.

“Yo no sabía mucho de la vida realmente, no sabía que era un embarazo, no sabía que era un parto, ni romper fuente ni nada”, dice Luz Dary. De esta manera la vida misma le fue enseñando, la experiencia y la sabiduría de su cuerpo le fueron hablando. Luz Dary fue a tener a su hija a Mitú, quería que su familia le ayudara, pero eso no fue así, tuvo que trabajar hasta el día que dio a Luz y vivía sola. La llegada de su hija fue un proceso de aceptación que no fue nada fácil, para ella no era solo tener un hijo, era recordar y aceptar todo lo que había vivido hasta el momento. En un momento llegó a pensar en dar en adopción a la bebé, pero cada señal le iba diciendo que ella era suya y que se debían acompañar.

Las palabras se siguen hilando, es una historia que no termina. Cuando pasa lo peor pareciera que fuera el fin, pero no, continua. Luz habla y sus palabras dan crédito a todo su dolor. Para ella el día que sus padres la dejaron a los tres años donde la abuela algo se rompió, fue como el cordón umbilical, pues las veces que había vuelto a Mitú ella ya era como una mujer aparte de la familia. “Para Luz Dary nunca había casabe ni farriña solo arroz y papa, yo no tenía tanta conexión con ellos. Me fui para Bogotá de nuevo, yo trabajaba embarazada o no embarazada, en Bogotá o en Mitú, si me tocaba cargar bulto, todos los días subía y bajaba escaleras”.

Ese día que regresó a Bogotá después de tener a su hija, por primera vez en la vida Luz Dary supo que se sentía ser abrazada y querida. Algo que no había experimentado en sus diecisiete años de vida. En el aeropuerto estaba una señora argentina y su esposo, esperándola a ella y a su hija de un mes de nacida. Era una familia con la que se había contactado desde Mitú para trabajar como interna en su casa. Para Luz era una familia distinta, querida, amorosa. Ellos serían los

padrinos del bebé y de ella como unos papás. “Éramos dos niñas que habíamos corrido con suerte, llegamos a una buena casa”. Allí su patrona le ayudó a sanar muchas de las heridas que tenía, pero nunca fue fácil reconocer el amor por su bebé. No era odio, pero en ella veía reflejado todo lo que le había pasado, así que hasta el día de hoy la relación que se creó entre las tres perdura y es un soporte tanto para Luz como para su hija mayor.

Segunda toma en Mitú...

El primero de noviembre del año 1998, la guerrilla había sitiado la capital. Ese día se dio la segunda toma conocida hoy como Operación Marquetalia. La cosa fue mucho más grave que la primera vez. Esto sucedió justo una semana antes de que se hiciera el despeje del Caguán donde se daría inicio a los Acuerdos de Paz con el presidente Pastrana. Fueron alrededor de 1.900 guerrilleros al mando de Mono Jojoy -jefe guerrillero- que se tomaron la capital, se tomaron la gobernación, destrozaron la pista de aterrizaje, arremetieron contra el hospital y terminaron con la toma a la estación de policía. El 50 por ciento del pueblo quedó en ruinas (Diario El Tiempo 2008). La toma duró 72 horas, dejó alrededor de 37 muertos y 61 policías secuestrados quienes permanecieron en cautiverio hasta el 2001 (Ardila 2008).

Días antes de esta toma Luz estaba en Bogotá, ya tenía todo preparado para su regreso a Mitú, tenía pasajes de ella y su hija, salía el 1 de noviembre precisamente. En la sala de espera, antes de abordar el vuelo vio noticias. Allí estaban sus papás, también recuerda haber visto a su hermana en la televisión corriendo de un lado a otro con su bebé. Así fue como Luz debió dejar todos sus planes atrás. Una vez más la violencia la había alejado de su tierra y peor aún había expulsado a su familia. Sus papás, hermanos y sobrinos llegaron a Villavicencio en un vuelo del ejército. Ella se tuvo que hacer cargo de ellos y les brindó todo el apoyo que estaba a su alcance. Hace algún tiempo ya había iniciado una relación con un hombre de quien quedó embarazada, pero sufrió un aborto natural. La mala convivencia con su patrona y la relación inestable que mantenía con su bebé la llevaron a que decidiera irse a vivir con ese hombre. Ahí iniciaron otros años de tormento. Tuvo que vivir el machismo y la violencia familiar con su pareja estable. Luz no era boba, pero mantenía una actitud sumisa, ella dice que las indígenas son así pero no son bobas. Junto a él tienen dos hijas más y hasta hoy no lo ha dejado porque le da pavor la parte económica.

Ese modelo de esposo que yo quería no existía, ahí si aguanté mucho, demasiado y siempre la madrina de mi hija me decía que por lo menos él era trabajador y responsable, pero el trato no era el que yo esperaba. Nunca llegué a escuchar una palabra bonita, jamás; pero volví a quedar embarazada. Yo seguí trabajando en casas y lo primero que me dijeron fue: aborté, usted no puede con ese hijo, pero no lo hice (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en conversación con la autora, marzo 2017).

Para Luz Dary su sufrimiento no acabó cuando se fue a vivir con su pareja, allí tuvo que enfrentar otro tipo de violencia que involucraba su cuerpo y su salud mental. Era y sigue siendo una relación tormentosa basada en el maltrato psicológico, pero que mantiene por la unión de las hijas y cierta seguridad económica. Luz se respaldó en su familia, se volvió a acercarse a su cultura. “Mis papás no tenían estudio, pero tenían su conocimiento que traen, y entonces yo me iba a bailar, ahí sí me invitaban, me decían venga participe venga dance”. Luz recuperó esa parte que tenía desgarrada desde que tenía once años, y no tuvo que estar en su tierra para volver a sentir que estaba de nuevo cerca a lo que ella siempre había sido. “Hacíamos comparsas por toda la séptima desde el planetario hasta la Plaza de Bolívar y me pegaba unas mojaditas con mis bebés chiquiticas; ellas desde chiquitas también danzaban por lo menos la mayorcita desde los cinco o seis años, la menor y la bebé también chiquitica”.

Bailar las danzas tradicionales para Luz es dejar todas las emociones, la rabia y la tristeza, es sacar toda esa energía y dejarla ir. Pasó mucho tiempo y para muchos conocidos Luz Dary no era indígena, sólo cuando se encontró con su cultura en la ciudad manifestó todas las experiencias que su memoria y cuerpo había guardado. “Yo recordaba mucho cuando mis abuelos me enseñaron y volver a retomar con mis papás acá en la ciudad ha sido una experiencia muy bonita; ha sido volver a vivir con la familia otra vez mi cultura, no tanto como en el territorio, pero algo similar”. La danza volvió a unir a Luz con su familia. La danza es una curación por eso se debe hacer en serio.

Siempre quiso estudiar, se lo propuso y lo logró contra todo pronóstico. “Siempre fue mi sueño ser profesora. Yo tenía una imagen en mi territorio cuando yo hice tercero de primaria mi profesora era María, ella fue una amorosa muy paciente. Yo quiero ser así, pensaba; pero ahí fue

cuando me enviaron acá”. “Recuerdo que yo sufrí doble o triple por lo menos allá no me hubiera podido defender porque conocía bien mi territorio, el monte, los ríos, las montañas, las cascadas, los escondites, pero acá fue diferente, acá la lucha fue un sufrimiento, destruyeron todo lo que yo quería me costó mucho volver a retomar...yo hubiera preferido mil veces estar con la guerrilla que vivir acá”.

Mis cuarenta años han sido bien sufridos, y a pesar de eso he seguido de pie. Me han enseñado a luchar por lo que quiero, a pesar de caer mil veces, me ha hecho levantar, me hace ver otras cosas, otros horizontes, otra forma de vida, así mi vida esté vuelta mierda, pero siempre encuentro esa alegría así no sea en la casa, encuentro otra forma de ver y sonreír; así me duela siempre he encontrado la manera de seguir sonriendo y diciendo: “hay amor, hay esperanza. Ahora tengo mil razones para pararme y sonreír porque ahorita yo lo he luchado mucho por lograr lo que quiero. Logré mi carrera, he logrado posicionarme en un espacio de política pública acá en las instituciones y no lo voy a perder porque me hicieron esto, no les voy a dar gusto, con o sin ellos voy a seguir trabajando por mí, por ustedes (Relato de vida de Luz Dary, indígena Tubú, Siriana, del Amazonas y líder indígena en Bogotá, en conversación con la autora, marzo 2017).

Hoy es trabajadora social y trabaja como profesora y acompañante en procesos de fortalecimiento a mujeres en la ciudad, allí ha tenido que afrontar sus miedos pues una de sus tareas es hablar sobre violencias sexuales y como empoderarse de los cuerpos y culturas para resistir. Antes de este trabajo se desempeñó alrededor de cuatro años como gobernadora y suplente en el Cabildo Tubú, y participó en el Comité Distrital de Mujeres Indígenas; un proceso que le ayudó a empoderarse de su cuerpo, de su vida y con el cual ha logrado abrirse caminos nuevos.

A pesar de todo, el sufrimiento de Luz Dary aún no acaba, pero está en proceso de encontrarse con ella misma, de trabajar por sus hijas y lo que ella quiere, lo que la ha llevado a alejarse de muchos espacios comunitarios. En Bogotá han atentado contra su vida en dos ocasiones, una de esas fue a manos de su hermano, al frente de su madre, quien justificó a su hijo tras decir que él era su hermano y que ella debía respetarlo. El segundo intento de homicidio fue por una vecina que era su mejor amiga. A causa del ataque tuvo que permanecer en el hospital y entrar en un

proceso legal. También se encuentra amenazada por intentar ayudar a otro hermano quien se encuentra en la cárcel.

Pero ¿cómo y por qué comenzó esta tragedia? ¿Qué vio Luz que marcaría su vida? No hay una respuesta puntual para tanto dolor, pero sí es claro que algo sucedió ese día que vio lo que no debió haber visto. Cuando Luz llegó a Mitú vivió un tiempo donde una de sus hermanas, recuerda que su hermana le dijo “mire usted puede vivir acá, esta es su casa, pero a partir de esta hora no puede salir de su cuarto y menos abrir esa puerta”. Un día Luz salió de su cuarto cuando no debía y sin querer vio por el espacio de esa puerta entreabierta una mesa llena de armas y unos hombres reunidos discutiendo cosas que ella ni entendió. Allí comenzó esta historia. Ese día la hermana la sacó de la casa, el esposo de ella fue quien estuvo detrás del traslado de Luz a Bogotá; había sido él quien había entrado aquella noche al cuarto de Luz cuando estaba en Bogotá. Pero a pesar de que ese hombre quiso mostrar su hombría y su poder sobre el cuerpo de quien era tan solo niña y a pesar todo el daño que le han querido hacer, la luz de Diakarabu, la danzadora a pesar del dolor ha resplandecido y sigue en pie de lucha.

2. Un cuerpo que se llevó el río y volvió a nacer: La historia de María Violet ³⁷

María Violet Medina se llama ella, un nombre difícil de olvidar. Somos contemporáneas eso generó más empatía y conexión. Nos conocimos el día de la mujer, el 8 de marzo de 2017 en un evento que organizaba el Centro de Memoria. Yo sabía que ella iba a estar allí junto a otras mujeres lideresas algunas afro, otras indígenas y otras que sin pertenencia étnica se han dedicado a trabajar con comunidades; todas tenían en común su trabajo, mujeres dedicadas a luchar contra la violencia y por los derechos de las comunidades menos favorecida en Colombia. El evento consistía en poder escuchar esas voces que dentro del conflicto se han invisibilizado. Después de esa vez sólo nos volvimos a encontrar días después. María Violet es una mujer “frentera”, empoderada, a pocas situaciones le tiene miedo y con 30 años ha tenido que vivir cosas que muchos a su edad ni siquiera se han imaginado vivir.

³⁷ El relato y distintos fragmentos desplegados en este acápite corresponden a: Relato de Vida, María Violet Medina, (coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá), en conversaciones con la autora, abril 2017.

“Soy de la Plata, Huila, con raíces de Tierra Adentro del Cauca. Hago parte del resguardo del Togoima, soy indígena Nasa, con papá colono y mamá nasa”. A sus cuatro años se vieron obligados a salir de su territorio ancestral a causa de una gran avalancha que afectó toda la región. Allí se dio su primer desplazamiento. Creció gran parte con su padre, colono, pero sus raíces indígenas siempre las ha tenido muy presentes.

Nueve años después de vivir en el Huila junto a su padre, la envían para el departamento del Caquetá con unos familiares lejanos, ya que debido a la falta de ingresos su padre no le podía garantizar el estudio; así que Violet se va pensando en que le esperan buenas oportunidades. Allá llegó a la comunidad indígena de los Coreguaje. “Todo fue mentira, me llevaron para Solano, un municipio del Caquetá, un corregimiento de la vereda El Sevilla, y ahí me llevaron a una finca a trabajar, a hacerles comida a los trabajadores desde la edad de los 13 años”. La entrada y salida de ese lugar solo era por río, Violet quedó totalmente incomunicada, además como dice ella “el Caquetá estaba lleno de guerrilla, peligroso, las personas se comportaban según lo dictaminaba la guerrilla. Entonces pues yo no salía, no tenía las herramientas, no tenía trabajo, no tenía plata, no conocía, estaba muy chiquita, y ahí cumplí los 15 años, lo recuerdo tanto”.

Tiempo después Violet comenzó a crecer, a conocer el territorio y a darse cuenta de que la estaban explotando y que ella podía hacer algo para poderse ir. Ya habían pasado tres años en los que su papá no volvió a saber nada de su hija, tras esa angustia con los únicos 300 mil pesos que le dio el padrino por esos tres años de trabajo agarró sus pocas cosas y se fue a sorprender a su padre quien pensó que su hija ya estaba muerta después de que pasara tanto tiempo sin saber de ella. Pero Violet ya había logrado hacer contactos en el Caquetá así que no tardó mucho para regresar. Su propósito era trabajar, ahorrar y poder terminar su bachillerato.

Trabajó en fincas, ahorro y se enamoró, fue su primer gran amor, “nunca lo voy a olvidar, un amor de esos de infancia, a pesar de esa edad, fue una relación muy bonita, duramos como un año; era totalmente respetuoso, pues no había relaciones, yo era una niña, él me llevaba 6 años”. Tiempo después se fueron a vivir juntos para evitar el hostigamiento de su padrino, pero sin darse cuenta se vio involucrada en otra persecución hacía ella, nunca llegó a saber las razones.

En ese momento hubo problemas en la vereda, un vecino que se llama Julio, fue asesinado por la guerrilla, situación que aún no se sabe con certeza qué sucedió. Ahí hubo una cuestión como rara, y mi pareja se involucró con la hija del señor, y la guerrilla empezó hacerle hostigamiento a él. Como consecuencia de ello, yo estuve involucrada en un conflicto que no sabía que era; entonces a lo último, la guerrilla intentó reclutarme, de insertarme en las filas y en las armas; pero yo siempre era una mujer con valores infundidos desde la casa; así pues, me encontraba presionada por los milicianos, como dicen ellos (Relato de Vida, María Violet Medina, coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversación con la autora, abril 2017).

Un día su novio salió y no regresó, después de eso se supo que la guerrilla lo había amenazado, “hasta el día de hoy yo pienso que lo asesinaron, ya se sabía que cuando la guerrilla iba a una casa y sacaba a una persona no volvería”. Y así fue, nunca volvió, para Violet lo más probable es que lo hayan tirado al río para que se lo comieran los cocodrilos o que lo hubieran enterrado, eso solían hacer con las personas que declaraban sus enemigos.

Su padrino ya había sido desplazado por la guerrilla y después de la desaparición de su novio a ella no la dejaron de acosar para que se uniera a las filas. Un día unas personas le dieron para el bus y le dijeron que lo mejor era que se fuera. Al día siguiente de haberse ido la guerrilla llegó a su casa y quemaron todo, la destruyeron. “Creo que fueron como los espíritus y la madre tierra que me avisaba que me fuera y aprovechando que mi primo me ayudo me dirigí a Florencia”. Ese fue el segundo desplazamiento que vivió María Violet, pero en esa ocasión no fueron las fuerzas de la naturaleza quienes la obligaron a salir, sino la violencia que vivía Colombia. Todo sucedió como entre el 2005 y el 2007 en una época donde el desplazamiento a floró; la guerrilla intensificó sus ataques contra la población, cientos de personas se vieron obligadas a dejar sus tierras y muchos acudieron a los cascos urbanos. Ese fue el caso de Violet, quien llegó a Florencia, la capital del Caquetá, allí se empleó, le ayudaba a una psicóloga en la casa. Cuando tenía la oportunidad iba a visitar a su papá, pero siempre retornaba al Caquetá. Solo hasta sus dieciocho años encontró la posibilidad de validar el bachillerato, pero sería un proceso que tardaría un poco.

Tiempo después la hermana le dijo que el gobierno estaba dando beneficios a los que habían sido desplazados por la guerrilla, pero para esto Violet tenía que declararse ante la procuraduría como víctima y desplazada. Hasta ese momento ella no era consciente de que era eso del conflicto y mucho menos que había un reconocimiento a quienes habían sido víctimas. Tuvieron que pasar años y enterarse de sus derechos para darse cuenta de que su declaración no debió haber sido solamente por desplazamiento; ella fue amenazada y estaba siendo presionada para ser reclutada siendo menor de edad. “En ese momento lo hice porque necesitaba la plata, me dieron un apoyo y me dijeron que después me darían lo de la ayuda humanitaria que nunca lo reclamé”.

Antes de terminar su bachillerato pasó por varios trabajos más, ella se debía mantener y siempre ha estado atenta a ayudarle a su padre. Después de trabajar con la señora en Florencia se fue a trabajar en un batallón militar, después en un programa para la erradicación de coca en San José del Guaviare. Allí duró un año trabajando y después se fue para Popayán, la capital del Cauca. Solo hasta el 2012 logra terminar su bachillerato, pero desde ese primer desplazamiento nunca había dejado de pensar en el destino de ese amor que nunca volvió a ver, así que decide volver al Caquetá a ver si lograba averiguar algo. No se fue al mismo pueblo, “allá eso era muy peligroso, realmente uno entraba y salía con permiso; yo no me quería arriesgar que me mataran o violaran”, por eso se fue a Florencia.

Años atrás había compartido con los Coreguaje, de ellos había aprendido mucho sobre los indígenas a pesar de que no era su comunidad. Cuando decide volver a averiguar por su novio se los encontró de nuevo pues llegó a trabajar como maestra en esa comunidad.

Fue muy bonito todo el año 2014, hice un trabajo muy bonito con esa población y con esa escuela; pero empezó a llegar la guerrilla a hacer hostigamiento en el 2014, además de cogernos como de mandados para hacer miles de cosas. Después llegó un campamento del ejército cerca a la escuela, y uno quien era para decirle que no, o bueno, yo seguía con mi ignorancia ante muchas cosas, o la inocencia (Relato de Vida, María Violet Medina, coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversación con la autora, abril 2017).

Estaban la guerrilla y el ejército, y la escuela estaba en un punto medio, todos siempre jugando a encontrar bandos, hasta a los niños, a las familias y a los maestros se le ubicaba en alguno sin ni

siquiera pertenecer. “Un día yo dije: ¿A qué horas estos se agarran a plomo aquí delante de nosotros? Y los niños están bajo mi responsabilidad, a pesar de que yo era muy joven, le estoy hablando que yo tengo 30 años, y en ese momento tenía veinte y algo... Pero la responsabilidad y el cuidado era mía, yo estaba muy asustada. Después se perdieron los computadores y no se sabía quién había sido, yo pasé un informe sobre el robo”. Sin saberlo con ese informe Violet se estaba condenando, pero era su instinto y responsabilidad.

Era una escuela en una vereda, quedaba muy alejada del casco urbano, así son un gran porcentaje de las escuelas en el país que quedan en la parte rural; la mayoría de los estudiantes deben madrugar horas antes para alcanzar a llegar, algunos llegan comidos otros no y esperan alimentarse con la comida que les dan en la escuela. Unos llegan con el uniforme y con los útiles para estudiar otros no. La labor del maestro no se reduce a ir a dar clase, debe ser una persona considerada y dispuesta a sacrificios. Violet debía madrugar un poco más porque vivía en Florencia, y en sus clases debía considerar a niños entre los 6 y los 12 años.

Un día ellos -los estudiantes- habían salido a recreo y yo me quedé revisando un examen, cuando salí los guerrilleros le estaban mostrando las armas a los niños y les estaban explicando cómo se manejaban. Claro yo me salgo de mis casillas y les digo que respeten, y que un arma quitaba vida, por lo que no era para jugar. Así es como mando a los niños a clase, y les quito el recreo; tal vez fui muy autoritaria, pero yo veía la gravedad de lo que les estaban vendiendo, los estaban charlando para después hacer reclutamiento (Relato de Vida, María Violet Medina, coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversación con la autora, abril 2017).

Violet no olvida que ella había vuelto a esa zona a encontrar respuestas acerca del paradero de su expareja y sin predecirlo en el camino se había “encarretado” con sus alumnos y había encontrado una vida allí. En medio de lo que le había comenzado a pasar ella se acercó a uno de los guerrilleros, se hicieron medio amigos, ella quería que él le diera una respuesta, pero nunca alcanzó a saber nada, pues el comandante de la guerrilla ya la había sentenciado a muerte. El camino de Florencia a la escuela se tardaba cuatro horas caminando. Una mañana el compañero guerrillero la estaba esperando abajo de la escuela y le advirtió que no subiera que la iban a matar al frente de sus alumnos; ella se armó de verraquera y siguió su camino. Al llegar ahí estaban dos comandantes esperándola, mientras que otros guerrilleros tomaban a los

estudiantes para reclutarlos. “Yo le pido que se calme, que saquemos los niños y los mandemos para la casa, yo estaba muy asustada”. No es la primera vez que Violet cuenta esta historia, pero en esta ocasión aseguró que ya no lloraría.

Todo sucedió en una porción de minutos, había mucho miedo y tensión. La metieron a uno de los salones, cuando salió cerró la puerta y nunca más volvió allí, el lugar aún debe guardar el recuerdo de ese hombre que le apuntaba con una pistola mientras que dejaba una huella en su cuerpo que nunca olvidaría. Al salir la tiraron al patio de la escuela, con todo destrozado por dentro, ellos ya estaban listos para matarla, pero ese soldado que parecía su amigo le salvó, le advirtió al comandante que si disparaba el ejército daría con ellos, así que se fueron y se perdieron entre el monte.

No paraba de llover, la humedad salía de los arbustos; los riachuelos estaban crecidos, eran ríos, había agua por todas partes. Todo alrededor era monte y potreros, pero no había un alma. De tropiezo en tropiezo intentaba no perder las fuerzas, solo caminaba en medio de un monte agreste sumergido en las montañas. Ella ya estaba llena de barro y lavada de pies a cabeza, no sabía si eran las lágrimas o las gotas de la lluvia. “Irónicamente nunca me había disfrutado tanto el paisaje de la escuela hasta Florencia”, dice Violet. Todo fue como si por un momento su alma se hubiera ido, se la había llevado el río, “en él iba gente, iban casas, iban peces de todos los colores, iba barro, cargaba todo el dolor de la tierra, de esas tierras; estaba enfurecido, las piedras revoloteaban una tras otra; hasta el arcoíris cayó sobre él, como imaginarse un río de colores”. No pasó un minuto, ella reaccionó y siguió corriendo, los colores habían desaparecido por completo. La madre tierra se había manifestado.

Se trata de una metáfora que busca acercarse a lo que fue ese momento para Violet, los ríos estaban vivos, así como ella, pero en ese momento actuaron como si supieran todo el dolor que ella acababa de vivir. “La Madre Tierra es sabia, ella limpia y cura”, parecía que le estaba mostrando un nuevo camino. Pero ese era el de un nuevo desplazamiento.

Desde que arrancó de la escuela no paró, caminaba y caminaba, pero sentía que no avanzaba; era un trecho largo hasta llegar a la carretera a coger un carro que la llevara a Florencia. Su cuerpo

estaba entumecido, pero a pesar de eso se había fortalecido como nunca, cuando llegó a su casase derrumbó y no quiso saber nada de nadie.

“Decidí estar en la casa una semana encerrada, lloraba mucho por las noches y no decía nada. Hasta que un día le dije a mi amiga: no te puedo contar, ha pasado algo terrible y tengo que irme, pero no tengo plata. Mi amiga me compró un pasaje y me fui a donde mi papá”. Eso no fue suficiente, le llegaron amenazas a ella y su familia, nunca supo cómo tenían tanta información. Hoy asegura que le indigna que el Estado no proteja ni atienda a las personas que denuncian amenazas pensando que son mentiras.

Tuvo que irse a Bogotá, llegó más precisamente a Chía una ciudad aledaña, allí tenía a su hermana. “Justo un año antes era 2014, era docente, tenía mis niños y un salario fijo. Tenía un contrato a prestación de servicios, tenía algo. Al llegar acá y tratar de conseguir un trabajo en una casa de familia fue muy duro”. Al llegar a la capital Violet se encontró con un mundo hostil, su experiencia no era reconocida, ya no importaba si era indígena o no, tenía que ganarse la vida y los trabajos a los que podía aspirar no le daban más de un mínimo ni le ofrecían ninguna seguridad.

Me sentí vulnerada en todos los sentidos porque no tenía derecho a la tierra, a un trabajo, a mis amigos, a la familia, a compartir con los niños, allá tenía todo mi sistema. Teníamos planes con las mujeres y niños indígenas para el próximo año. Fue coger todo eso y hacer de cuenta que no existió porque no se pudo seguir tejiendo. Sentí como si yo no existiera y tendría que existir otra mujer para adaptarse a esta situación y poder seguir viviendo (Relato de Vida, María Violet Medina, coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversación con la autora, abril 2017).

En el territorio María Violet lo tenía todo, sus amigos, su trabajo, todo era cerca. Al llegar a Bogotá se enfrentó a otras dinámicas a las cuales aún no se logra adaptar; la han robado muchas veces, pasó a asumir otro tipo de riesgos. Con la necesidad de conseguir trabajo una tarde fue al Sena, una institución educativa del Estado que también da ofertas laborales. Recuerda que ese día se desvaneció en la oficina del señor que la atendió, “yo había trabajado con los niños, me

traje la historia del año pasado, las vivencias, el trauma, todo lo que fue. Ese día lloré tanto en esa oficina, que el señor no supo cómo reaccionar”.

Ese mismo día se le abrió un camino a Violet, que la ha llevado a caminar a hasta estos días. El señor le contactó con una psicóloga, allí inició un proceso, pero lo más importante fue que por medio de la doctora se comenzó a acercar al cabildo Nasa. Ella ni siquiera sabía que en Bogotá había algo así. Poco a poco fue asistiendo a las reuniones hasta que le ofrecieron participar en la mesa distrital de víctimas indígenas. Hoy es la coordinadora de la mesa y su objetivo es trabajar por el empoderamiento y la lucha de los derechos de las víctimas indígenas. Tiene la representatividad a nivel distrital en muchos escenarios, y asegura que más que sentirse orgullosa le gusta trabajar por las personas que han tenido que pasar lo mismo que ella. El objetivo de la mesa es organizar a los cabildos que están en la ciudad y así poder hacer las demandas correspondientes al Estado.

Para ella el grado de vulnerabilidad que viven los indígenas en la ciudad es abrumador y esa condición no es asumida por parte de las entidades de la manera que debería ser, pero ha sido la resistencia y la unidad las que han permitido que los pueblos aún persistan. Para María Violet vivir en Bogotá no ha sido fácil, aunque sí ha sido la oportunidad de encontrarse de nuevo con su gente, con su cultura, con las culturas indígenas de todo el país y de iniciar nuevos tejidos para la reconstrucción de las comunidades indígenas.

3. Resurgiendo en la ciudad: la historia de una mujer indígena que la guerra no le logró quitar la esperanza y el amor por la vida³⁸

Para Paola los años y las edades no tienen mucha importancia, en su cultura no es relevante saberlo y tampoco acostumbran a celebrar los cumpleaños; existen otros ciclos para conmemorar. Lo cierto es que ha vivido una serie de sucesos en la vida que le hacen recordar con exactitud fechas que a ella particularmente le han marcado su vida. Ha vivido de todo, desde joven, conoce Brasil, Ecuador y gran parte del Amazonas. En esa época solía subirse en un barco por temporadas donde les cocinaba a los remolcadores; hoy planea montar un restaurante en

³⁸ El relato y distintos fragmentos desplegados en este acápite corresponden a: Relato de Vida, Paola (mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas), en conversaciones con la autora, abril 2017.

Bogotá donde pueda ofrecer su comida típica a buenos precios. A Paola la vida le ha enseñado que la vida es dura pero que debe seguir adelante por ellas... sus hijas. Hoy no olvida, pero sus pérdidas ya no la atormentan de la misma manera.

Asegura que lleva como 15 años en la capital, pero su acento está intacto; cada cosa que hace y en cada espacio que habita ella está con su comunidad y con su danza. Nació en La Chorrera, Amazonas, su familia pertenece al Cabildo indígena Raicilla. Desde pequeña soñaba con casarse con un colono, le encantaba ir donde ellos y verlos, se lo propuso y lo consiguió. “Allá en la Chorrera la vida es muy rica porque usted tiene casi todo ahí. Tienes el plátano, la yuca, varias formas de comida. Uno tiene la tierra donde cultiva. Tiene su casa sin tener que pagar arriendo. Uno aprende la cultura de enseñar a los niños”. Ella solía trabajar haciendo artesanías, tejía muchos canastos, mientras que su esposo así fuera colono se dedicaba mucho a la Chagra y a la cacería.

En el año 99 decidió irse con su esposo y dos hijos para el departamento del Putumayo, llegaron a Puerto Leguizamo. En esa época era muy común encontrar muchas personas de su comunidad yendo hacia allá. Tiempo después por cosas que le sucedieron se tuvo que ir a Puerto Asís. Donde se encontró con muchas mujeres de su comunidad y comunidades aledañas. Iniciaron un proyecto con la ayuda del entonces Plan Colombia, presentaron una propuesta que les ayudó a comprar una finca a las afueras de la ciudad y allí construyeron el cabildo al cual llamaron Monilla Amena, que significa árbol de abundancia. El terreno que les dieron lo repartieron entre las familias y comenzaron a sembrar. La mayoría eran mujeres de La Chorrera. “Yo hice mi Chagrita y teníamos yuca, plátano, piña, había de todo”, dice Paola. “Al principio cuando nosotras nos reunimos los hombres no participaban porque se sentían mal y no iban quizás porque eran puros blancos. Después la gobernadora les explicó y nosotras le íbamos explicando hasta que poco a poco iban participando. A ellos les gusta y créame que los esposos colonos son los más interesados en estar en un cabildo ya que a ellos les gusta”.

Ese grupo de mujeres en Puerto Asís junto a sus esposos colonos e hijos no se resignó a dejar su cultura atrás, por lo que buscaron la forma de hacer su Maloca y de seguir con sus costumbres. “Nos reunimos cada 15 días y hacíamos comidas. Y una compañera mía, doña Leonor, enseñaba

a tejer canastos en los colegios. Yo también enseñé ya que en el Plan Colombia salí favorecida como maestra para enseñar cestería. Leonor enseñaba idiomas y a mí me tocaba artesanías. Yo trabajé tres años y me fue muy bien”. Fue así como en la ciudad sus prácticas culturales se volvieron en algunos casos una oportunidad para vivir, pues el Plan Colombia apoyaba los proyectos de emprendimiento, fue así como las mujeres vieron en él una oportunidad para seguir su cultura, pero al mismo tiempo ganar económicamente algo para sus vidas.

Las mujeres siempre tejen y el canasto significa que una mujer no puede andar sin canasto. Nuestra costumbre ya es así porque ahí uno echa todo tipo de cosas. Sin embargo, así usted no vaya a traer nada al salir siempre lleva su canasto. Es como ver que las mujeres en la ciudad llevan su cartera, ya es una tradición (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Paola nunca se quiso ir de su comunidad en La Chorrera, pero el encanto que tuvo desde pequeña con los colonos le hizo las cosas más llevaderas y se hizo una vida que le gustaba y no quería dejar. Pudo aprender nuevas cosas de esa cultura que tanto quería, pero a su vez podía conservar lo que ella era, pues amaba ser quién era, y sus ancestros y cultura siempre los guardaría. El nuevo cabildo fue fundado por solo mujeres, pero tenía un fuerte carácter multicultural según lo aclara Paola. Llegaban personas de Perú, de Ecuador y de diferentes partes del país. Ella asegura que desde chica se le infundió que la presencia de los blancos o foráneos en la Maloca es una posibilidad de intercambiar conocimientos, “esas personas son como los “muyes”, los secretarios, que llegaban a ayudar a prender el fuego y a escuchar la palabra, al abuelo le ayudan a tostar la coca, a traer cenizas. Son los que más trabajan, pero no obligados sino de voluntad propia”.

A pesar de tener el cabildo, el contexto las obligaba a trabajar en las cosas que consiguieran. Cuando había piña o yuca la vendían de lo contrario tenían que buscar trabajos limpiando. Occidente ya estaba muy incorporado en las prácticas de Paola, el hecho de sobrevivir en un contexto diferente al de su territorio la llevaron a incorporarse en trabajos que les garantizaran la vida a sus hijos. A pesar de esto Paola hasta ese momento no había sufrido un desgarramiento de su territorio; las redes que había creado y el entorno aún muy cercano a su cultura le hicieron sentir que su cuerpo y mente aún estaban en casa.

Cuando Paolo tuvo que dejar Puerto Leguizamo para irse a Puerto Asís no fue por su voluntad. Para entonces se sabía que la guerrilla ya andaba por la zona y que estaba pisando cada vez más fuerte. Hablamos más o menos de los años 2000 y una de las estrategias de la guerrilla para tener fondos económicos para su causa fue la de cobrar vacunas a todo el mundo. En ocasiones no importaba si la persona tuviera dos o diez vacas.

Paola sabía que su esposo era una de esas personas que estaban siendo extorsionadas, pero realmente nunca sintió miedo. No sintió que había un peligro tan cercano. Sus preocupaciones eran atender a los cuatro hijos que tenía hasta el momento. Un día su esposo no pudo pagar, tan solo tres días después el mismo grupo se le llevó a su hijo mayor quien solo tenía diez años. De estar en plena calma y tener una vida tranquila, en una semana Paola ya había perdido a dos seres queridos. De su hijo en mucho tiempo no volvió a saber nada, nunca pensó que volvería.

A mi esposo lo mató la guerrilla por no pagar la vacuna. Nos quedamos solos, yo me tuve que ir a Puerto Asís a una finca a raspar coca. Después yo cociné y estuve un año consiguiendo dinero, a mis hijos los había dejado encargados, después de ese año volví por ellos. En Puerto Asís conseguí un patrón y trabajaba así crie a los niños mientras conocí al papá de los otros niños (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

En Puerto Asís vivió por seis años junto a sus hijos; conoció a su segundo esposo, fue una ciudad donde pudo tejer nuevos caminos junto a su familia y las mujeres de su comunidad. Después de seis años de vida, hacía el 2005 Paola tuvo que salir escoltada por la Fiscalía y la Cruz Roja de Puerto Asís. De la selva amazónica, pasó a pisar tierras del pacífico colombiano, llegó a Capurganá, allí vivía una hermana. “Todo pasó en 3 días” dice Paola. “Mi vida fue terrible, me tocó desplazarme y aguante hambre, pero miré que yo gracias a mi Dios nunca le pedí ni un pan a nadie”.

Ese 2005 le traería a Paola un reencuentro doloroso, confuso y contradictorio. Ese año se encontró de nuevo con su hijo, el que se lo habían llevado cinco años antes. Había decidido desmovilizarse. Pero junto a ese encuentro se llevarían a otro de sus hijos. Todo fue confuso y

sucedió en tres días, cuenta ella. Su voz no se escucha entrecortada, ha tenido que pasar por mucho para poder superar sus dolores.

En esos días que él llegó, al siguiente día mataron al hermano. Él alcanzó a conversar con el hermano. Nosotros vivíamos muy bien, mi hijo nos ayudaba mucho. Cargábamos con él e íbamos a sacar yuca y cuando nos pasó eso yo dejé todo tirado, la casa y todo porque me dio mucho dolor que mataron a mi hijo. A él lo mataron un miércoles alrededor de las 3pm y yo había hablado con él 10 minutos antes, tenía tan sólo 16 años (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Por esos días el país vivía la supuesta desmovilización de los paramilitares, sin embargo, sus ansias de venganza y el deseo de acabar con la guerrilla hasta hoy no han cesado, sólo han mutado sus nombres. El Putumayo ha sido toda su vida un departamento aislado, hay muchos en el país que desconocen su ubicación, y a nivel Estatal no ha sido la excepción del abandono. A pesar de esto es uno de los departamentos que le ha contribuido a engrandecer el PIB, los hallazgos de petróleo y de minería han sido muy significativos, pero las regalías extractivas benefician a élites económicas y políticas corruptas. Este departamento encierra todas las contradicciones: mientras es uno de los más ricos a nivel de recursos naturales y tiene el Piedemonte Amazónico, fuentes de agua y de biodiversidad ni siquiera registradas; es una de las cunas del paramilitarismo, es el principal productor de coca, uno de los principales centros de expansión y de acción guerrillera. Es uno de los departamentos donde la población se ha visto más desprotegida y donde se ubican los índices de pobreza y abandono estatal más grande del país.

Los paracos lo mataron. Yo había comprado una moto y mi hijo se había llevado esa moto sin papeles y en un retén de la policía le retuvieron la moto y uno de los policías le dijo a él que cuando consiga los papeles llame a este número y quedó hasta grabado en el celular de él, el cual era el número de un policía. Entonces más allá estaba el retén de los paracos y cuando hubo una requisita, a él le cogieron el celular y lo miraron, entonces se dieron cuenta que ahí estaba grabado el número del policía entonces lo trataron de sapo y de una vez se lo llevaron. Yo averigüé y me dijeron que lo habían matado.

Eso me contó el muchacho que lo mató. El jefe lo mandó a matar por pedazos. Que él le pedía auxilio y le decía: ¿pero por qué me van a matar, yo que le he hecho a ustedes?... Ellos mismos le

mandaron a mi hijo a hacer el hueco. Ya cuando él terminó el hueco lo despedazaron. Pero, ahora yo tengo ese valor de contarle... antes yo no lo podía ni hablar. Yo lloraba... pero, ahora esos manes están en la cárcel. Yo no he podido hablar, a mí me han llevado para investigar... pero el valor no me daba. Siempre perdía mi juicio, siempre faltando 10 minutos me desmayaba y no podía. Nunca lo hice, esa investigación quedó ahí; yo no sé cómo va a seguir con eso (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Paola quiso encontrar respuestas a lo que había pasado, incluso se enfrentó a ese tipo a quién había matado a su hijo; recuerda que le dijo que mirara hacia un lado y siguiera su vida. Ella demandó ya teniendo la seguridad lo que fue una sentencia de muerte para ella y sus hijos, dos niñas y el niño que estaban ahí con ella. “Yo me retiro... cuando iba caminando yo sentía que caminaba por el aire y la niña mía se desmayó ya que ella escuchó todo y se desplomó” Mientras tanto a su otro hijo que había acabado de volver desmovilizado de la guerrilla le dieron muchos disparos y quedó al borde de la muerte. A él lo enviaron a Bogotá y allá tuvo 3 años de recuperación en un hospital, pero Paola no tuvo cabeza para él en ese momento. El dolor de la pérdida de su hijo le estaba comiendo todo por dentro; su alma y cuerpo morían de dolor. Fue así como los enviaron a Capurganá, “me tocó desplazarme y aguanté hambre, pero miré que yo gracias a mi Dios nunca le pedí ni un pan a nadie”. Ahí no se adaptó, ya todo era muy lejano a su cultura y costumbres, allí intentó vender sus canastos, pero no había mucha gente a quién le interesara, a pesar de estar en la selva ya no había muchas cosas que la hicieran sentir en casa. Por eso decidió irse para Bogotá a donde llegó gracias al contacto que había reestablecido con su hijo, quien ya se había recuperado.

Llegamos por Timiza en un parque andábamos sin conocer a nadie. Yo siempre he sido de buenas gracias a Dios. Entonces yo andaba con las niñas y una señora se nos acercó con una cajita de icopor y me preguntó que si queríamos helados y yo dije que no porque no teníamos plata, pero ella dijo: no, yo no les voy a cobrar. Les voy a regalar porque yo sé que ustedes no son de aquí (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Con el tiempo Paola se fue ubicando, buscó la forma de encontrar trabajo, se acuerda que por medio de un contacto que le hizo su familia en el Amazonas se entrevistó con un doctor en un

hospital. Entre risas dice Paola: “mi trabajo era sellar la droga que viene lista en cajitas. Eso era como marcar ganado. Mi trabajo era sellar una cosita y poner el plástico”, mientras trabajaba debía dejar a sus hijas encerradas en un cuarto ubicado en alguna parte del sur de la ciudad. Aún era el año 2005.

A Paola le ofrecieron una vida nueva en Canadá, la fiscalía le aseguró que le darían pasajes y una ayuda económica para poderse instalar allá con sus hijos. Pero ella guardaba la ilusión de que apareciera su hijo en cualquier momento, veía noticias y ojeaba los periódicos, todo el tiempo se imaginaba que podía aparecer una noticia de él; pero esto nunca pasó. En sus sueños y en vigilia ella lo lloró, hablaba con él, hasta que un sueño él le dijo, “mamá, no me llore más, yo estoy bien”, allí Paola pudo comenzar a hacer el duelo.

Hoy la conocen en Bogotá por ser una mujer rebuscadora, que anda de un lado a otro haciendo trabajos, ayudando a la gente, participando en proyectos con su cabildo, pero sobre todo se le reconoce como una mujer indígena Uitoto. Ella teje sus castos y los vende, ofrece sus conocimientos de Abuela Uitoto y trabaja con niños de la primera infancia. Tiene un contacto permanente con su familia en la Chorrera, lo cual no es muy común, pero de allá le mandan pescado y fariña. Sus amigos de las brigadas aéreas cuando pueden le hacen mandados o incluso la llevan a su territorio. Al hablar con ella se escucha a una mujer con acento indígena. Sus facciones también lo revelan, pero en su dialecto ya ha incorporado palabras rolas como: ese man, o “re paila”, lo que resulta curioso y a la vez refleja cómo se ha logrado incorporar a su nuevo contexto urbano. Tiempo después de llegar a Bogotá logró consolidar una red de apoyo, se contactó con la ONIC y con los franciscanos, allí pudo recibir un salario mensual de 600 mil pesos mensuales por tejer canastos con lo que logró conseguirles colegio a sus hijos y poderse estabilizar. Pero no se conformaba solo con eso, pasó por varios trabajos.

Por esos años el presidente de Colombia era Uribe, para muchos una persona odiable, de corazón duro, un presidente que causó mucho dolor al país, pero para otros una persona que acabó con la guerrilla, o que los debilitó mucho. Paola asegura no poder hablar mal de él, pues asegura que gracias a sus acciones Puerto Asís se liberó de la guerrilla y que mucha gente hoy se lo agradece.

Pero esta historia no se puede fragmentar, ya que junto a la guerrilla estaban los paramilitares y hubo gente como Paola que fueron víctimas de ambos grupos.

Mire Juanita yo le digo una cosa, perder un hijo... yo perdí a mi esposo y me dolió, pero es algo muy aparte. Mientras que el hijo es una cosa de uno de acá dentro. Yo cuando sentí que mi hijo lo mataron, yo sentía esto vacío. Es que es la carne de uno. Entonces esas cosas digamos, uno no las perdona. Dios lo perdonó, pero de mí no tendrá perdón porque yo sufrí mucho (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Paola no cree en los Acuerdos de Paz que hoy se viven en el país y asegura que para que la gente sepa tiene que ir al campo y darse cuenta de la realidad. “Para mí eso es pura mentira”. Tampoco piensa en regresar a Puerto Asís. Allá ya no tiene nada ni a nadie; solo recuerdos dolorosos y el cuerpo de su hijo quién sabe dónde. Y cuando habla de volver a la Chorrera sí se le iluminan un poco sus ojos. Allá aún viven sus papás y tiene sus tierras. Para ella es una opción no tan clara dice; que para eso tendría que tener marido e hijos que le ayudaran, “a uno nadie le van a regalar sus cosas y una sola no va a hacer una casa. Porque de lo que da el Gobierno no es mucho, eso no alcanza”. Pero la ilusión de tener sus cosas y poder ahorrar si la llevan a pensar que, en algún momento, cuando sus hijas ya sean más grandes y terminen sus estudios ella se pueda ir para allá.

Mientras tanto esta mujer vive el día a día en la ciudad, es una abuela Uitoto, pero urbanizada. Goza poder compartir sus conocimientos y acercar a quienes estén interesados en ellos a conocer un poco más. Hoy el cabildo y el Distrito se han convertido en grandes apoyos; por un lado, el gobernador se ha interesado en gestionar proyectos para integrar a las mujeres desplazadas y hasta la fecha el Distrito la ha apoyado con la mensualidad del arriendo y con una ayuda económica cada tres meses.

Esta cercanía con su pueblo también la ha ayudado a que pueda reproducir sus prácticas en Bogotá, y aunque no son intactas se intentan acercarse a su originalidad, no podemos negar la diversificación de los pueblos indígenas, ya no se pueden pensar en pueblos puros e intocables, son pueblos en contacto con muchas culturas y en permanente movimiento. Por esto Paola junto

a sus hijas hoy conviven en un ambiente híbrido donde sus prácticas continúan y se conservan en un diferente contexto. “Dónde hay cultura indígena yo las llevo y comemos mucha comida de nosotros en la casa como la fariña, el casabe, el pescado, el ají negro no nos falta”.

Pues, yo creo que uno de indígena ya nació así. Es que uno es indígena y ya uno nunca va a cambiar, así usted vaya por allá, así usted vista de oro... uno es indígena. Y yo donde voy, donde me toca hacer mi casabe, yo lo hago. Allá en la costa, donde vivíamos en Capurganá, yo hacía mi casabe y se lo vendía a los turistas. Allá había una finca con un caminito y yo hacía tamales de esos que hacen por allá y los vendía. Nunca me fue mal, aunque primero nadie me los compraba porque no conocían. Después ya, todo el mundo hasta me encargaba... pero yo donde voy, yo no me varo (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Paola ha recorrido muchos lugares desde que salió de su territorio de origen, ella junto a su entereza como mujer indígena ha hecho que su identidad nunca se pierda, que a donde quiera que vaya su cuerpo, mente y espíritu le acompañan y le soportan. Paola es cuerpo-territorio, puede que la gente se tarda en reconocerlo o que el contexto le lleve a olvidar momentáneamente o a integrar nuevas cosas a su identidad y cotidianidad, pero en sus venas y memoria siempre está la mujer indígena.

Mucho de lo que yo sé mi abuela, la mamá de mi mamá me lo contó. Ella nos contaba historias. Y mire que eso sí que nos sirve acá en la ciudad. A muchas compañeras de nosotros ya se les han olvidado cosas. Pero yo no sé, a mí no se me ha olvidado, yo digo: ¡Gracias a dios! Es que con mi abuela yo aprendí y he conservado todo eso; y esos conocimientos son los que hoy puedo compartir en mi trabajo y en mi comunidad (Relato de Vida, Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en conversación con la autora, abril 2017).

Hoy Paola aparte de estar activa en sus procesos de cabildo está trabajando con Integración Social en una casa de Pensamiento Indígena que tiene jardines infantiles para indígenas. Ella trabaja en el que es para los Uitoto y los del Vaupés, aunque realmente son interculturales para toda la población. Hay incluso niños desplazados que llegan desde Venezuela. “La idea es que le enseñamos a los niños canciones de arrullo, todo lo que uno hace en el territorio”. Es un trabajo que disfruta y donde ha tenido que ver como los sistemas burocráticos también tienen que buscar

medios para que las mujeres indígenas realmente puedan hacer parte de esos proyectos interculturales. Un día ya estaba tan frustrada que tuvo que acercarse a la trabajadora social que le recibía sus informes y le dijo: “doctora venga usted haga casabe, venga haga tal cosa, ¿será que usted yendo al territorio de nosotros, usted lo puede hacer? Así mismo nosotros estamos acá en la ciudad, yo no puedo manejar esto -el computador-, y usted tiene que entenderlo”. Al plantear esto a la institución y al reconocer el principio de interculturalidad, la profesora tuvo que buscar una estrategia para lograr que tanto Paola como las demás compañeras indígenas pudieran sentirse parte del proyecto y participar de igual forma en el proceso de formación. De esta manera Paola ha podido resignificar su cuerpo-territorio en la ciudad abriéndose espacios para que se reconozcan sus conocimientos y sus capacidades como mujer indígena Uitoto.

4. Una cultura que se conserva en la ciudad a pesar del desplazamiento: Mujeres

Wounaan³⁹

“Yo acá ruego a Dios para que no pasen cosas duras, para que pase la tempestad, para que no pase lo que le pasó a los Arhuacos. Dicen los viejos que hoy oscureció y no va a aclarar. Rezo para que eso no pase”, dice doña Clara al tiempo que sale su canto con una voz aguda y tranquila en su lengua “Wauneo”. No para hasta terminar su rezo. Clara dice que canta en Bogotá para rezar por su cultura para que se mantenga fuerte.

Ella es una mujer alegre, todo el tiempo saca carcajadas y contagia a todas. A sus veintitantos años Clara ya había participado en una película. Esperanza una muy amiga de la familia cuenta que hace muchos años llegaron al territorio de los Wounaan buscando indígenas que quisieran ir a Santa Marta a participar en una película. Para ese entonces Clara estaba embarazada, pero aun así decidió unirse a la aventura de subirse a un avión y volar desde la costa del Pacífico de Colombia hacia la costa Atlántica. Al regresar perdió su bebé, pero después llegarían más. Desde entonces Clara siempre ha tenido un interés por aprender más de la cultura de occidente; recuerda que en su territorio siempre llegaban blancos, como ella les llama, “ahí yo aprendía español, escuchando a los blancos”. Siempre le gustó aprender más, sabía que afuera había otro mundo que le gustaba, pero ella prefería su tierra. Hoy dentro de un grupo de cuatro mujeres ella

³⁹ El relato y distintos fragmentos desplegados en este acápite corresponden a: Relatos de Vida de Clara, y Dali (mujeres Wounaan del Pacífico colombiano), en conversaciones con la autora, marzo 2017.

es quien mejor habla español. Es, a veces confusa y algo reservada y no deja de lado su acento indígena. “Si acá no aprendemos español en las tiendas nos roban, no podemos hablar con la gente en la calle”.

“Mi comunidad queda en Togoromá Quebrada y la comunidad se llamaba San Antonio”. En el momento que tuvieron que salir de su territorio se fueron río abajo hasta el Bajo Calima donde una hija de doña Clara los esperaba. Fueron seis los que salieron, ella, su esposo GH10 y sus cuatro hijos menores, entre ellos iba Leidy de brazos. “Nosotros estábamos en peligro de muerte, a mi esposo le dieron una semana para salirse del territorio o si no lo mataban”. Mientras que Clara señala el mapa (ver imagen 4.13) que dibujó para explicar cómo fue su salida cuenta que de su poblado Togoromá tuvieron que salir en lancha con lo que tenían puesto; de allí se dirigieron por el río San Juan al municipio del Bajo Calima, donde Clara tenía una hija que los recibió unos días mientras que recolectaban dinero para tomar otra lancha hasta el principal puerto del país a Buenaventura, en donde finalmente tomaron un bus hasta llegar a la capital. Ese día “nosotros solo desayunamos en la comunidad y ya no comimos nada hasta llegar acá”. Después de un viaje de aproximadamente once horas llegaron a la terminal del norte. “Esa noche nos quedamos en el terminal no nos dejaron salir y de ahí nos llevaron a la Cruz Roja”. Uno de sus hijos se había desmayado del ajetreo y de la falta de comida. “Yo lloraba cuando llegué, no teníamos en que cobijarnos, no teníamos nada. Yo dejé todo allá, en lo que cocinaba, no traje ni ollas. Esperanza fue la que me dio dos ollas, todavía las tengo”.

Clara tiene una gran familia detrás que protege y cobija, cuando salieron fueron seis y por diferentes razones ha ido llegando más familia, hermanos, tíos, sobrinos, nietos. Todos se han ido asentando en la localidad de Ciudad Bolívar, en la zona periférica de la ciudad. Viven sobre la franja fronteriza entre la parte urbana y el inicio de la parte rural. Su árbol genealógico es extenso y la familia sigue creciendo. Ya viene en camino el hijo de Leidy su hija menor, que tiene 16 años. La familia y los que han llegado a Bogotá han hecho una red de apoyo muy fuerte que en cierta medida han permitido que la reproducción de su cultura se siga dando. La historia de Clara no se hace sola, es una historia construida de una, de dos y de a cuatro voces pues junto a ella nos acompañaron Rosa María y su hermana Ana Lucía, quienes no hablan casi español, y Dali que es su nuera, esposa de uno de sus hijos. Las voces de estas cuatro mujeres representan a

su comunidad, pero a manera de contrapunto las historias de Clara y Dali son las que nos llevan a dar un recorrido por el alto San Juan -Chocó-. Doña Clara tiene aproximadamente sesenta años, nunca ha contado ni sabe bien el año en que nació, pareciera que no le gustara precisar esa información, Dali tiene 26 y Rosa María y Ana Lucía tienen entre 24 y 27 años.

Imagen 4.14. Cartografía sobre recorrido de mujer indígena al salir de su territorio



Fuente: Mujer indígena Wounaan 2017.

Dali llegó a Bogotá en diciembre de 2011 y para ese momento Clara ya tenía alrededor de seis años en Bogotá. “Yo nací en la comunidad que llama Playa Linda, ahí estaba el río Orpúa. Después yo cogí mi esposo y él me trajo a su comunidad en el Río Togoromá y viví tres años en esta comunidad” (ver imagen 4.14). Tras una amenaza que le hicieron a su esposo tuvieron que tomar nuevamente camino e irse río abajo por el San Juan hasta llegar al municipio del Litoral del San Juan. “Allí conseguimos plata y llegamos a Bogotá, como ya los papás tenían la casa arrendada llegamos a donde ellos estaban, vivimos como tres años en esa casa, ahí vivíamos como treinta familias, en ese tiempo el gobierno no nos ayudaba con arriendo, los hombres conseguían trabajo y como eran tantos reuníamos platica para la comida. A mí lo que más me cambió la vida porque acá es muy diferentes para conseguir plata y mantener a la familia, si el hombre no consigue es muy duro para pagar servicio y el arriendo”, cuenta Dali.

Imagen 4.15. Cartografía de recorrido de mujer indígena Wounaan al salir de su territorio



Fuente: Mujer indígena Wounaan 2017.

“Allá vivíamos muy felices”, dice Clara recordando su territorio, “pero las familias de los indios también son muy torcidas, GH10 no quería dejar entrar a la guerrilla ni a los paras. Ellos dijeron que se fuera esa misma semana y que si no lo iban a matar, yo sentí angustia”. GH10 y Clara tenían todo su territorio, su casa, su familia, para ellos resultaba imposible tener que dejar todo e irse de repente. El dolor se refleja en las palabras de Clara y se hace más intenso cuando cuenta que fue uno de los mismos hermanos de su esposo quien los amenazó. Él aparentemente trabajaba o colaboraba voluntariamente con las FARC y estaba de acuerdo con que el grupo entrara al territorio a sembrar coca y que la comunidad se involucra con la causa. “GH10 decía que no quería que llegara la guerrilla a nuestro territorio y el hermano sí quería, en ese tiempo se llevaron a la hija del hermano y la mataron”, aclara doña Clara para quién salir del territorio ha sido lo más injusto que ha tenido que vivir. Hablar de ese momento le llena de recuerdos y sentimientos. “Yo sí siento rabia y dolor con el cuñado mío que quiso matar a mi esposo porque la guerrilla le dijo. Al hermano de GH10 y a su esposa, yo mirando a ellos, yo los odio por ellos mismos es que yo estoy acá”. Lo más duro para ella fue dejar a su familia “mi hermana yo la dejé. Ese tiempo tenía un mes que murió el cuñado mío, esposo de mi hermana, a ellos no los amenazaron, pero no le he vuelto a ver desde que salí de Chocó”.

Cuando habla de su territorio lo hace sin misticismo y con naturalidad, allá sus días eran llenos de actividades, no paraba de hacer.

Allá con ellos -con los pies- caminaba, por la selva andábamos trabajando, sembrando plátano, también rozando caña, limpiando patio con el machete como allá no está pavimentado cada mes limpiábamos. Había veces que andábamos paseando e íbamos al río, allá lavamos cada tres días. Sembrábamos en un terreno grande, eran de tierra negra, sembramos papa china, ñame, yuca, caña, esta era en tierra amarilla no crece en tierra blandita, el banano también en tierra amarilla, aguacate, y el guérregue -fibra con la que tejen sus artesanías- que es como la palma del chontaduro ese solo se daba en tierra negra. Allá el guérregue lo teñíamos en tierra negra, lo enterramos unos días y cogía el color a negro, quedaba negro, negro, acá si nos toca con tinte., Cuando llegamos era a 1500 pesos hoy ya está a 3000 mil. También pescábamos, nos íbamos de a una o de a cuatro mujeres acompañadas en una canoa, salíamos a las 8 de la mañana y volvíamos a las 4, tomábamos un café y en el día comíamos frutas que había por el camino. Los perros allá eran cazadores, cazaban wawa, venado, oso, watín, Allá comíamos carne fresca, los hombres traían y nosotros peleábamos y cocinábamos. Acá solo están en las calles (Relatos de Vida de Clara, y Dali, mujeres Wounaan del Pacífico colombiano, en conversación con la autora, marzo 2017).

Su sustento en el territorio dependía de lo que sembraban, lo que cazaban y las artesanías que tejían con guérregue para vender a los blancos. Todo lo que recolectaban y lograban obtener con lo que vendían era para toda la comunidad, Clara recuerda que cuando cocinaban era entre todas las familias y se lo repartían entre todos, acá eso se sigue manteniendo entre su familia, pero hay días en los que no hay ni para compartir.

Por su parte Dali salió tiempo después, pero para ese momento su esposo se había tenido que involucrar con la guerrilla, con el mismo grupo que había obligado a salir a su suegro años atrás. “Él me buscaba mucho hasta que me convenció y me enamoró, le preguntó a mi papá y me entregó”, dice Dali al recordar cómo fue que conoció a su esposo. Cuando se casó ella tan solo tenía 13 años. Su papá aceptó y así se fue a vivir con él; a los 14 años ya tenía a su hijo mayor, a Homero. “Mi esposo no quería venirse a la ciudad junto con ellos -a los papás- y por la amenaza ya se quiso venir”. A él lo estaban buscando los paramilitares, ellos ya sabían que era un miliciano de la guerrilla, les hacía mandados, dice Dali “eso era muy peligrosos y horrible. A él se lo llevaban y se iba como por tres meses o quince días al monte, tiene historias muy largas y

fuertes, y como andaba con ellos, cuando llegaban -a la casa- a mí me obligaban a hacer desayunos, a mí me dio miedo, no me gustaba, yo hablé con mi esposo y le dije que no aguantaba”. Para Dali uno de sus mayores temores era el miedo que le provocaban los hombres. Recuerda que había un señor que le daba regalos y le decía que se quería casar con ella, para después matar a su esposo, del miedo ella no sabía cómo interactuar con ellos, el temor de una violación o de un rapto era permanente. Doña Clara ante esto interrumpió y agregó: “los guerrilla cuando llegan a la comunidad de los indígenas ellos cogen primero a las muchachas pa llevarlas. Ellos vienen y a las tres veces ya las conquistan, se las llevan a las fuerzas. Les dan plata, dulces, le llevan mecato a las muchachas. A mi sobrina se la llevaron de los 13 años; pero ella quiso, se escapó, ella ya tiene su esposo y tres hijos”.

Dali recuerda que cuando se esposo se iba para el monte ella se quedaba sola con sus papás “yo hacía artesanía, cultivaba banano, yuca, haciendo miel de caña, panela, de todo y con eso mantenía a mis hijos mientras que él andaba con ellos”. A su esposo como miliciano no le pagaban, en manos de Dali quedaba la responsabilidad de una familia que fue creciendo rápidamente, hoy ya son seis hijos. “Uno todo el tiempo estaba sin esposo y al llegar llegaba sin plata, a veces le daban dos libritas de papa, de lenteja o frijol, y ya con eso le pagaban. Yo le dije que me quería ir”. Por este motivo salieron de su comunidad por la amenaza de los paramilitares. “Él acá está contento, cuando consigue trabajo y platica compramos mercado para los niños y para el aseo”.

Para el momento en que Dali llegó, Clara y GH10 ya estaban en Bogotá. Ellos llegaron como en el 2005, y antes de ellos ya había llegado don GH11 el primo de GH10, quien también fue amenazado en la comunidad por la guerrilla y salió con su familia para la capital. Fue en la casa de GH11 donde vivieron como tres años. Cindy Rodríguez ex funcionaria de la Alta Consejería distrital, recuerda que en esa casa vivían en hacinamiento. Todos dormían en el piso, algunos sobre los otros. Allí lograron identificar un grave problema de enfermedades respiratorias que estaba afectando directamente a los niños y a algunos les había costado la vida. Fue debido a esa emergencia sanitaria que el gobierno se vio en la obligación de emitir el decreto 1469 para poder subsidiar arriendos transitorios con el fin de responder a la emergencia y así proteger los derechos a una vida digna. “Eso no fue nada fácil, los funcionarios de la Caja de Vivienda

Popular tuvieron muchos problemas para encontrarle casa a las familias indígenas” dice Cindy. El distrito hizo un esfuerzo para que las casas quedaran cerca, pero los dueños de casa alegaban que eran muchas personas y que el aseo no era el mejor. Fue a partir de esa ayuda que la familia de Clara logró conseguir una casita que comparte con algunos de sus hijos.

A pesar de todo hoy Dali cuenta que para ella fue un alivio llegar a Bogotá. La zozobra en su territorio le estaba consumiendo. En cualquier momento le podía pasar algo a ella o a su esposo, pero no era lo que quería. Todo lo que allá tenía para hacer que sus hijos fueran libres y se alimentarán bien, acá ya no está más. El proceso de adaptarse a la ciudad no fue ni termina de ser fácil. Cuando llegaron, ella estuvo hospitalizada alrededor de seis meses a causa de la tuberculosis una enfermedad que puede vivir latente en el cuerpo sin manifestarse. Solo fue al llegar a Bogotá que su cuerpo no resistió más, se desplomó por completo a punto de estar en riesgo de perder la vida. “Cuando llegamos acá nos dieron muchas enfermedades, pero allá en el territorio no nos daba nada, ahora ya estamos bien”. Dali incluso llegó a perder un hijo que nació en Bogotá, “a mi hijo me lo quitó Bienestar Familiar y después me dijeron que se había muerto, para mí me lo dejaron morir allá”.

Cuando sucedió esto Cindy ya estaba trabajando en la Alta Consejería y asegura que se hicieron muchos estudios para ver las condiciones del bebé, allí lograron diagnosticar que estaba muy mal, tenía colapsado todo. “El problema es que muchos de ellos ya llegan con problemas desde sus territorios, con desnutrición con enfermedades respiratorias y acá todo esto se agrava y por supuesto los bebés nacen mal porque la mamá ya está mal” afirma Cindy. De cualquier forma, cosas como estas han llevado a que tanto Clara como Dali, Rosa María y en general toda la comunidad tenga gran desconfianza hacia la medicina occidental y prefieren no acudir a ella en situaciones de enfermedad.

Dali ya tiene aproximadamente seis años en Bogotá y a pesar de que sus condiciones no son las mejores y que depende en gran medida de la ayuda del Estado, ha sacado a sus hijos adelante,

Siempre mantenemos arrocito y aunque sea un huevo. Acá estoy feliz, él -el marido- piensa en retornar, aunque ya no puede llegar a la comunidad solo puede llegar al municipio. Quiere volver, conseguir su casita y vivir con su familia. Yo no me gusta por lo que pasó esa cosa ya no quiero

irme para allá, si llega de pronto se encuentra con ellos y de pronto lo obligan a volver, por eso ya no quiero ir pa allá (Relatos de Vida de Clara, y Dali, mujeres Wounaan del Pacífico colombiano, en conversación con la autora, marzo 2017).

De pasar de tener un territorio donde ni siquiera ellas tenían las dimensiones de lo grande que era, hoy Clara, Dali y su familia han reducido su vida cotidiana a las distracciones que les ofrece su barrio. Las mujeres no salen casi. “Acá lo que hacemos es ver carros y gente pasar si uno no hace eso uno se aburre, cuando podemos visitamos entre familia”. Cuando Clara habla de todo lo que hacía en su territorio no se le acaban las palabras y los recuerdos, pero al llegar a hablar de lo que hacen en Bogotá las palabras son pocas “Acá solo estamos en la casa, hacemos aseo, tejemos artesanías, lavamos ropa y cocinamos, acá no salimos casi de la casa, allá sí como uno mismo cultivaba, limpiaba árboles, yo allá no paraba en la casa, acá casi no nos ocupamos, ¿qué vamos a hacer? no hay nada que hacer, si a mí me llevan a pasear yo me voy, y vengo alegre. Allá -en cambio- la casa era grande, teníamos hasta trapiche para moler la caña, el agua era de sobra y era libre, acá no”.

En San Antonio tenían todo a la mano y no había plata de por medio. En Bogotá deben moderar el uso del agua y no salen porque todo requiere plata. “Acá cuando hay para hacer desayuno hacemos cuando no hay no hacemos, apenas el almuerzo, -así mismo- cuando tenemos plata compramos mercado en la tienda. El gobierno solo nos da mercado una vez al mes. Ahí comemos carne, huevos, frijol, lenteja, papa”.

A pesar de todos los cambios que han vivido Clara y Dali han aprendido muchas cosas a las cuales ya están acostumbradas. A Clara le gusta el ruido de la ciudad no se siente tan solo como se llegaba a sentir en su tierra y ha aprendido muchas cosas que le gustan “lo que más he aprendido de acá es la cultura, bien vestidos, buen aseo de la casa. Allá la casa era de madera entonces...acá es más limpio”. Dali prefiere la tranquilidad de la naturaleza en su territorio, pero el temor a encontrarse de nuevo con la guerra la llevan a quererse quedar por más tiempo en Bogotá. El retorno a sus territorios no es una opción para ninguna de las dos, el alto San Juan y el Baudó de donde vienen son unas de las zonas que hoy viven los rezagos de una guerra inconclusa. Ya no son las FARC las que están allí, son grupos paramilitares y el ELN que mantienen una disputa territorial a costa de la vida de las personas.

“Si volvemos al territorio a que vamos si ya no tenemos nada, además hay mucha violencia, no queremos volver a que nos saquen”. Pero Clara sí quiere que le den una territa, prefiere que sea en tierra caliente, pero si le dan algo en cualquier parte que no sea Bogotá ella se va. “Queremos tener casa, uno teniendo casa ya vive tranquilo, sin trasteo, como esto no es casa de uno la dueña viene y le dice que uno tiene que buscar casa y como no podemos seguimos viviendo ahí. A veces yo pienso así y le digo a GH10 que si nos dan casa en cualquier parte yo me voy, ellos como que no quieren salir, a mí no me gusta este barrio. GH10 no quiere irse”.

Dali también piensa en quedarse, “acá en Bogotá yo quiero conseguir casa, pero no hay apoyo del Estado para conseguir”. Es claro que el Estado tiene una deuda con el país y con las comunidades indígenas. La guerra es algo que les tocó vivir sin que la buscaran. Hoy doce años después para Clara y seis para Dali siguen esperando que les den una mano para recuperar su dignidad, tener una casa propia sin que nadie les diga que deben salir. Hasta ahora el Estado le ha ayudado con los subsidios de arriendo y de alimentación, pero esto no ha permitido que dejen la vulnerabilidad en la que se encuentran. Para Doña Clara está claro que “el gobierno nos tiene que terminar regalando casas” y si se acaban los subsidios de arriendo que les están dando “los que se quieren ir pa sus tierras se van, pero nosotros sí nos vamos a quedar aquí aguantando hambre, nosotros si no vamos”. Si acaso se podrían ir a trabajar cuidando fincas en alguna región del país, dice Clara.

Clara y Dali hacen parte de una comunidad indígena que hoy ya es urbana, tienen hijos nacidos acá y cuentan con toda una red de apoyo muy amplia y fortalecida de familias Wounaan que han llegado por diferentes razones a Bogotá. Es extraño, pero así es, todos hablan la lengua, incluso los más chiquitos hablan mejor “Wouneo” que español; ellos bailan y cantan los cantos en Wounaan. Los hombres son quienes más salen y representan a toda la comunidad. En la ciudad reproducen toda su cultura y en momentos pareciera que no quisieran interactuar con su realidad. Las niñas se siguen casando con hombres de la misma comunidad a muy temprana edad y son madres desde los doce. Al preguntarle a doña Clara porque es tan importante para ellos y ellas conservar su cultura tan intacta en Bogotá dice que deben transmitir el conocimiento de los antiguos a los jóvenes para que no se les olvide su cultura. Para ella no cambia en nada el hecho

que estén en Bogotá, las cosas son iguales, y aunque han tenido que dejar de usar sus chaquiras, de usar la paruma cuando salen a las calles para evitar las burlas, de pintarse con jagua como lo hacían en el territorio, ella dice que “así como los antiguos hacían, así vamos a seguir haciendo, pintando y bailando. Es nuestra cultura, cuando podemos presentamos nuestra cultura -en actividades culturales que apoya el distrito- vamos, y también ruego a mi dios y canto por mi territorio”.

Capítulo 5

Transformaciones territoriales, ambientales y corporales en las mujeres

El presente apartado tiene como propósito profundizar en las relaciones del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas con su territorio y el ambiente en sus comunidades de origen, las relaciones que se han dado en las experiencias de desterritorialización y en las actuales formas de reterritorialización en la ciudad de Bogotá. Para esto se considera oportuno exponer la construcción de significados que hay en torno al territorio, los cuerpos, la naturaleza y su relación con las prácticas tanto de cuidado como de lucha en escenarios políticos.

Con el fin de dialogar con el marco teórico y ampliar la interpretación de estos procesos, el presente apartado profundiza en la construcción del espacio desde el lugar de las experiencias tomando los aportes del feminismo descolonial y comunitario; aportes teóricos que nutren la comprensión de las transformaciones desde los cuerpos-territorios.

En el capítulo tres se quiso analizar cómo estos cuerpos-territorios de las mujeres indígenas que se encuentran en Bogotá habitan una espacialidad abstracta que realmente no las incluye, sin embargo, al final se pudo concluir qué, así como hay cuerpos que mantienen una dependencia con el sistema, también están los que reconfiguran espacialidades desde el lugar, con creatividad y procurando autonomía. A continuación, se profundiza en las formas cómo las mujeres indígenas transitan y se ubican en la desterritorialización, reterritorialización y en la búsqueda de un posible espacio diferencial o multiterritorial.

1. El territorio y la mujer: significados, percepciones y concepciones desde las mujeres indígenas

Es claro que han sido diferentes causas las que han motivado la salida de las mujeres de sus territorios, sin embargo, sus experiencias coinciden en lo difícil que ha sido el afrontar la pérdida o distanciamiento de su territorio donde vivieron y construyeron parte de sus vidas. Para ellas el territorio configura el tejido donde se encuentra la familia, las redes de apoyo, sus soportes y conexión cosmogónica y espiritual; es en torno a él que realizan los planes de vida. Para la subdirectora de la organización Mujeres Tejedoras y Sabedoras (MUTESA), cuando hay un

desarraigo se muere la cultura y “lo que sigue manteniendo a las mujeres indígenas aferradas a su cultura es su sangre, su memoria, su cuerpo” (Entrevista a Clemencia Herrera, mujer indígena Uitoto, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Por esto una forma de ver qué ha implicado el proceso de desterritorialización es la manera cómo se territorializa el territorio en el lugar y se sigue recordando en la distancia, pues solo así se puede entender desde donde se construye el cuerpo-territorio.

El territorio es concebido como todo el continuum que hay entre los seres que lo habitan –los seres humanos, la tierra, los seres animados y desanimados, los ancestros, las plantas, los dioses-, esto establece otro tipo de relacionamiento. A su vez la territorialización son todas las luchas de poder que se gestan en el territorio, y que expresan el nivel de apropiación y de sentido de pertenencia junto a una construcción cultural (Gómez y Delgado, 1998). Esta territorialidad manifiesta el grado de interdependencia que las comunidades indígenas tienen con sus territorios y las formas como sus prácticas adquieren sentido en la interacción con su entorno (Haesbaert 2013); por esto cuando hay un desplazamiento hacia una ciudad cambia absolutamente todo, y aunque las mujeres intentan establecer redes de cuidado y autocuidado el contexto es muy adverso y contrario a lo que tenían.

Para las indígenas Uitoto el territorio lo es todo “allí se recrea la cultura de nuestros pueblos; es la biodiversidad, es el centro de alimentación, es la pervivencia de un pueblo indígena de manera permanente. El territorio es lo que nos da la vida” (Entrevista a Clemencia Herrera, mujer indígena Uitoto, en conversaciones con la autora, marzo 2017). De esta manera los territorios son el escenario donde se perfilan medios de vida y desde donde por medio de los significados atribuidos y las relaciones que se establece en ellos, la sociedad afirma su identidad y valores.

Así como para Lefèbvre el espacio es el resultado de las reivindicaciones de los significados y luchas de poder (capítulo 3), el territorio es donde se dan estas luchas de poder y control, es así como los procesos de territorialización -de sentido del lugar- se producen en el espacio (Haesbaert 2013). Dicho esto, es importante recordar que la construcción de territorio debe ser concebida desde los flujos y el movimiento constante de las sociedades y sus dinámicas sociales, políticas y económicas de hoy en día. Por tal motivo es posible hablar de la construcción de

territorios en movimiento permanente y, como dice Haesbaert (2012), de la construcción de multiterritorialidades, dadas por los procesos de desterritorialización y reterritorialización.

Estos flujos y movimientos pueden afectar de manera negativa al territorio, cuando este es violentado y es despojado no solo se crea un desequilibrio espiritual también se constituye en un atentado contra la vida tanto de las personas como de todos los seres que la habitan. Al ser constitutivo el territorio, para las comunidades indígenas, los pueblos en Colombia, como se mencionó anteriormente, se dieron a la lucha para que se les reconociera como víctimas del conflicto armado (Decreto Ley 4366 Corte Constitucional). Los argumentos para que la Corte tomara esta determinación fueron las evidencias del sufrimiento vivido a causa de la violencia, dado que los territorios han sido testigo de masacres; se han convertido en cementerios indiscriminados; han sido saqueados, y aún peor, muchos de estos no solo han vivido las consecuencias del conflicto armado, sino que se han enfrentado las presiones de las economías extractivistas y de los nuevos sistemas de producción tales como las grandes agroindustrias y establecimiento de monocultivos destinados para el consumo del mercado impuesto. Según informes de Amnistía Internacional (Velasco 2013) se ha identificado que estas economías se han venido apropiado de las economías regionales e incluso las han ido desplazando para reemplazarlas por la extracción de minerales y petróleo por parte de grupos armado y por multinacionales.

Esto reivindica el proceso de reprivatización en el que se encuentra Colombia, contexto que ha producido afectaciones directas sobre las comunidades indígenas y por ende transformaciones sociales y culturales importantes, que afectan las cosmovisiones, la espiritualidad y las formas de relación con el contexto ambiental y territorial. Para los funcionarios de la Unidad de Víctimas que se ubican en contextos urbanos bajo normativas institucionales es muy difícil entender las construcciones del territorio que han hecho las y los indígenas desde su cotidianidad y ancestralidad. En la perspectiva de la Defensoría del Pueblo muchas veces el hecho de que las instituciones tengan fortaleza técnica no tiene la habilidad para aplicar con integridad y correspondencia a las realidades que afrontan las personas desplazadas de su territorio (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora, mayo 2017). Para las comunidades indígenas es importante que se reconozca la

afectación integral, que ha transformado y arrasado con sus tierras. No solo es importante restituir las tierras,

Los indígenas piden que se desentierren los muertos para que pueda haber un saneamiento y que así se pueda recobrar el equilibrio. Los Emberá, por ejemplo, pidieron como una medida cautelar que se sacara la gente muerta que no es de ellos. Hay muchas formas de entender el territorio como víctima, hay muchos tipos de afectaciones, desde la restitución hasta la sanación y el equilibrio (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversación con la autora, mayo 2017).

A esto, una lideresa indígena quien aún conserva su territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta y mantiene una relación estrecha con su comunidad y trabaja en la Organización Nacional Indígena de Colombia, ha tenido que luchar por la defensa de su territorio, y enfrentar el sufrimiento de otros pueblos ante el desarraigo (Entrevista a GH14, funcionaria ONIC, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Según la lideresa, occidente no comprende las relaciones que los pueblos indígenas tienen con la naturaleza y la importancia que tienen sus territorios,

Para nosotros en el territorio hay iglesias y hospitales internos pero representados en un manantial, yo sé que eso no lo entienden ustedes los de occidente, pero para nosotros un cerro puede prevenir una muerte. El control de la enfermedad está dentro del territorio, a veces un palo del que tomas agua cura alguna enfermedad. Es ahí donde radica la importancia del territorio y yo creo que los indígenas nos hemos hecho matar por él y no es por capricho sino porque ahí es donde está el desarrollo nuestro (Entrevista a GH14, funcionaria ONIC, en conversación con la autora, marzo 2017).

El territorio se debe ver “como el espacio relacional más concreto, ahora ya no solamente como un objeto material fijo, sino como dotado de una estructura más compleja, de carácter relacional, sobre todo considerando que el territorio forma parte de la sociedad y, por lo tanto, es indisociable de la misma” (Haesbaert 2013).

Las luchas por conservar el territorio han sido precoloniales y continúan vigentes por la severidad de las presiones. Si bien para los pueblos indígenas el asunto de la territorialidad va

más allá de territorios con límites fijos cartografiados, mantener un territorio garantiza la existencia de la cultura, las dinámicas que se construyen en este: siembra, cosecha, recolección, sistemas de intercambio y de reproducción cultural. Los territorios son conectores entre generaciones, seres y entidades. En el momento en que entran factores externos o que se reproducen las luchas de poder dominantes, se generan desequilibrios, y como dice Harcourt (2007) se presenta una pérdida de significado, subsistencia y seguridad que se explican.

En los diálogos que se mantuvieron con las mujeres indígenas fue generalizada la importancia del territorio. Generacionalmente se ha transmitido esta idea, desde la mujer indígena GH6 que tiene veintiséis años y viene del Valle de Sibundoy, un valle andino-amazónico del país, hasta la señora Clara que tiene alrededor de sesenta años, nació y vivió gran parte de su vida en el poblado de Togoromá, en el municipio del Litoral del San Juan en la selva chocoana ubicado en centro-occidente del país. Ellas desde su pertenencia a contextos culturales totalmente diferentes, siguen proyectando su identidad sobre el territorio. El territorio envuelve siempre, “una dimensión simbólica y cultural, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de ‘control simbólico’ sobre el espacio donde viven (siendo también por tanto una forma de apropiación), y una dimensión más concreta, de carácter político disciplinar: una apropiación y ordenación del espacio como forma de dominio y disciplinamiento de los individuos” (Haesbaert 2004 en Herner 2009, 165).

En las culturas de varios pueblos indígenas, la mujer está vinculada a la tierra, a las semillas, es quien cuida a sus hijos, es la que resguarda el aprovisionamiento de alimentos para su grupo familiar y quien maneja los intercambios entre grupos familiares en las comunidades. “El territorio es como la madre que da todo a cambio de nada, la tierra está representada en la mujer y por consiguiente todo lo que se le hace a la tierra es como si se lo hicieran a las mujeres de la comunidad” (Entrevista a GH14, funcionaria ONIC, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Son las formas de territorializarlo mediante las prácticas, las que estructuran la estrecha relación existente entre mujer, territorio y naturaleza.

Los territorios en las comunidades se construyen a partir de habitarlo, recorrerlo y a partir de la consolidación de un tejido social con códigos culturales simbólicos. Ha sido un motivo

importante de disputa entre comunidades indígenas y actores externos (población de colonizadores, grupos de poder político y económico sectores de Colombia), pero también entre comunidades y en las relaciones preestablecidas al interior de estas. Existen cosmologías que disponen ordenamientos, relaciones sociales, asignación de roles y la interrelación con la naturaleza. Disponer de un territorio con reconocimiento del Estado ha sido para los pueblos indígenas la posibilidad de su continuidad cultural y sobrevivencia física; es un medio para asegurar la subsistencia de futuras generaciones, y existe la convicción de que desde el territorio se puede ejercer soberanía, por tanto, auto gobierno. Para Haesbaert (2012) esta red social se puede leer también como una malla con tejidos heterogéneos, donde la sociedad ha ido tejiendo sus propias relaciones, simbologías y valores; es una malla configurada por flujos, nudos – conflictos, tensiones- y desenlaces que van formando las redes a diferentes escalas, macro, micro e individual, como lo es el cuerpo-territorio. Al presentarse transformaciones abruptas estos sistemas de soberanía y control se ven afectados; fenómenos como la colonización o el actual conflicto armado activan fracturas que afectan todo el orden socio natural; un momento donde es necesario rehacer el lugar, incluso en lugares urbano y ajenos, esto de cualquier forma solo será posible desde procesos autónomos y de autogobierno (Escobar y Harcourt 2007). Las mujeres explican desde su cultura, la manera como se da la relación entre territorio, naturaleza y mujer. En la Sierra Nevada cuando la tierra es violentada por la minería y la extracción de oro se constituye como una violación sexual a lo más sagrado de la comunidad, que es la madre tierra. Cada acción que hagan contra el territorio, contra la tierra y contra alguna mujer de su comunidad genera desequilibrios (Entrevista a GH14, funcionaria ONIC, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Esta relación fractura al tejido social, a la comunidad y a la relación con la naturaleza cuando se producen afectaciones en el territorio, es también visualizada por una funcionaria de ONU Mujeres, quién explica que desde las cosmovisiones de los pueblos indígenas hay un orden cosmogónico que prefigura relaciones de armonía con la naturaleza y una armonía entre los miembros de la comunidad. Cuando se produce una fractura a causa de la violación hacia el territorio se genera un desequilibrio que afecta a toda la comunidad (Entrevista a Sandra Zorio, funcionaria ONU Mujeres, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Esto como dice la funcionaria de la ONIC y como expresa la funcionaria de ONU Mujeres, explica la

intencionalidad de las acciones que se ejerce contra las comunidades y son los motivos por los cuales los hombres violan y maltratan a las mujeres. Explica el por qué contra las mujeres se perpetra violencia en el marco del conflicto armado. Cualquier cosa que esté por fuera del orden y de la cosmovisión de respeto y armonía con el territorio genera una desestructuración tanto social como cultural, con incidencia en la relación sociedad naturaleza.

Si se parte de este criterio, la mujer se ve como una representación del territorio y por ende cuando hay una intervención que lo afecte y que afecte a la tierra, se afecta a las mujeres y a toda la comunidad, empero aun cuando esta relación territorio-mujer se reconoce; en la práctica se tiende a igualar las afectaciones que sufren las mujeres con las que viven los hombres en la comunidad. Frente a ello es importante visualizar en diálogo con distintos feminismos, que el cuerpo de las mujeres sufre de manera diferencial los impactos de la guerra y de la desterritorialización. Para el ecofeminismo, en la perspectiva de Vandana Shiva (1995), la lucha debe dirigirse en contra de la dominación que han vivido los cuerpos y la naturaleza a causa de un sistema capitalista patriarcal. Se plantea que el desarrollo de las economías extractivas intenta expropiar a las mujeres de su autosuficiencia y soberanía alimentaria capitalizando sus cuerpos-territorios. Desde el ecofeminismo de Shiva la relación territorio-mujer coincide con la forma en que las mujeres indígenas explican su relación con el territorio, y podría haber cierta esencialización de la mujer que afianza la idea de una relación íntima y exclusiva de la mujer con la naturaleza. Ahora bien, los impactos sobre la naturaleza, sobre el territorio y sobre las mujeres si bien necesita enfocarse desde el colonialismo y el capitalismo para explicar los desequilibrios territoriales y cosmogónicos desplegados históricamente; también hay que considerar como lo plantea Bina Agarwal (1998), desde el feminismo ambiental, que las diferentes violencias no son recientes, vienen inclusive de épocas precoloniales. Se ha arraigado a la cultura la violencia contra la mujer, la que ha sido construida desde las figuras de jerarquía y poder patriarcal.

En los análisis enfocados a develar la desigualdad y las jerarquías de género se plantea la discusión entre relaciones de poder y dominación, como mujer-hombre, periferia-centro, pobre-rico, dominado-dominador, naturaleza - cultura. La apuesta es entonces ver como todas las opresiones están interconectadas con el sistema del patriarcado, tanto originario ancestral como

occidental moderno y pasar a concebir a la mujer como un sujeto epistémico y político para la transformación (Cabnal 2010). El feminismo comunitario propone las luchas o denuncias de género y la resignificación de la complementariedad tanto con el hombre como con la naturaleza.

De lo que se trata es de trascender el género, como construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las wawas -hijos- sin géneros. Lo que se quiere desde el feminismo es ya no ser más ni femeninas ni masculinos. Queremos acabar con las relaciones de poder construidas por el género y no conservar el género en una equidad contrarrevolucionaria” (Paredes 2013, 66).

Ahora bien, es claro que el sentido comunitario es constituyente en las mujeres indígenas, y no tiene cabida pensarse solamente desde la individualidad, pero de qué manera se resignifican las relaciones teniendo en cuenta sus necesidades y conocimientos.

Para Paola, indígena Uitoto, la relación entre la mujer, el cuerpo y el territorio era tratada en estos términos por sus abuelos.

Para nuestros abuelos la selva es nuestra mamá que nos vio crecer. Mi abuela nos decía: ustedes cuando vayan a parir sus hijos, ahí está la tierra que es la mamá de uno, siéntese en la tierra, púje y tenga su hijo, porque ella le va a guardar su secreto. Y es verdad, los indígenas allá se arrodillan y tienen sus bebés y la tierra se alimenta de la sangre de uno. Y en la tierra se entierra lo que es el ombligo. Mejor dicho, la conexión viene de ahí. Porque los abuelos decían que tocaba enterrar la placenta donde hay un árbol y él se alimenta de eso. Esa es nuestra creencia (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

Esta relación consustancial entre mujeres- tierra, también se da en los pueblos Wounaan. Doña Clara cuenta que ellos entierran la placenta porque los antiguos decían que si el niño se moría se iba a buscarla y a encontrarse con su origen. No obstante, a pesar de existir una conexión tan íntima de vida entre la mujer y el territorio, la relación de cuerpo-territorio de las mujeres indígenas no deja de ser conflictiva y a la vez reveladora. Al interior de las comunidades y de las mismas mujeres se maneja una discursividad en torno a la importancia de la mujer y su rol en mantener la identidad con el territorio y la cultura, aunque con el tiempo estos criterios han comenzado a ser cuestionados y reinterpretados.

Las relaciones de patriarcalidad se han justificado en el supuesto poder que guardan los hombres para interpretar el poder de la naturaleza y su espiritualidad, es él quien tipifica la importancia de la mujer en relación con su entorno debido a su “fuerza espiritual”, su capacidad de percepción y su indudable poder de dominación, lo que a su vez ha contribuido a la legitimación de la esencialización de la mujer y el poder que él o ellos ejercen sobre ella (Viatori 2008). No empero este poder espiritual atribuido a los hombres ha sido cultivado por las mismas mujeres, quienes justifican muchas veces su lugar y cierto anonimato. Existe entonces un contra discurso donde tanto mujeres como hombres indígenas a la vez que se distancian de la idea occidental que separa a los géneros y los identifica desde la individualidad, ratifican su identidad desde la comunidad, la complementariedad e igualdad de género que justificada la sumisión de la mujer y su función como la protectora de la cultura (Viatori 2008).

La mujer al igual que el territorio es vista como la que garantiza la vida y prolonga la cultura. “Siempre vamos a ser esa base que sostiene al mundo y a la tierra, al sol, a la semilla, a los cultivos y mi cuerpo es eso, todo lo que yo pueda dar hasta al final” (Entrevista a Luz Dary, indígena Tubú Siriana, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Por esto tradicionalmente sobre la mujer ha recaído la responsabilidad de la trasmisión del conocimiento. Es ella quien debe trabajar en pro de la comunidad y en pro de la familia.

Esta responsabilidad asignada al interior de las comunidades se enfatiza y se recarga sobre las mujeres indígenas, si bien se habla de la dualidad, la importancia de conservar roles asignados de género, la armonización del trabajo de hombres y mujeres unidos por el bienestar comunitario, y de que ambos son importantes en la comunidad. El cuerpo-territorio de las mujeres se subsume dentro de una colectividad y permanece prácticamente en el anonimato. Solamente después de indagar en las diferentes visiones de las mujeres participantes en la investigación fueron apareciendo construcciones más atentas a su corporalidad y más cercanas a la formación de su subjetividad.

El criterio de la dualidad es una concepción de orden comunitario que ubica a hombres y mujeres con roles diferenciados, si bien complementarios, y que ha incidido en prolongar el anonimato del cuerpo-territorio de las mujeres. La dualidad se maneja en todas las etnias indígenas, claro

está desde connotaciones culturales específicas. Para algunas mujeres indígenas entrevistadas esta figura responde al orden social de sus familias y comunidades, todos tienen unas funciones y estas integran a hombre y mujeres por igual, cada uno contribuye lo necesario para generar equilibrio. El rol de la mujer es acompañar y velar por el bienestar de los hijos, de los abuelos, de los esposos y atender en reuniones y ante visitas. “Cuando hay curaciones las mujeres acompañamos y le damos al hombre lo necesario para que pueda curar, o cuando hay una reunión en la Maloca nosotras somos las encargadas de atender, de dar farina” (Entrevista a Paola, mujer indígena Uitoto, en conversaciones con la autora, abril 2017). GH1 también asegura que en su comunidad parte de la dualidad, “tanto el hombre como la mujer son importantes. Todos nos debemos respetar. Pero al venir las políticas occidentales eso es lo que nos fragmenta, pero en nuestra comunidad nosotros no nos fragmentamos, esa figura es una sola” (Entrevista a GH1, mujer Uitoto, en conversaciones con la autora, abril 2017).

Según GH1 y Paola, ambas Uitoto de Amazonas, los espacios de fiesta, de reunión y de trabajo siempre están acompañados de los abuelos, de los hombres, y su participación ha sido desde su rol de servir y acompañar. Para dirigentes como GH14 (ONIC) y Carol Gonzalez (OPIAC) la función de las mujeres indígenas se ha ubicado en la esfera de la gestión del cuidado. Sin embargo, la idea de dualidad para GH6 se ha transformado con el tiempo en “una justificación para marcar los roles de las mujeres desde el machismo y la desigualdad de género” (Entrevista a GH6, indígena Kamentsa, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Se desdibuja así en las comunidades, el vínculo que reconocen entre mujer-territorio y se adopta la misma posición de dominación que occidente ha asumido tanto con el territorio como con las mujeres. Si lo llevamos a una escala mayor, ha sido por esta dominación del territorio y de las mujeres que han sido asumidas como botines de guerra.

En relación con lo anterior Julieta Paredes (2013) en su libro “Hilando Fino desde el Feminismo comunitario” plantea que esta visión “romántica” que ha afirmado que en los pueblos indígenas no hay una reproducción del sistema patriarcal y machista no es verdad. El argumento de la complementariedad y la dualidad entre hombre y mujer⁴⁰ vela la situación de la mujer indígena

⁴⁰ Para el caso que aborda Julieta Paredes para Bolivia, la relación de complementariedad /dualidad “Chacha-Warmi”, mujer-hombre.

en tanto “no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista, dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, lo cual significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres” (Paredes 2013, 80). La idea de la complementariedad no se ajusta, ni guardan correspondencia con las situaciones de violencia de género vivenciadas en el conflicto armado colombiano, donde hay mujeres que son objeto de vejámenes muchas veces por miembros de sus comunidades, conforme las facciones a las que estén alineados. Las dolencias de las mujeres son explicadas en las comunidades por fenómenos que se enmarcan en la imposición del sistema patriarcal capitalista externalizando las causas, mientras no se cuestiona el sistema patriarcal precolonial existente al interior de sus culturas.

La visión de la dualidad se revela en la argumentación de Rosa Wará, una lideresa, subdirectora del Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS)⁴¹, cuya voz y participación le ha llevado a ser reconocida en la escena Bogotana como una mujer Wayuu que lucha por las comunidades indígenas. Ella plantea que la dualidad en esencia no es un atentado contra la mujer. El problema está en las raíces machistas que han surgido en escenarios de disputa de poder y de dominación.

Yo entiendo que hay represión y machismo, pero esa idea del feminismo va en contra de nuestro pensamiento, las feministas critican mucho nuestras formas de ser y servir en la familia. Yo sí hago la comida, sirvo, estoy pendiente de mis hijos, pero no por eso estoy siendo sometida, esto solo existe cuando hay una represión y un maltrato (Entrevista GH5, indígena Wayú lideresa y subdirectora de MAIS, en conversación con la autora, mayo 2017).

De esta manera la idea de la unidad y de la afectación tanto colectiva como individual de los cuerpos-territorios de las mujeres no ha sido nada fácil de entender y son muy finos los hilos con los que se tejen las relaciones entre complementariedad, dualidad y sumisión. Esta incompatibilidad que manifiesta Rosa, entre los discursos feministas con la forma en que se estructuran las relaciones de género en las comunidades, bajo la idea de la dualidad

⁴¹ Movimiento Alternativo Indígena y Social es una organización que trabaja a nivel nacional.

/complementariedad también la manifestó GH1 (mujer Uitoto), pues es algo con lo cual no se sienten identificadas porque fractura su cosmovisión.

Las mujeres indígenas en Colombia están ante una relación de desposesión de los cuerpos-territorios generalizada, que no está siendo suficientemente tratada ni a nivel institucional, ni comunitario. Al interior de los discursos institucionales, no se ha logrado incorporar una conciencia y una sensibilización frente las afectaciones diferenciales que han vivido las mujeres tanto al interior de sus comunidades en sus territorios, como en las ciudades. Tampoco en las comunidades se discute la situación de las mujeres indígenas y la especificidad de las afectaciones que sufren en el marco del conflicto armado. No se considera que el cuerpo de las mujeres se deba asumir como una individualidad en lo colectivo. Por esto, así como ha sido difícil incorporar a nivel institucional la importancia de territorio para los pueblos indígenas y la necesidad de normativas y políticas diferenciales en cuanto a género y etnicidad, considerando que los territorios y los cuerpos-territorio de las mujeres guardan las cicatrices dejadas por el conflicto; igualmente a un nivel comunitario y de las organizaciones ha sido difícil incorporar la idea de que los cuerpos de las mujeres, junto al territorio han sido los receptores más afectados por el conflicto. Esto en la medida en que el cuerpo-territorio es memoria y está construido a partir de las trayectorias vividas.

En la situación particular de desterritorialización y la reconfiguración en los procesos de reterritorialización se puede ver que los cuerpos-territorio de las mujeres han sido afectados directamente por las dinámicas espaciales abstractas del capitalismo (de corte neoliberal), amalgamadas con dinámicas de desigualdad de género precoloniales, presentes en las comunidades. A continuación, se profundiza en los significados y la construcción del cuerpo-territorio desde la visión de las mujeres; se aborda las prácticas de cuidado de las mujeres indígenas y las transformaciones dadas con el desplazamiento.

2. Subjetivando el cuerpo-territorio

Después de entender los significados del territorio y su relación con la naturaleza y la mujer, se entra a profundizar en la construcción del cuerpo-territorio, las formas como éste ha sido desterritorializado y las agencias que se han dado desde las mujeres para reterritorializarse. La

construcción de la categoría del cuerpo-territorio surge por la necesidad de hablar de una integralidad de las mujeres indígenas, que articula la parte física, emocional, racional y espiritual en relación constitutiva con el territorio. Cuerpo y territorio surgen de manera dialéctica; desde el cuerpo se dan las transformaciones y es desde el cuerpo que se ejerce las luchas de resistencia. El territorio es el lugar concreto de apropiación y de sentido de las luchas. Desde esta categoría, la mujer no solo se ve como la representación de la naturaleza y del territorio, la mujer es territorio con una identidad y autonomía que interactúa a manera de un sistema abierto donde hay intercambio de flujos permanentemente, es un cuerpo móvil que se afecta y se ve afectado por las dinámicas espaciales.

Desde luego para hablar de las experiencias que construyen al cuerpo-territorio es importante saber lo que se entiende por cuerpo teniendo en cuenta todo lo que ya se ha dicho. El cuerpo es memoria, por medio de sus marcas y de su imagen nos recuerda todos los días quienes somos y de qué manera hemos llegado hasta donde estamos; es donde quedan registradas las huellas de las experiencias vividas; el cuerpo, no es solo una entidad física concreta, es un sujeto que se imprime en lo concreto-físico, pero está integrado por todo lo que piensa, siente y lo que lo rodea. Por esto se prefiere hablar de una corporeidad construida desde lo espiritual y expresada en la ritualidad, o en la práctica. El cuerpo no solo es el medio para materializar los pensamientos y los deseos; el cuerpo es territorio. Allí se manifiestan la identidad y los caminos recorridos, es “una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad y la sensualidad, llegando hasta la creatividad” (Paredes 2013, 100). El cuerpo de las mujeres es un entramado de poder, que ha sido marcados como productores y reproductores, expuestos a diferentes tipos de violencia y explotación que los han llevado a la marginalidad, un poder que se ha ido transformando y tomando forma de cuerpos políticos que se reivindican desde las políticas del lugar (Escobar y Harcourt 2007)

La construcción del cuerpo se ha sido moldeada por espacios abstractos en las dinámicas de consumo y producción; también ejercida por las prácticas de cuidado y del “deber ser”, y de las fuerzas de dominación representadas en un patriarcado que reproduce imágenes de representaciones sociales, políticas y culturales. Un patriarcado que se remite a una historia

precolonial, pero que como dice Federeci (Cherrez 2016) se ha soportado desde las relaciones de producción y clase que ubican a los cuerpos como productores de valor propensos a la explotación, nociones propiamente capitalistas imbricadas en las prácticas de guerra, de control estatal que inclusive se reproducen al interior de las comunidades indígenas. En contexto de guerra, como lo es el de las historias de vida de estas mujeres indígenas el cuerpo de la mujer ha sido el botín de guerra y a la vez el oxígeno, ha sido la fuerza de trabajo que ha resistido para calmar la sed del usurero y ha sido la fuerza que ha resistido para conservar su cultura en el exilio. Esta imagen del cuerpo como botín ha pasado a reivindicar su poder transformador y a construir cuerpos en libertad, en respeto, en afectos, complementariedades, afirmando una identidad cultural y territorial; sin embargo, las luchas para conseguir esto, implican enfrentarse al machismo, al racismo y al clasismo. Para Paredes (2013) “nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también son el lugar de la libertad y no de la represión.

Los cuerpos-territorio de las mujeres indígenas “tienen el atributo de tener una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres ámbitos: la cotidianidad, la propia biografía y la historia de nuestros pueblos” (Paredes 2013, 99). Tomando como referente esta propuesta del feminismo comunitario en torno a estos ámbitos se abordó la categoría del cuerpo-territorio para las Wounaan, Luz Dary, Violet, Paola, Clara y Dali. Sus prácticas, se concentraban en sus comunidades en la siembra y en el cuidado de su familia, en la interacción en torno a la alimentación y a la relación con la naturaleza; para Violet giran actualmente en torno a su trabajo como maestra; para Luz en su trabajo como promotora de salud tradicional y proveedora de sus hijas, para Paola su cotidianidad se construye a partir de su trabajo como líder de su Cabildo y como trabajadora en oficios varios en la ciudad, y para las mujeres Wounaan como cuidadoras de sus familias y cultura en medio de un contexto urbano. Las prácticas construyeron y siguen construyendo una simbología del lugar e identidad con la que marcaron sus biografías, la historia de sus territorios y de las personas que las rodeaban. Si bien viven actualmente un desprendimiento de sus lugares de origen, permanecen elementos de su identidad en la memoria de su cuerpo que aún permite permanezca viva su cultura en la ciudad. Es decir que biografía, historia y memoria compone al cuerpo-territorio de las mujeres indígenas.

Su fundamento permanece en la construcción de cuerpos colectivos basados en la complementariedad y en la dualidad, sin embargo, la intensificación de la violencia en el contexto del conflicto armado y de la desterritorialización vivenciada que precarizó sus vidas ha transformado el cuerpo-territorio, pasando a una búsqueda de una supervivencia más individual. En medio de la fuerte filiación que existe con el cuerpo colectivo, ilustrado con las experiencias de doña Clara y Dali, se ratifica la idea de que cuando hay una violación hacia éste, hay consigo, una afectación comunitaria e incluso un trastorno en la naturaleza: ratificándose la idea de que la afectación a la tierra o a la mujer, es la misma para toda la comunidad. El cuerpo de las mujeres indígenas es concebido en lo colectivo y se ve totalmente trastocado en la desterritorialización, sin embargo las afectaciones son diferenciales, mientras que los hombres mantienen un contacto con las instituciones, conocen la ciudad, se movilizan en ella, encontrando posibilidades de trabajo y de nutrir sus vidas en la interacción, la mujeres en la ciudad no han logrado reconstruir sus cuerpos-territorios de una manera integral principalmente por el manejo del idioma y su cultura, de esta manera sus cuerpos se posicionan tanto como una fuente de identidad y como una de prisión a la vez (Federeci 2016).

Desde la perspectiva de la Coordinación Poblacional de la Secretaría de Integración distrital,

La comunidad no pide el marco de mujer, pide el marco de su proceso comunitario. En la población indígena el cuerpo es colectivo, uno no puede decir, mujer indígena va por este lado, niño indígena va por este otro, para trabajar con ellos uno debe entender el rol de cada uno como un colectivo. Obviamente, yo discrepo en muchas cosas, pero no podemos entrar en contravía cuando históricamente se han construido así, como cuerpo colectivo (Entrevista a Kimberly Rodriguez coordinación Poblacional de la Secretaría de Integración Distrital, en conversación con la autora, mayo 2017).

Convenciones sociales que enfatizan en lo colectivo y comunitario pueden invisibilizar a las mujeres en las afectaciones que recibe, a pesar de que la Corte Constitucional ratificó en la Ley 4633 que las mujeres requieren una atención prioritaria en tanto pueden ser doblemente victimizadas por ser indígenas y por ser mujeres en una sociedad racista, discriminatoria y machista, por lo que las instituciones aparte de atender este cuerpo colectivo tienen la obligación

de atender los cuerpos-territorios de las mujeres, no solo por ser mujeres, sino, por la necesidad de darle un lugar donde se escuche su voz.

Para GH6 de Sibundoy, generación tras generación se ha transmitido el conocimiento sobre la importancia de las mujeres en las comunidades. Ellas son hijas de la madre tierra sabedora y a las mujeres se les ha asignado el rol de recordarle a su pueblo de donde vienen y han sido las encargadas de garantizar la transmisión del conocimiento. Es por esto por lo que, cuando las mujeres hablan del cuerpo, se habla de una unidad y colectividad al mismo tiempo; para Sandra su cuerpo y su territorio se conciben de manera integral, “uno lleva el cuerpo a donde esté y mi cuerpo es el territorio es lo que somos. Si soy indígena sigo siendo indígena aquí, en México, en Sibundoy, donde sea que esté, sigo siendo indígena porque llevo mi territorio, porque estoy viviendo mi territorio” (Entrevista GH6, indígena Kamentsa, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Para Sandra el territorio y la mujer son espacios donde la semilla cobra vida, “algunas mujeres indígenas decimos: nosotras pensamos desde el vientre y ¿por qué pensamos desde el vientre? porque nosotras hemos sido tejedoras de vida y digo tejedoras, porque más allá de parir a los hijos, nosotras educamos, alimentamos, enseñamos la lengua y hacemos muchísimas cosas por la comunidad” (Entrevista GH6, indígena Kamentsa, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Las mujeres indígenas, contrario a lo propuesto por el sistema institucional, y tomando el análisis que hace el feminismo comunitario, son integralidad, algunas de ellas han adoptado esta integralidad que contrario a la forma de conservación de cultura por parte de las Wounaan, las ha llevado a interactuar con la sociedad nacional donde han adquirido nuevas herramientas de políticas públicas que van en contravía de las visiones de cuerpos colectivos que han querido fragmentarlas -cuerpo por un lado, territorio por el otro, mujer por el otro-, se ha construido una interacción con otros preceptos más occidentales que han permitido dialogar y construir los cuerpos-territorios desde la autonomía y la participación como mujeres; lo que les ha llevado a resignificarse también en su experiencia individual.

Es un tema muy difícil de posicionar, en Colombia todos los temas de prioridad nacional han estado muy enfocados en el conflicto armado, esto ha hecho que temas importantes como lo es el de mujeres étnicas, queden por fuera de las agendas. Por ejemplo, el tema de cambio climático va

a ser central y debe empezarse a trabajar acá, pues las principales afectadas del cambio climático son las mujeres en sus territorios, son a las primeras que les cambia las dinámicas del día a día, pero es un tema aún invisible (Entrevista Carol González, funcionaria Consejería para la Equidad de la Mujer de la OPIAC, mayo de 2017).

Conforme plantea la lideresa de OPIAC, no se puede ver a la mujer siempre como víctima de la minería, la tala ilegal, de todos los problemas, ellas deben ser parte activa de las soluciones (Entrevista Carol González, funcionaria OPIAC, en conversaciones con la autora, mayo de 2017)

Las convenciones y fragmentaciones no solo se han dado a nivel de las estructuras abstractas, dado que el cuerpo como tal, es ajeno a las reflexiones cotidianas, pues se ubica en la esfera de la privacidad. Al hablar con GH2, indígena Uitoto, de MUTESA y preguntarle sobre la importancia del cuerpo, dice “el cuerpo es una maloca, es encerrado, genera vida. Culturalmente la mujer hace parte de un territorio. Sabemos que dentro de ese territorio las mujeres tenemos un rol muy importante de ser cuidadoras de la naturaleza y de la cultura” (Entrevista Clemencia Herrera, subdirectora MUTESA, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Para ella el territorio es donde vive la comunidad, es el lugar donde se recrea la cultura, y el cuerpo.

Desde lo abordado con doña Clara y con las mujeres Wounaan, hay una relación muy íntima y privada con el cuerpo. Para ellas las prácticas de cuidado -de sanación, de limpieza, de alimentación- se dan en una esfera privada y sólo cuando están las mujeres -excepto la de alimentación-, lo que se ha transformado en la ciudad debido a las condiciones estrechas de vivienda. En medio del trabajo de campo se realizaron talleres de exploración corporal, que buscaron comprender la relación con el cuerpo, y de acuerdo con lo vivido se ratificó un sentimiento de intimidad y recelo absoluto que protege las formas de relacionarse con el cuerpo y que solo desde la comprensión, el acercamiento y el abandono de prejuicios se pueden entender y dialogar. Es una relación que ratifica los roles de mujeres y los conserva incluso en contextos urbanos.

La concepción del cuerpo colectivo es una forma que puede abstraer y a la vez diluir las experiencias íntimas de las mujeres, es una idea aferrada a los discursos de la dualidad y complementariedad, se conciben desde nociones culturales que en la práctica se manifiestan con

tintes de machismo, sistemas jerárquicos, que excluyen a la mujer de determinados escenarios de participación. La visión de GH2 y el sentimiento de doña Clara son una expresión de que el movimiento (como capacidad expresiva y creativa) del cuerpo-territorio se mantiene en una esfera privada, que ratifica los roles de las mujeres. Esto no quiere decir que desde sus lugares ellas reivindicquen las acciones machistas o la figura de represión del patriarcado, simplemente consideran que desde los roles a les asignaron socialmente, y en su ejercicio contribuyen a que se conserve su cultura.

La perpetuación de estos roles no obstante al no ser valorados de forma equivalente al de aquellos que realizan los hombres lleva a subestimar el lugar de la mujer indígena; e inclusive justifica la idea de que los cuerpos de las mujeres indígenas sean tomados como botín de guerra: objetos de intercambio, y de plusvalía en un escenario de conflicto. Este cuerpo objetivado hace parte de la conquista de un territorio, lo que va desde el acto sexual hasta el despojo de sus tierras que expresa el sentido de dominación y apropiación. Todos los actos de penetración de los cuerpos para Lorena Cabnal (2010) son traducidos como una penetración colonial, una invasión y posterior dominación del territorio. Es esa penetración la que ha perpetuado la desigualdad de las mujeres indígenas lo que las mantiene inmersas en las condiciones de discriminación y de desventajas en la actualidad (Cabnal 2010).

Muchas de las prácticas de dominación del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas, se remiten incluso a los roles que desde la comunidad se les han asignado desde mucho antes de la llegada de la colonia. En comunidades como la Wounaan en Bogotá, el padre aún es quién decide con quien se debe casar su hija; los hombres asegurar que se debe conservar la cultura por lo que sus hijos deben casarse entre Wounaan, y ellas ya están listas para casarse desde el momento de la llegada de su primera menstruación. Esto ha sucedido desde hace décadas. GH2 (mujer Uitoto de aproximadamente 80 años), la madre de GH1 dijo “yo no me enamoré, él -su esposo- fue allá, donde yo vivía y de una vez se casó conmigo. Él pidió permiso a mi papá y él dijo que sí. De allí vivimos en Araracuara” (Entrevista a GH2, indígena Uitoto, en conversaciones con la autora, abril 2017). Esto no es debatible para doña GH2 las cosas simplemente son como le dijeron sus padres que funcionaban. Se entiende por tanto que aún en los contextos actuales, hay formas unilaterales de toma de decisiones y de decidir sobre los cuerpos de las mujeres.

Estas imposiciones son las que el feminismo comunitario pone en cuestión, a la vez que:

Busca establecer nuevas relaciones de equilibrio en el seno de las comunidades, que permitan un fortalecimiento de estas y un cambio con respecto a la violencia ejercida desde fuera de ellas por la sociedad colonial capitalista y heteropatriarcal. Solo consiguiendo fortalecer las comunidades se puede hacer frente al desafío externo, y para poder fortalecerlas, los hombres y las mujeres indígenas que las integran deben estar igualmente fortalecidos (Dorronsoro 2013, 8).

Las problemáticas relacionadas con violencia sexual y prostitución que han tenido que vivir las mujeres indígenas en territorios están enteramente relacionadas con las contradicciones espaciales que se viven tanto en sus comunidades indígenas, como en los territorios donde se dan las luchas de poder entre los grupos armados ilegales y los estatales. De esta manera el despojo del cuerpo-territorio de las mujeres se da, desde el momento en que hay uso de la fuerza y sometimiento, e incluso desde la asignación preestablecida de roles al interior de la comunidad. Es por esto, que no solo se puede esperar que se reestablezca el equilibrio al interior de las comunidades o que las acciones del Estado generen las condiciones para que las mujeres puedan restablecer sus derechos después de ser desterritorializadas de sus cuerpos y territorios. Son las mujeres quienes, a partir de las luchas desde el lugar y las resistencias desde la creatividad, quienes necesitan actuar por la transformación de estas formas de dominación.

Ahora bien, los procesos de desterritorialización aparecen imbricados en esta relación de dependencia territorial y cuerpo colectivo, donde la mujer hace parte de cosmogonías que organizan el mundo socio natural y las relaciones. Cuando hay un desplazamiento, este se transforma. Es en la exposición a otros contextos como la ciudad, donde se han presentado indicios claros de cohibición, transformación en las prácticas culturales e incluso sentimientos de vergüenza que recaen directamente sobre los cuerpos-territorios.

Doña Clara asegura que aun cuando a ella le gusta vestirse con su “paruma” y le gusta ponerse sus chaquiras en el cuello, en Bogotá “la gente se burla de uno, no entienden de nuestra cultura”, por esto el mismo desconocimiento de las personas y las expresiones de discriminación directa, han hecho que hoy, las formas de concebir el cuerpo se alejen cada día más de su originalidad. Esto en cierta medida ha causado niveles de frustración en Clara, en la medida en que siente que

sus formas de vestir son totalmente deslegitimadas en la ciudad. Según ella también ha sido la oportunidad de conocer lo que llama las formas “elegantes” en que la gente se viste en la ciudad. En este sentido lo negativo no es que su cultura se permee de las prácticas de la ciudad sino las confrontaciones de rechazo que vive en un contexto que no entiende las particularidades de las mujeres indígenas y las obliga a que dejen a un lado su cultura para sentirse más aceptadas. En el ámbito privado, sin embargo, Clara sigue reproduciendo sus prácticas culturales, practica su lengua, hace sus artesanías y visita a familiares. En este sentido cuerpo-territorio en la ciudad sus prácticas culturales y expresiones corporales pasan a manifestarse solo en un ámbito privado (en la casa, con su familia) y no comunitario como solía ser en sus territorios.

El reto que se afronta en la ciudad es que las mujeres indígenas formen su cuerpo-territorio en todos sus escenarios y que logren ser reconocidas como sujetos activos y participativos. En el proceso de desterritorialización indudablemente las mujeres han pasado por diferentes etapas, han sido víctimas del desplazamiento, hoy son sobrevivientes, algunas han seguido un camino como lideresas y hoy se han convertido en defensoras de los derechos humanos.

La historia de Luz Dary es la de una mujer que ha vivido no solo la desterritorialización territorial sino también la de su cuerpo y sus sueños, pero a pesar de todo, su identidad como cuerpo-territorio hoy se aferra y se reconstruye en torno a las posibilidades que le da la ciudad para rehacer su vida.

La propuesta del feminismo comunitario y descolonial, apunta a una lucha desde el cuerpo para recuperar la tierra y los territorios que han sido dominados por estructuras de poder, estructuras que como vemos en el caso de Luz Dary, vienen desde la violencia interna familiar y desde las contradicciones espaciales que se encuentran en una disputa territorial donde confluyen diferentes actores sociales, políticos y actores armados. Esto conlleva, a que la discusión sobre la disposición de los cuerpos se dé más allá de una espacialidad territorial y ancestral. No se puede seguir hablando exclusivamente de la recuperación de la tierra-territorio, las luchas desde el cuerpo-territorio deben comprender la apropiación y reconfiguración de vida de las mujeres indígenas también, en contextos urbanos. Luz fue expulsada de su territorio desde muy pequeña pero no por esto deja de ser indígena; su lucha se ha dado en la necesidad de encontrar su lugar en la complejidad de una sociedad discriminatoria, violenta y que les margina. En este ámbito se

busca el reconocimiento diferencial de los cuerpo-territorios de mujeres indígenas desde las diferentes formas. Hay quienes el desplazamiento aún les dejó la esperanza de volver a su territorio, o que tienen la urgencia de vivir en nuevos contextos (de reubicación) que les de los medios para vivir dignamente, como es el caso de las mujeres Wounaan; o a quienes como en el caso de mujeres como Luz, los sucesivos hechos de violencia las han llevado a quedarse en Bogotá y construir su proyecto sin pensar en el retorno.

Las luchas de las mujeres desde el cuerpo-territorio se dan para reivindicar la construcción o reconstrucción de territorios y se dan en la activación del cuerpo colectivo para acceder a condiciones dignas de vida. Cabnal (2010) propone “avanzar en una propuesta que integre la lucha por la recuperación de la tierra y el territorio, desde el primer espacio de defensa constituido por el cuerpo-tierra, ya que las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal 2010 en Dorronsoro 2013, 4).

Ahora bien, como se ha podido ver hasta el momento es claro que en los procesos de desterritorialización la idea del cuerpo colectivo cambia necesariamente. Se da un desprendimiento de los entornos naturales y culturales que conlleva a transformaciones en las dinámicas comunitarias y familiares relacionadas con la gestión del cuidado (del cuerpo colectivo). El sistema de salud, el sistema de ayudas de mercados, las indemnizaciones que reciben las mujeres son a título personal. Es por todo lo anterior, que es preciso preguntarse si en el contexto de desplazamiento se puede seguir hablando del cuerpo colectivo y sobre las maneras en que es construido el cuerpo desde la individualidad. Parecieran darse por tanto en la adversidad, oportunidades, en tanto la idea de la colectividad deja de lado las subjetividades de las mujeres, pudiendo emerger una nueva conciencia corporal.

Para el feminismo comunitario la concepción del cuerpo colectivo parece ser legítima solamente en la medida en que se reconozca la validez e importancia del cuerpo-territorio descolonizado de la mujer, libre de patriarcados o de autoridades que representen las voces de las mujeres; no obstante, esta figura colectiva sí sigue existiendo parcialmente sobre todo en el caso de las mujeres Wounaan, pero indiscutiblemente las condiciones que impone las violencias sexuales,

los cambios ambientales y culturales en la ciudad y el sistema de atención de las Instituciones hacen que esta figura tienda a desaparecer o a transformarse.

El concepto de cuerpo-territorio, no solamente implica tener presentes las dolencias colectivas, sino que también considera que la producción de espacialidad surge principalmente en el lugar de las experiencias de las mujeres indígenas, donde se manifiestan tanto las aflicciones individuales e íntimas, como las colectivas. La evidencia más clara de que las afectaciones individuales en efecto no trascienden a la dimensión colectiva en su totalidad, sucede cuando se es víctima de violencia sexual. A pesar de que las representaciones de los cuerpos en los espacios de las percepciones y concepciones indígenas apuntan a que la mujer y sus afectaciones recaen sobre toda la comunidad, la única persona que sabe y que vive este acto es la mujer. Las violencias sexuales suelen quedarse entrampadas en el silencio y más aún cuando la violación es una demostración de poder y control que puede perpetrarse tanto por actores externos, como de los miembros de la comunidad, o inclusive de la misma familia.

Si recordamos las historias de Luz, Violet y Paola es claro que la violencia que ejercieron sobre sus cuerpos y vidas recayó expresamente sobre ellas. Sus casos son la evidencia de los patriarcados y sistemas de poder, que han asumido históricamente al cuerpo de las mujeres como un objeto con el cual pueden demostrar su poderío. Las experiencias de estas tres mujeres llevaron a que sus lugares simbólicos, biográficos, identitarios se vieran trastocados sin necesariamente interceder en un mundo comunitario. De esta manera y a pesar de las convenciones del cuerpo colectivo, la posibilidad de vivir en Bogotá y vincularse a procesos participativos les ha posibilitado nuevos posicionamientos desde sus cuerpos-territorios. “El discurso de cuerpo-territorio ha ganado mucho terreno en las mujeres indígenas, lo apropian y lo reivindican como el primer territorio sagrado. Las más cercanas a la cultura hacen relaciones muy importantes, aunque se conserva como un saber más secreto” (Entrevista Janet Lozano, coordinadora de CODACOP, en conversaciones con la autora, marzo 2017). El concepto y discurso del cuerpo-territorio es una categoría que se ha ido incorporando en las mujeres indígenas a la par que se han ido integrando a las discusiones sobre los derechos de las mujeres y al conocimiento de las políticas públicas que protegen sus luchas. En la práctica de la vida

cotidiana de algunas mujeres indígenas que se encuentran en Bogotá adquieren cada vez más sentido.

3. De la desterritorialización y otros varios factores de desplazamiento de mujeres indígenas

El primer paso para adentrarnos en los lugares del cuerpo-territorio se dio a lo largo del anterior capítulo a través de los relatos de vida de mujeres indígenas. Desde sus voces, narran sus dolencias en las experiencias de desterritorialización y reterritorialización. En este capítulo y acápite se establece plena conexión con estas crónicas pues es a partir de ellas y de la participación de otras mujeres desplazadas que entrevisté en Bogotá que se realizó un acercamiento a las transformaciones territoriales, ambientales y corporales que han afrontado las mujeres que actualmente viven en la ciudad.

Catorce mujeres fueron parte de un proceso que involucró varios encuentros, conversaciones sobre sus proyectos, sus causas, sus luchas, y relatos de sus vidas. Algunas están en la construcción de procesos autónomos y de reivindicación de derechos. Todas ellas han llegado de diferentes regiones del país, unas son líderes indígenas, otras son trabajadoras, otras estudiantes, amas de casa y otras cumplen casi todas estas funciones al mismo tiempo. Sus nombres son: GH1, Clemencia Herrera y Paola indígenas Uitoto (Amazonía colombiana); GH4, Doña Clara, Dali, Rosa María y Ana Lucia indígenas Wounaan (selva chocoana, centro-occidente, Litoral del San Juan), GH14 indígena Uiua (Sierra Nevada, región costa Atlántica del norte de Colombia), GH5, indígena Wayú (Guajira, Riohacha, costa Atlántica del norte de Colombia) GH6 indígenas Kamentsa (Putumayo, Sibundoy sur del país), María Violet indígena Nasa (Hula, La Plata, sur-oeste), mamá GH7 indígena Misak (Cauca, Silvia sur-oeste) y Luz Dary indígena Tubú Siriana (Vaupés, Mitú, Amazonía colombiana, región centro oriente de Colombia). Estas mujeres vienen de territorios que se ubican a lo largo de la diversidad y complejidad demográfica que ofrece Colombia. Es importante dejar muy claro que cada mujer corresponde a una cultura y a unos contextos que exigen diferentes formas de interpretación y atención por esto no se pretende hacer una generalización sobre sus necesidades o sobre las causas de desterritorialización. Sin embargo, un aspecto común en las historias de estas mujeres es que siguen manteniendo una

identificación profunda con sus territorios, si bien su relación se transformó en el proceso de desplazamiento.

Las mujeres que han sido desplazadas de sus territorios por causas como el conflicto armado, la precarización de las tierras falta de oportunidades laborales han sido llevadas hacia un proceso de homogeneización en las ciudades. No necesariamente porque se pierda la cultura, sino porque el Estado y la producción del espacio conforme el sistema capitalista (de corte neoliberal en Colombia) invisibiliza las diferencias y responde de manera generalista ante las situaciones que enfrentan las mujeres desplazadas. Las políticas públicas responden desde un tratamiento en que se las concibe como víctimas del desplazamiento en general, sin dar cuenta de las necesidades que tienen las mujeres indígenas en particular, conforme sus especificidades culturales lo que hace que su recuperación y adaptación sea más dolorosa y prolongada. Han surgido procesos de hibridismo cultural, en que se da continuidad a elementos sobre los cuales se construye una identidad cultural, y a la vez se sortea todo el tiempo con prácticas e imposiciones de la vida cotidiana en la ciudad.

Al hablar sobre los motivos que impulsaron a las mujeres a llegar a Bogotá, el principal fue el conflicto armado; sin embargo, también existen otras causas de desplazamiento como las precarias condiciones de educación y de trabajo y los procesos de colonización que generan desterritorialización. Por ejemplo, comunidades como las Misak de mamá GH7 y las Nasa de María Violet han vivido fuertemente la ocupación de tierras a manos de hacendados y de grupos al margen de la ley; igualmente la falta de educación, de salud y de trabajo responden a un abandono estatal y al retroceso que ha vivido el país por estar inmerso en un conflicto armado que afecta en su gran mayoría a la población del campo.

Para el caso particular Wounaan sus territorios han vivido una violencia que ha ido desangrando a este pueblo indígena poco a poco. Las regiones del Alto y Bajo Baudó y el San Juan, son territorios muy estratégicos y tienen mucho valor para la importación y exportación de mercancía y minería dada por las conexiones entre el mar pacífico y el río Atrato. Según la perspectiva de la Defensoría del Pueblo en torno a estos afluentes hay diferentes proyectos estructurales que buscan el crecimiento económico del país, “son proyectos que están en torno a la extracción e

industrialización de recursos naturales y crecimiento del desarrollo portuario y económico por la cuenca del Pacífico el cual siempre ha sido un reto debido al difícil acceso a la zona por su complejidad demográfica y por los procesos de resistencia de las comunidades indígenas y negras” (Entrevista Alec Sierra, funcionario de la Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Uno de los casos de desplazamiento cultural y económico es el de mamá GH7, quien a causa de la muerte de su padre y al ver las necesidades de su familia tuvo que salir a trabajar en casas de familias, mientras lo hizo logró sacar sus estudios adelante en Bogotá, y hoy en día ha encontrado fuertes lazos en la capital que la llevan a pensar que el retorno a su territorio de manera permanente no es tan cercano, pues en Bogotá ha consolidado un camino como líder y representante de su comunidad como gobernadora suplente del cabildo Misak. Parecido es el caso de GH6, indígena Kamentsa proveniente del Valle del Sibundoy, Putumayo, quien por falta de oportunidades para seguir con los estudios en su tierra se trasladó a Bogotá y hoy se encuentran haciendo su carrera profesional, pero además de esto se ha integrado a los procesos del cabildo en Bogotá y hoy es la representante Kamentsa en la Mesa Distrital de Mujeres Indígenas. Sandra asegura que la guerra no la expulsó de su territorio, “si bien nadie me puso una pistola en la cabeza yo me vine porque lo que yo quería estudiar no estaba allá en mi territorio y no tenía la oportunidad de hacerlo” (GH6 2017), según dice la mayoría de las mujeres que llegan a Bogotá de su comunidad han llegado a trabajar sobre todo en servicios domésticos.

GH1 es otra mujer que desde muy joven llegó a Bogotá, es indígena Uitoto y llegó a sus 17 años aproximadamente, hoy tiene 42 y en 2014 se logró graduar como trabajadora social. El conflicto armado no le hizo salir, fueron más bien sus ganas de buscar nuevas posibilidades y terminar sus estudios. Actualmente trabaja en la Secretaría de Integración Social del distrito con las comunidades indígenas que se encuentran en Bogotá.

Yo no vine desplazada, pero mis padres sí lo fueron. Cuando llegué a Bogotá la discriminación fue fuerte y yo creo que lo que uno pasa en la ciudad, sea o no desplazado por la violencia, es muy difícil de enfrentar, y yo creo que todos los indígenas pasamos por lo mismo. Nos cuesta mucho trabajo adaptarnos a la ciudad y dejar nuestro territorio (Entrevista a GH15, mujer Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

Junto a estos casos se suman los de mujeres como Paola, María Violet, Luz Dary, doña Clara y Dali, mujeres a las que la guerra de manera directa les expulsó de sus territorios y sus vidas. Lo que evidencia una vez más que la única forma de violencia no es un arma, es la indiferencia y omisión por parte del Estado para garantizarle a su pueblo condiciones dignas para poder seguir sus proyectos de vida en sus territorios. El esbozo de estas mujeres es la evidencia de que existen múltiples formas de expulsión y de violencia, y que a pesar de los limitantes ellas mismas, sin darse cuenta, se pusieron en la tarea de caminar y construir caminos desconocidos que han ido afianzado su identidad como mujeres indígenas y a su vez ampliando el espectro sobre nuevas posibilidades. Para entender qué ha significado el proceso de desterritorialización para las mujeres que se encuentran en Bogotá es preciso profundizar en la construcción de las relaciones de interdependencia que hay con sus territorios.

4. Descolonización de las mujeres y la naturaleza, retos y desafíos

Teniendo en cuenta lo que se ha expuesto sobre la importancia del territorio, su relación con el cuerpo-territorio y con el contexto ambiental que rodea a las mujeres indígenas, se ratifica que los procesos de desterritorialización implican un desprendimiento de las simbologías, la identidad, la espiritualidad y de los proyectos de vida de las comunidades que giran en torno al territorio, en tanto en éste se construyen relacionalidades concretas (Haesbaert 2013).

La desterritorialización se ha constituido en un atentado contra la vida de las mujeres indígenas en tanto trae consigo, un desprendimiento de su relación con el territorio que va más allá de lo que la tierra provee en tanto medios de vida. Hay conexiones místicas y espirituales muy difíciles de entender desde una visión occidental. Al darse un desplazamiento del territorio se trastocan las prácticas culturales y los rituales relacionados con el entorno, “el desplazamiento es como la ruptura de un gran cordón umbilical que une a las mujeres indígenas con sus territorios” (Entrevista Janet Lozano, coordinadora de CODACOP, en conversaciones con la autora, marzo 2017)). En el proceso de expulsión, los límites tradicionales de un territorio se difuminan, es un momento donde las poblaciones se movilizan en busca de un nuevo territorio para habitar, al mismo tiempo que buscan un espacio donde resignificar su existencia generando así transformaciones desde nuevos lugares (Escobar 2009).

En el contexto del conflicto armado de Colombia, los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas han vivido la desterritorialización tanto de sus cuerpos como del territorio; han padecido actos de violencia sexual perpetrados por los diferentes actores del conflicto y por integrantes de sus comunidades. Se han generado transformaciones incluso viviendo en los territorios. En este contexto, el cuerpo-territorio de las mujeres ha pasado a ser un botín de guerra. El dominio territorial y las configuraciones de los cuerpos han estado sometidas a sistemas de patriarcado y de jerarquización originadas desde épocas precoloniales y que hoy en día son reproducidos tanto a nivel interno de las comunidades como por el sistema capitalista de corte neoliberal. “Cuando los desplazamientos se dan por causa de la victimización por parte de actores armados la problemática es otra cosa; eso transforma todo porque la gente llega en condiciones de vulnerabilidad y miseria extrema” (Entrevista a Alec Sierra, funcionario Defensoría del Pueblo, en conversaciones con la autora mayo 2017). Al hablar de desterritorialización Haesbaert (2013) hace énfasis en la precarización entendida como pérdida del control del territorio, pero en el caso de las mujeres también debe considerarse que ocurre la pérdida de control de sus cuerpos-territorio. Frente a ello se da la inminente necesidad por descolonizarlos, y de que las mujeres se reapropien de los mismos.

La funcionaria de ONIC expresa que desde esta organización se ha identificado que las mujeres han sido más afectadas por el conflicto armado; “en el desplazamiento o con la pérdida del esposo a causa del conflicto, la carga mayor queda para las mujeres, sufrimos más. Somos más débiles cuando nos toca huir, porque hablamos muy poco el español y no tenemos tanta relación con la cultura occidental”. Cuando la mujer sufre desplazamiento enfrenta un choque cultural; sus saberes, su espiritualidad también son desplazados, ya que no tienen importancia para los demás. La ciudad y sus estructuras generan mecanismos para que las mujeres estigmaticen, rechacen o inclusive olviden sus prácticas culturales.

Podríamos decir sin embargo, desde el feminismo comunitario que los procesos de desterritorialización, son seguidos por otros de reterritorialización que para el caso de los cuerpos-territorio de las mujeres podría proporcionar oportunidades para descolonizar sus cuerpos, cuerpo-territorio y conseguir en los emplazamientos actuales nuevas oportunidades para el empoderamiento y la participación en política pública; luchar por formas de reparación más

integrales, postular la restitución de derechos, de sus tierras y territorios o reconstruir sus vidas en nuevos locus.

Haesbaert (2013) plantea que la desterritorialización puede contribuir a crear múltiples territorialidades. Para el caso de las mujeres que protagonizaron las crónicas de vida detalladas en un anterior capítulo, el hecho de tener que vivir condiciones adversas de expulsión y agresión sobre sus cuerpos los llevó a vivir en el límite de dos o tres territorios y espacialidades a la vez; insertándose en la ciudad en diferentes trabajos para poder sobrevivir, vinculándose a experiencias comunitarias, a espacios de riesgo y peligro en las calles de Bogotá; experimentar hambre y racismo. Al vivenciar estas condiciones adversas, crearon estrategias que hoy les impulsan a participar activamente en la ciudad, reconectarse con su territorio y afirmar su identidad étnica.

En este sentido será importante ver cómo los cuerpos-territorios se reterritorializan y multiterritorializan en el contexto de ciudad o entran en procesos de hibridación o aculturación. La reterritorialización no solo entiende los procesos de adaptabilidad a un nuevo entorno, sino que también entiende cómo las mujeres desde su autonomía y en la praxis (Giddens 1998) han iniciado procesos de búsqueda de reconocimiento de sus derechos por parte del Estado y han abierto las puertas para cuestionar constructos culturales que les afectan y reposicionar otros. De esta manera para Paola, Luz y Violet y en menor medida las mujeres Wounaan la desterritorialización ha resignificado sus proyectos de vida en la ciudad.

En la investigación se pudo ver que las formas de reterritorialización pueden darse en el intento por trasladar y reproducir las prácticas culturales en contextos urbanos sin la necesidad de interactuar directamente con todo el escenario urbano (ocupar un lugar y vivir en él) o, se puede dar mediante la apropiación de nuevas espacialidades, de la adaptabilidad de sus prácticas a las dinámicas de ciudad y, la interacción con los nuevos elementos de la ciudad. Se revelan varias situaciones: de transformación cultural, resignificación de la cultura (en lo que respecta a las jerarquías de género), o la resistencia para conservar la cultura en un entorno distinto.

Es importante acotar que los procesos de desterritorialización y reterritorialización se dan de manera simultánea; los límites entre ambas experiencias son difusos y a la vez complementarios. Emerge la posibilidad de la multiterritorialidad, y de que el cuerpo-territorio de la mujer indígena habite de manera integral cada uno de los nuevos y difusos territorios.

4.1. Relaciones y prácticas en torno al cuidado del cuerpo y su conexión con la naturaleza

Las prácticas o praxis es el lugar más concreto donde se pueden evidenciar los cambios de los cuerpos-territorios, esto sin olvidar que en el fondo las causas de todos los procesos de cambio que han enfrentado las mujeres sobrevivientes del conflicto armado se encuentran inmersas en contradicciones espaciales del sistema precolonial, capitalista y patriarcal. Por esto es por lo que, desde las mismas prácticas, desde sus procesos autónomos o desde los procesos de descolonización, como lo llaman las feministas comunitarias, es que los cuerpos-territorios pueden reconfigurarse, reterritorializarse o multiterritorializarse.

Para hablar de las prácticas en los procesos de desterritorialización y reterritorialización se debe tener presente que estas varían mucho según la comunidad, pero también varían de acuerdo con el nivel de interacción que las mujeres tengan con la sociedad nacional envolvente, que las inserta en prácticas de consumo, de dominación y control.

Desde el rol de las mujeres se supone que ella es la que cocina, la que lava, porque la mujer se ha construido desde ese contexto, pero ahora viendo las nuevas corrientes de pensamiento, las mujeres dicen que tienen derechos que deben ser reconocidos por ellas misma, pero si ellas no los reconocen el derecho no va a llegar. Parte mucho de la cultura que la mujer diga que tiene que dejarse pegar porque es su marido, o que tiene que casarse con determinada persona, esas son más las mujeres del territorio, en cambio una mujer que ya es ciudadana ya tiene otro pensamiento (Entrevista a GH15, mujer Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

Según las líneas de acción que manejan las organizaciones indígenas ONIC a nivel nacional y la OPIAC a nivel amazónico- los derechos más vulnerados manifestados por las mujeres indígenas son la dificultad para ejercer soberanía y garantizar seguridad alimentaria a sus familias, así como la dificultad por generar economías autónomas, el miedo a enfrentar violencia sexual y violencia psicológica y, el impedimento por ejercer la participación en procesos de toma de

decisiones. La violencia sexual es el principal mecanismo de control usado por los actores armados para ejercer presión sobre las comunidades y forzarlas a responder conforme sus requerimientos o, a que abandonen sus territorios; sin embargo, es un problema silencioso porque difícilmente las mujeres hablan de esto, ya sea por la timidez o por falta de mecanismos dispuestos para escuchar sus denuncias.

A continuación, se profundizará en tres aspectos que dan cuenta de los cambios y los retos más importantes que las mujeres ha tenido que asumir al salir de sus territorios y al llegar al contexto urbano, como son: 1. prácticas en torno a la alimentación: soberanía y seguridad alimentaria; 2. prácticas del cuidado del cuerpo en relación con las prácticas de dominación y reivindicación territorial; y 3. mecanismos de participación.

4.2. De soberanas en su alimentación y en sus prácticas de subsistencia a dependientes del sistema Estatal

La soberanía alimentaria es “el derecho de las naciones y los pueblos a controlar sus propios sistemas alimentarios, incluidos sus propios mercados, modos de producción, cultivos alimentarios y como una alternativa crítica al modelo neoliberal dominante para la agricultura y al comercio” (Wittman et al 2010, 2, en Bernstein 2016). Cuando se habla de problemas relacionados con la soberanía alimentaria en el contexto de las mujeres indígenas en Colombia se entiende que se da debido a la precarización de las tierras, a causa de la inserción de nuevas economías, por los desplazamientos que ha ocasionado el mismo conflicto armado y la indiferencia estatal.

En cuestión de veinte años, desde la perspectiva de la Defensoría del Pueblo

Los territorios han cambiado totalmente su vocación. Donde antes estaban los bosques y ecosistemas vinculados a la relación que tenía la gente con el territorio, hoy ya están secos, ya no existen. También se convirtieron en potreros esas áreas de bosques donde había acceso a madera, igualmente la cacería y la recolección de frutos ya han cambiado, son territorios que están totalmente transformados. Del 2006 para acá se han llevado a cabo procesos de profundización del despojo y de un desarrollo de nuevos grupos armados y de estrategias de control sobre la

gente, pero siempre orientados al despojo (Entrevista a Alec Sierra, funcionario Defensoría del Pueblo, en conversación con la autora, mayo 2017).

Estas transformaciones en los usos del suelo y en las diferentes formas de ejercer control sobre los territorios en Colombia, han generado muertes y desarraigos de tierras. En este sentido es muy riesgoso, como dice Bernstein (2016) generar estudios y prácticas globalmente establecidas, sin tener en cuenta las escalas y las particularidades que solo se identifican desde lo local o el lugar. Las mismas comunidades son las que conocen sus tierras, sus condiciones climáticas, sus necesidades y los valores que conocen con qué recursos cuentan para poder vivir. Las dinámicas globales y estructurales del sistema capitalista de corte neoliberal hegemonizan estas particularidades y les asignan un único valor a los productos, donde no se incluyen los daños ambientales, sociales y culturales. Para Bernstein (2016), al igual que para Arturo Escobar (2010) para pensar en las dinámicas globales o estructurales que generan afectación en lo local es necesario involucrar los diferentes agentes y considerar los procesos y las consecuencias que han surgido en las comunidades y para este caso en las mujeres indígenas.

En el resguardo tenemos parte baja y parte alta. Entonces la parte alta es la parte rural donde la comunidad habita y la parte baja es el área de reserva. Sin embargo, últimamente han deforestado muchísimo, mucha tala de árboles por el tema del carbón y la ganadería (Entrevista GH6, mujer Kamentsa, en conversación con la autora, marzo 2017).

Ahora bien, partiendo de esta mirada local, es preciso recordar las relaciones estrechas que las mujeres construyeron en sus territorios con la naturaleza. Desde las representaciones en el lugar, la asignación de roles y de funciones según el género, se suelen crear redes y prácticas interdependientes entre la tierra y medios de vida. Cuando GH2, habla sobre los planes de vida en los territorios, y sobre el trabajo de la tierra que provee los alimentos y garantiza la sobrevivencia de la comunidad, plantea que cuando esta relación se fractura, surge un desequilibrio que recae de una manera particular sobre las mujeres. Si recordamos una vez más las crónicas y las relaciones expuestas en apartados anteriores sobre los roles de las mujeres en sus comunidades, se verá que en la medida en que ellas han sido las encargadas de alimentar a su familia en los territorios -cocinar, cuidar la chagra, pescar- y de participar en la esfera del

cuidado más íntimo de la familia, son ellas, las mujeres indígenas, las más afectadas ante una crisis de soberanía alimentaria.

La provisión de alimentos y los trabajos relacionados que realizaban las mujeres en sus comunidades de origen se trastoca con el desplazamiento,

¿Qué sucede cuando bajamos al casco urbano? básicamente cambia el rol. Ya no se cultiva, ya no voy al bosque, ya no acompaño a la familia, ya no estoy con mi marido porque quedé sola. Y nos venimos para el casco urbano porque ya hay algunas personas que se vinieron o porque me desplazaron (Entrevista GH14, funcionaria de la ONIC, en conversación con la autora, marzo 2017).

De esta manera la inserción en un campo urbano cambia tanto las prácticas cotidianas como las prácticas de alimentación y cuidado. Sandra de ONU Mujeres, asegura que en el trabajo que ella hace a nivel nacional con las mujeres indígenas, el problema del acceso a alimentos es crítico y desde su experiencia laboral es un problema que no se ha tratado con profundidad, pues aclara que sus agendas de trabajo que se basan tanto en lo estipulado en los Planes de Desarrollo (CONPES 2013) de los gobiernos nacionales, como en las agendas internacionales sobre derechos humanos, y en la agenda nacional este tema no aparece como prioritario.

Cuando hemos llegado a campo con nuestros talleres de salud sexual reproductiva las mujeres plantean el tema de la carencia de comida y lo desprotegidas que se sienten al no tener cómo alimentar a sus familias, esto desvía nuestra agenda y tenemos que buscar la forma de responder a sus necesidades así no sea lo estipulado por el gobierno (Entrevista a Sandra Zorio, funcionaria ONU Mujeres, en conversación con la autora, marzo 2017).

La evidente inseguridad alimentaria, así como la falta de soberanía sobre la alimentación son problemáticas que se presentan incluso estando en el territorio y que se agudizan aún más con el desplazamiento. Este es un tema que se ha agudizado tanto por el conflicto armado como por las nuevas economías extractivas que presionan a las comunidades. Los indígenas ya no tienen la misma capacidad de rotación de cultivos, y en otros casos se han reemplazado por monocultivos

que responden a una demanda externa, de esta manera las personas dejan a un lado el manejo de policultivos o de cultivos asociados que sustentan a sus familias.

Algo que ha afectado mucho el ambiente es el uso de agroquímicos. Alguien decía: *es que el suelo ya no da si no se le pone químico*. Y es cierto, mi papá por ejemplo es agricultor y ahí en la casa, en el lote que está dentro de la casa mismo sólo sembramos productos de la chagra... Pero en otros terrenos, la gente así se dedique a ponerle el lado orgánico a la tierra. Antes cuando uno miraba el valle casi que ni se veían las casas debido a esos árboles casi gigantes que había y ya ahora eso casi no se ve (Entrevista a GH6, indígena Kamentsa, en conversación con la autora, marzo 2017).

En los territorios, en sus lugares de origen ya había condiciones precarias, conforme relatan las mujeres indígenas debido a la intervención de otros modelos económicos o debido al conflicto armado que presionan las economías de subsistencia, pero cuando hay desplazamiento la situación se agrava mucho más.

Cuando llegan a Bogotá, las mujeres viven una fractura en los rituales y prácticas cotidianas. Según cuenta Dali Wounaan de San Juan -Chocó - ella ya había comenzado a sufrir cambios desde su territorio debido al reclutamiento forzado de su esposo, pues a su cargo recayó toda la responsabilidad de sus hijos. Dali tuvo que hacerse cargo de la siembra y de la cosecha, cuando había. También hacía artesanías y panela -con la caña que sembraba- las que intentaba vender con el fin de conseguir dinero para los gastos adicionales. El reclutamiento forzado de su esposo hizo que su situación y la de sus hijos desde el territorio se viera deteriorada y, que al llegar a Bogotá su cuerpo estuviera muy afectado; pues si recordamos Dali llegó a Bogotá con problemas de desnutrición y con una avanzada tuberculosis que se agudizaron con el cambio de clima, las condiciones de hambruna y las precarias condiciones de vivienda en las que tuvo que vivir.

Por su parte en la historia de Luz Dary, indígena Tubú, no había detrimento de las tierras o crisis alimentaria, en su comunidad. Para ella la situación se agravó con la llegada a Bogotá. Sin embargo, en Luz hay una relación muy directa entre lo que ella es como cuerpo-territorio y las prácticas alimenticias que mantenía en su territorio de origen. Éstas eran constitutivas y ocupaban todos los espacios de su cotidianidad. Recuerda que en su territorio comenzaba sus

días desde muy temprano para atender la Chagra. Junto a su abuela y sus tías eran las encargadas de proveer los alimentos para las fiestas donde preparaban pescado, carne fresca resultado de la caza, casabe, fariña, “nosotras debíamos garantizar que todos comieran y que los hombres tuvieran su “umuco” listo” (Entrevista a Luz Dary, indígena Tubú, en conversaciones con la autora, marzo 2017). En el caso de Paola, mujer indígena Uitoto de La Chorrera, Amazonas, en su comunidad “la mujer es la más importante en una Maloca porque es la que atiende a todos; así no sean de la familia. Si llega alguien, ella lo recibe y le da de comer. Ella es el eje principal del hombre”. Las afectaciones de los cuerpos-territorios de Luz Dary y de Paola, ambas del departamento de Amazonas se desencadenaron en el proceso de expulsión y en el camino que tuvieron que ir forjando para reterritorializarse en Bogotá.

En el caso de Clara, Wounaan del Pacífico colombiano, cuando hablaba de su territorio y de lo que más extrañaba de él, evocaba todos los recursos naturales que le ofrecía la tierra y la seguridad que tenía de poder alimentar a su familia sin tener que tener plata de por medio. “Allá teníamos todo gratis, con nuestra tierra y el trabajo, yo tenía mi papa china y mis piñas; acá ya no tengo nada, todo es con plata”. En el territorio sus funciones eran el cuidado del huerto y de toda la familia,

Las mujeres no parábamos en la casa, siempre teníamos que hacer... Cocinar para toda la familia, lo que había se repartía entre todos; también limpiar la casa, lavar la ropa en el río, visitar a la familia. Lo hombres eran los que traían la carne y tumbaban el monte para sembrar, allá los palos eran muy grandes, nosotras pelábamos y dábamos de comer a todos. Nosotras limpiamos la caña todos los días y el huerto también y así íbamos a preparar el jugo de caña, con el maíz hacíamos los envueltos y la chicha de maíz (Charlas con Clara Wounaan del Pacífico colombiano 2017).

Sus días transcurrían entre la casa, el monte, el río y, la pesca, cosechando y preparando, todo en torno a las prácticas de alimentación y en una directa y permanente interacción con la tierra y la naturaleza.

La concepción espacial se ha transformado a tal punto que se puede hablar de rupturas concretas en las relaciones ambientales corporales y territoriales de las mujeres. Su entorno y su territorial eran absolutamente representativos en sus vidas y actualmente solo existe en sus recuerdos y

memorias corporales. En sus territorios tenían un alto grado de compenetración con los elementos naturales de su entorno (bosques, animales, alimentos, naturaleza en general). Ellas dependían de su entorno, hacían parte de él, lo modificaban y la reafirmaban en sus prácticas cotidianas y en la gestión del cuidado que efectuaban, lo que iba más allá del ámbito de la vivienda.⁴²

En la actualidad hay cierto aislamiento de su realidad urbana, que les determina formas restringidas de aprovisionamiento. En la ciudad las mujeres hacen parte del espacio, pero con dificultad han logrado ser escuchadas y reconocidas. Cuando se aborda el presente, se evidencia un rompimiento con todo lo que las mujeres tenían y hacían en su territorio. En la ciudad su esquema de aprovisionamiento se vio trastocado y junto a él las prácticas que componían su vida cotidiana. En el caso de las mujeres Wounaan, principalmente en la ciudad han pasado a vivir casi las 24 horas del día en el apartamento que alquilan.



Fotografía 5.16. Mujer indígena Wounaan dibujando línea del tiempo
Fuente: Fotografía tomada en taller “línea corporal” con las mujeres Wounaan 2017.

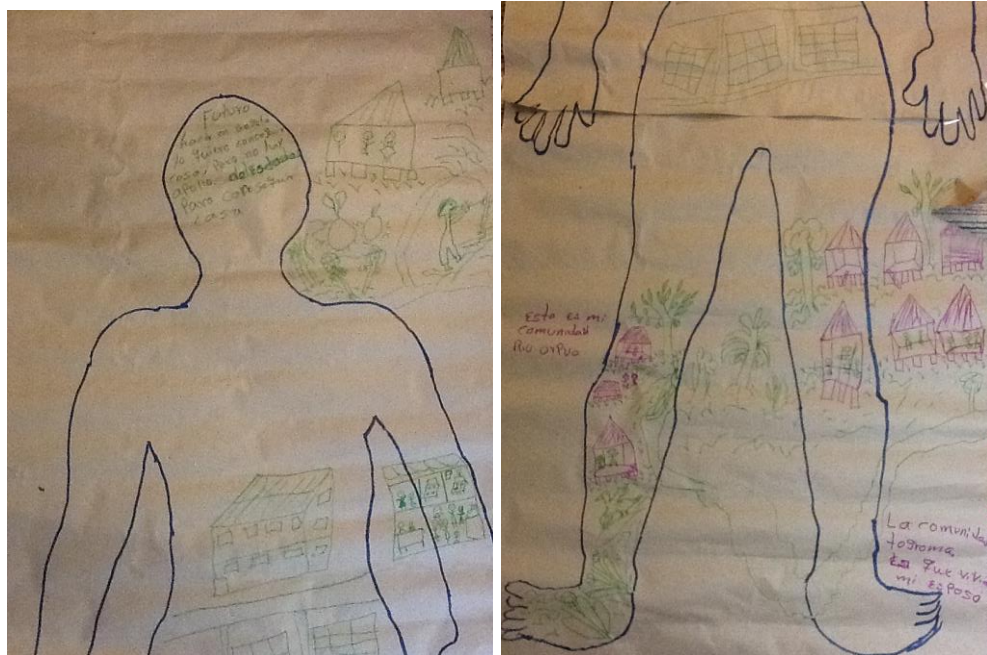
⁴² Elementos que emergen de taller de Línea del tiempo corporal. Taller “Hilos en el espacio”.

A su vez, las proyecciones que se hacen hacia el futuro son muy inciertas, existe incertidumbre. Para mujeres Wounaan como Clara, Rosa María y Ana Lucía es claro que retornar a sus territorios no es una opción⁴³. Dali, Wounaan, asegura que a pesar de que en San Juan –Chocó está parte de su familia, teme que le maten a su esposo. En el caso de Clara es diferente, ella asegura que allá ya no tienen nada, sus tierras y su casa seguramente han sido tomadas y las amenazas sobre su esposo tampoco la dejan volver.

Las situaciones de Rosa María y Ana Lucía son similares a las de Clara, ellas perdieron sus tierras; pero fue su misma familia que las despojó, así que para ellas tampoco es una opción volver. En este momento la única esperanza que tienen es que el Estado les dé una casa o una tierra; es decir que los reubique. Las mujeres junto a sus familias siguen guardando una gran esperanza en que el Estado les ayude a conseguir una casa y así reconstruir sus vidas en un nuevo territorio, pero las posibilidades de que esto se dé son mínimas. Para los entes gubernamentales, el camino debe ser que las comunidades retornen a sus comunidades, no consideran factible asignar resguardos nuevos, cuando los tienen en el Chocó, en el Pacífico colombiano, por lo que su situación es aún más incierta.

⁴³ Proyecciones abordadas mediante taller de Línea del tiempo corporal. Taller “Hilos en el espacio”.

Imagen 5.17. Línea del tiempo o línea corporal de mujer Wounaan



Fuente: Mujer indígena Wounaan 2017

Existe una fuerte conexión entre las mujeres, desde sus memorias corporales con respecto a los alimentos de sus territorios de origen.⁴⁴ recuerdo mis matas de yuca en frente de mi casa”, “con el maíz hacemos chicha para las fiestas, y también bollos, siempre manteníamos en la casa”, “esto me huele a planta medicinal con las que hacemos allá las curaciones y nos sanamos”, “esto es plátano allá tenemos mucho, acá no tenemos nada de eso, nos toca comprar un plátano que allá era gratis.⁴⁵

⁴⁴ En el taller sensorial realizado (ver fotografía 5.16), con las dos comunidades indígenas Wounaan con las que se tomó contacto en Bogotá, y en donde participaron hombres, mujeres y niños emergieron algunos elementos importantes. El objetivo del taller era poner a prueba la memoria corporal y explorar por medio de los sentidos -el olfato y el tacto- la memoria sobre el territorio. Para hacer el taller se llevaron diferentes tipos de alimentos que fueran de sus territorios originales y otros desconocidos, los cuales los participantes debían probar con los ojos cerrados, reconocerlos y posteriormente hablar de los recuerdos que les podían evocar.

⁴⁵ Memorias de mujeres Wounaan, en Taller Sensorial.



Fotografía 5.18. Reflexionando sobre taller sensorial. Fuente: Fotografía tomada en “taller sensorial” con mujeres Wounaan 2017.

La dieta de las familias Wounaan han cambiado radicalmente. De una alimentación sostenida en sus territorios con base al plátano, papa china, caña, maíz (de las chagras), carne de monte (de cacería), pescado fresco (de pesca en ríos y riachuelos); en la actualidad en la ciudad de Bogotá, la base de su dieta es el arroz, papa, los granos, y huevos. La proteína que comen sobre todo es pollo, pero no todos los días. Al llegar a Bogotá sufrieron porque no estaban acostumbradas a comer estos alimentos, e inclusive les generaba trastornos. El problema ahora está en cambio, en el acceso a alimentos. Muchos días solo tienen lo del desayuno y la comida que muchas veces se compone de arroz y un huevo. Su diversidad alimentaria y los sabores y texturas a las que estaban acostumbradas se quedó por completo en sus territorios. En varios de los relatos revelan que a pesar de que llevan muchos años en Bogotá no han encontrado una estabilidad económica que les permita solventarse. En el caso de los niños más pequeños está falta de disponibilidad de alimentos conectados con el territorio también afecta a su cultura, y limita la interacción con la naturaleza. En la ciudad no tienen acceso a muchos de los alimentos del territorio y a los que podrían tener acceso son muy costosos⁴⁶.

Las mujeres desplazadas, residentes en Bogotá han dejado de ser autónomas en la gestión del alimento y han perdido la base de sus proyectos de vida, que estaban en sus territorios. Perdieron aquellos soportes de la reproducción social que le garantiza la subsistencia familiar. Sin embargo, otros mecanismos de sobrevivencia se activan en la ciudad y se buscan otros medios que hacen que las prácticas territoriales se conjuguen con la de la ciudad. Las mujeres continúan

⁴⁶ Reflexiones indígena Wounaan. Taller sensorial.

en un proceso de construcción de su identidad, en esos enlaces complejos entre la etnicidad, clase y género. Hoy por hoy, a través de la memoria del cuerpo-territorio, se han reterritorializado y algunas multiterritorializado para sobrevivir.

Para el caso de las mujeres Uitoto en Bogotá, contando con la experiencia de GH1, GH2 y Paola, la alimentación, conforme expresan, ha cambiado radicalmente, pero han generado redes de apoyo que les ha facilitado tener algunos de sus alimentos en la ciudad e incluso reproducir muy eventualmente algunas de sus prácticas.

GH1 -Uitoto- ocasionalmente compra el almidón de yuca en las salsamentarías y así prepara el casabe; también busca la forma de tener el ají negro y de conseguir fariña por medio de conocidos que van al territorio y la traen para vender en Bogotá. Ella asegura que no es lo mismo, pero es un esfuerzo que hace por conservar lo que aún le sigue uniendo a su territorio. Paola incluso está pensando en implementar un restaurante de comida típica de la Amazonía en Bogotá. Consigue por sus gestiones, que le lleven fariña, pescado y carne de monte; incluso ha encontrado nuevas formas de preparar sus alimentos estando en Bogotá generado híbridos culinarios.

Usted le echa la fariña al chocolate, él se ablanda y normal se come. O si usted quiere hacer un poquito de fariña échele sal en el agua y lo hecha y lo deja un rato que se infle. Entonces hace el perico aparte -huevos con tomate y cebolla-, cuando ya esté el perico hace el guiso con tomate y cuándo ya está revuelto el huevo hecha la fariña. Así comen los médicos de la Marly -una clínica en Bogotá con los que he tenido contacto y trabajo (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

Las prácticas alimenticias hacen parte integral de los cuerpos-territorios de las mujeres, por lo que se han visto transformados y afectados. Las condiciones de vulnerabilidad y las posibilidades que surgen en torno a estas transformaciones varían mucho según las características de las mujeres y como se ha dicho según el nivel de interacción que han tenido con otras prácticas culturales, en la ciudad. Para Paola su relación con los alimentos ha adquirido otros sentidos. El hecho de estar en Bogotá y de haber vivido desde antes entre mestizos ha contribuido en transitar entre culturas.

El caso de doña Clara, Dali, Rosa María y Ana Lucía es muy diferente. En ellas la reterritorialización se ha dado de una manera parcial. Habitan un territorio urbano que les provee unos recursos básicos, pero a lo largo de los años que llevan en Bogotá no han podido generar formas autónomas de acceder a alimentación y esta situación las mantiene a ellas y a sus familias en fuertes condiciones de vulnerabilidad. Conseguir alimento, no está en sus manos, o por lo menos no de la misma manera.

4.3. De las prácticas del cuidado y las formas de control del cuerpo femenino.

Las prácticas de cuidado en torno al cuerpo y la familia se vinculan a la relación espacio, cuerpo, territorio que las mujeres indígenas solían mantener en sus lugares de origen (Giddens 1998); sus proyectos de vida giraban en torno al vínculo ambiental con sus tierras; a la interacción entre las propiedades físicas -naturaleza- y sensoriales. Frente a esto es evidente que al darse un desplazamiento se generan transformaciones de fondo en el cuerpo y en la interacción con el entorno y las propiedades físicas -tangibles e intangibles-, lo interesante ahora es ver de qué manera estas transformaciones se resignifican en nuevos contextos por medio del instinto de sobrevivencia y resistencia en la ciudad. Frente a esto, en la investigación se pudo ver como las prácticas en torno a los medios de vida, -aprovisionamiento, y las prácticas del cuidado del cuerpo son las que mantienen a las mujeres vinculadas a sus territorios y cultura, así como pueden revelar el nivel de interacción y reterritorialización que se da en los nuevos contextos. Las prácticas son una especie de marcador que puede revelar incluso las diferencias de género -desigualdad y equidad-, y como estas se relacionan con el manejo de los “recursos” naturales constituyentes de las comunidades.

Según cuentan las mismas mujeres, en los territorios son ellas las responsables de las prácticas del cuidado integral de la familia, como sucede claramente en la comunidad de mujeres Wounaan, al igual que sucede para Paola (Uitoto) para GH14 (Uiua), o para Luz Dary (Tubú), en el proceso de desterritorialización y en la reterritorialización las formas de cuidado del cuerpo son totalmente transformadas. Esto a su vez ha contribuido a que los roles de las mujeres, que eran claramente definidos en los territorios y que abarcaban un amplio campo de acción, en la ciudad se hayan reducidos notoriamente (imagen 5.17)⁴⁷.

⁴⁷ Esto se visualiza en el ejercicio de la Línea Corporal efectuado con mujeres Wounaan.

Es así como la problemática tanto de seguridad como de soberanía alimentaria genera una crisis en los roles de hombres y mujeres y a su vez una acentuación o intensificación en las condiciones de desigualdad de la mujer indígena.

Al migrar de manera forzada o no, las mujeres llegan a la ciudad en unas condiciones peores de desigualdad, porque les toca enfrentarse a un nuevo contexto que no tienen por qué conocer y, sobre todo en una institucionalidad que no reconoce sus necesidades específicas, pero que además no hace los ajustes razonables para poder responder a ellos. Todo ese desequilibrio y desigualdad que ya traían se exagera en el tránsito hacia la ciudad (Entrevista Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, en conversación con la autora, abril, 2017)

En el caso de las mujeres Wounaan en la ciudad han pasado a ser dependientes del hombre. Ellas al interior de su casa, en sus territorios de origen realizaban de forma autónoma trabajos del cuidado relacionados con el aprovisionamiento de alimentos, la preparación de la comida, el aseo, el cuidado de los hijos y nietos y artesanías, pero en la ciudad el sustento diario depende mucho de la interacción que se tenga con el mundo exterior. En ese caso la interacción con actores institucionales u otros es de competencia exclusiva de los hombres.

En el territorio Clara, Dali y las mujeres de la comunidad hacían parte integral de la cadena de producción y alimentación; en la ciudad esto no es así. El hecho de que las mujeres no hablen español y que sean tímidas y aferradas a su cultura, ha generado que su integración a la ciudad sea mínima. Para Kimberly indígena y trabajadora de la Secretaría de Integración Social de la alcaldía de Bogotá, esto ha hecho que las mujeres vivan encerradas en un pequeño mundo que no les permite cuestionarse ni acercarse a otras formas de interacción en la ciudad “si usted no tiene otros puntos de referencia no tiene por qué cuestionarse el lugar donde está, eso es lo que les pasa a las mujeres Wounaan, que como no conocen otros escenarios de participación no se han interesado por integrarse a ellos” (Entrevista Kimberly Rodríguez, coordinadora Secretaría de Integración Social de la alcaldía de Bogotá, en conversaciones con la autora, mayo 2017). Clara, Dali, Rosa María y Lucía no se cuestionan ni van en contra de las formas como se asumen los roles de las mujeres y hombres al interior de la comunidad, lo que nos impide hablar de una resistencia de las mujeres en sus nuevos lugares; la lucha de estas mujeres es por conservar su núcleo familiar e intentar camuflarse en su nuevo contexto para poder sentirse de alguna manera

aceptadas por la sociedad urbana; lo que se complementa con la lucha de los hombre, quienes sí han concentrado sus fuerzas para conseguir que la comunidad obtenga los mínimos derechos (educación, salud, alimentación y vivienda. En este sentido la lucha desde el lugar de la desterritorialización para ellos no se constituye en una lucha de opuestos al interior de la comunidad, su lucha gira en torno a fortalecer con su cultura y en conseguir un nuevo lugar donde sustentar sus luchas y familiar.

Actualmente el programa de bonos de mercados que les da la Secretaría de Integración es lo que les proporciona una mínima interacción con la ciudad. Para acceder a estos bonos tienen que participar en un espacio de formación técnica en: cocina, panadería, limpieza, peluquería, entre otras. Una dificultad de estos programas según dice GH1 quien trabaja en la Secretaría de Integración es que estos programas de integración social dirigidos a las poblaciones indígenas no cuentan con un enfoque diferencial.

Es muy difícil lograr que la comunidad se integre a la ciudad por medio de prácticas que no solían hacer en sus territorios. Los programas deberían fortalecer las habilidades de los y las indígenas como, por ejemplo, generando espacios para que ellos puedan vender sus artesanías o espacios para que los abuelos y abuelas puedan enseñar sus conocimientos (Entrevista a GH1, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

El único proyecto que ha integrado los conocimientos de los abuelos y abuelas indígenas es el de las Casas De Pensamiento Indígenas, donde trabaja Paola medio tiempo. Surgió en la alcaldía de Gustavo Petro en el 2013 y consiste en Jardines Infantiles multiétnicos para recibir a los niños y niñas de las comunidades indígenas y poderles enseñar sobre su cultura por medio de cantos, cuentos, historias, comidas y juegos.

Otro gran reto que enfrentan las mujeres al llegar a Bogotá es el de no hablar español. Para esto las mujeres Wounaan en un intento para encontrar su *lugar* en medio de la adversidad de la ciudad, gestionaron, con ayuda de su líder, asistir a clases de español con una profesora de la escuela del barrio. Esta ha sido una iniciativa de las mujeres, pues como manifestó Clara en repetidas ocasiones, aprender español les da la posibilidad de comprar en la tienda sin que les

roben, poder entender bien qué es lo que les dice la gente, poderse comunicar y lograr más independencia.

Junto a estos dos procesos también ha surgido un programa que responde al fortalecimiento de salud propia en la ciudad, el cual busca integrar a las parteras y médicos tradicionales al sistema de atención de salud, esto con el fin de que sean personas de la misma comunidad quienes ofrezcan una atención a la población que se encuentra en Bogotá. El programa aún no ha llegado a la familia de doña Clara, pero ella tiene la esperanza de que se implemente, para que desde sus conocimientos como partera, pueda seguir recibiendo partos en su casa y en la casa de las familias Wounaan y que de esta manera se reconozcan su medicina en Bogotá; doña Clara asegura que si sale el programa ella podría recibir un pago por atender a su comunidad. Este programa ya se está llevando a cabo en otras familias Wounaan organizadas con otro líder llamado don GH11, y ha funcionado como una forma de integrar a las comunidades a un contexto urbano y para que el sistema reconozca las formas de medicina indígena.

Teniendo en cuenta estos tres puntos es preciso decir que en el caso de las mujeres Wounaan se ve como los intentos por poder vivir en la ciudad hoy ya no se inscriben dentro de un proceso transitorio, sus vidas se han configurado por más de doce años en la ciudad y la manera como han buscado reterritorializarse ha sido en la reproducción de su cultura, encontrando mecanismos para adaptar lo que hacían en sus territorios a un contexto de ciudad, sin embargo la autonomía, que mantenían como pueblo indígena en sus territorios, no se ha recuperado e incluso lo que se da es una dependencia muy fuerte hacia el Estado.

Ahora bien, cuando nos enfocamos a la esfera íntima del cuidado del cuerpo de las mujeres indígenas, nos encontramos que hay una relación estrecha con el territorio y la naturaleza que incluso en la ciudad se intenta reproducir, aunque con dificultad. Esto se pudo ver de manera clara en el caso de las mujeres Wounaan y se constituye como una forma de reterritorializar sus cuerpos-territorios. Es en esta relación donde los cuerpos adquieren propiedades íntimas y autónomas aun cuando persisten las prácticas de dominación, pues como veremos muchas de las prácticas se han insertado a lo largo de la historia por procesos precoloniales y coloniales y, otras

responden a los estereotipos asignados por los roles de la mujer para ejercer desde sus comunidades control sobre sus cuerpos.

Las mujeres que participaron en la investigación mencionaron rituales relacionados con la llegada a la pubertad, o con el nacimiento de las y los niños y con el cuidado diario del cuerpo, que revelan la conexión más explícita que el cuerpo tiene con el territorio, pues cada elemento de la naturaleza le ha ofrecido una parte a la mujer para garantizar su sobrevivencia y su construcción cultural, y a su vez la mujer le ha dado el cuidado a su entorno para garantizar el continuum de su cultura.

La noción de cuerpo que ellas tienen es diferente a la que nosotras tenemos, para ellas el cuidado del cuerpo es el baño, son las yerbas, es la protección de la salud misma. Para nosotras es el masaje, son otras cosas. Se puede pensar que ellas no tienen conciencia de su cuerpo, eso no es cierto, si la hay, lo cuidan de otra manera a la que nos ofrece el sistema capitalista. Ellas sí tienen unas prácticas del cuerpo, para el ejercicio de su sexualidad que no se conocen, no se hablan, son temas muy íntimos. El cuidado de ellas es más integral. Estando acá en la ciudad el cuidado al cuerpo cambia porque no tienen todos los mecanismos para hacerse sus prácticas de cuidado (Entrevista a Janet Lozano, coordinadora CODACOP, en conversación con la autora, marzo 2017).

Solo la costumbre de pintarse el cuerpo para las mujeres Wounaan trasciende lo estético, es algo que hace parte de su identidad, pero la ciudad les impone otras prácticas y otro tipo de estética, así como prescripciones de cuidado físico, relacionadas con la forma de vestir. Su cuidado desde sus propios moldes culturales se queda relegado.

El cuerpo-territorio de las mujeres indígenas es el que enfrenta de primera mano los impactos que le impone el desplazamiento reflejando el arraigo más profundo que tienen con su territorio y los procesos de reterritorialización que han enfrentado al estar en la ciudad. Para Paola (Uitoto) hay unos significados del cuerpo que corresponden a los asignados en el territorio. Reconoce que hay prácticas y conocimientos que únicamente se realizan allí, y en la ciudad se han transformado. Ella recuerda que en torno a la menstruación había mucha prevención y en su comunidad los hombres tenían que alejarse de las mujeres que estuvieran con el periodo. Las mujeres se debían encerrar y nadie debía ver a la chica, solo el papá o la mamá. Era una cosa

como muy secreta, y las prescripciones se explicaban con argumentos como el de que la sangre que bajaba del cuerpo de las mujeres era sucia, algo impuro y que salía para limpiar el cuerpo. Esta relación que hay entre naturaleza y mujer ha llevado a sustentar prescripciones que cosmológicamente responden a la cultura en este caso del pueblo Uitoto; no obstante que han enraizado configuraciones patriarcales y de dominio frente a la mujer, que a la vez encierran temores con respecto a las mujeres y la naturaleza. No es casual que los procesos naturales de los cuerpos sean condenados culturalmente y que sus poderes sean condenados por ser demasiado poderosos y por poder atentar contra el bienestar de los hombres.

Para unas cosas se le considera una sangre curatoria, pero para otros casos puede acelerar la muerte de alguien. Recuerdo que una vez cuando estábamos en mi territorio nos reunimos a trabajar en una minga para construir una casa, y en esas llegó una culebra y mordió a un tío, una prima estaba ahí y tenía el periodo, solo fue cuestión de que se acercara para que mi tío muriera en cuestión de minutos (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

Esta práctica ha cambiado radicalmente en la ciudad pues se piensa “que si la mujer asume un dolor o un impedimento se va a quedar así. Ella tiene que trabajar igual que el hombre en la ciudad, pero en el territorio sí se mantiene, porque allá el sangrado de la mujer le puede dar mala suerte al hombre en sus labores de cacería” (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversaciones con la autora, abril 2017). Las representaciones de las prácticas se transforman según el contexto, y en función del tipo de incorporación de las mujeres a otras actividades económicas. Si tales prácticas como separar a las mujeres en su período menstrual tienen un sentido cosmológico en sus comunidades; pierden su sentido en las dinámicas de incorporación a otros trabajos en la ciudad. En la comunidad de Paola suelen hacerles un festejo a las niñas después del aislamiento, en otras comunidades como la Tikuna (del Amazonas) hacen “la pelazón”, que consiste en quitar pelo por pelo a la niña hasta que quede totalmente calva. Se trata de una práctica que han dejado de hacer por la estigmatización, que desde la sociedad nacional (y la cultura occidental) se le ha hecho (Entrevista a Carol Rodríguez, funcionaria de la OPIAC, en conversaciones con la autora, mayo 2017).

Paola y Luz Dary relatan que la experiencia fue la que les fue enseñando cómo funcionaban sus cuerpos.

Créame Juanita que yo me casé y yo me preguntaba: ¿pero mi mamá de dónde saca bebés? Nunca a nosotros nos enseñaron cosas del cuerpo, de sexualidad. Yo me acuerdo de que mi mamá tuvo la última niña y a nosotros nos mandaron un diciembre a La Chorrera y cuando nosotros llegamos ya había un bebé en la hamaca. Pero yo nunca vi a mi mamá embarazada, no sé por qué. Entonces nosotros nos asombramos y mi mamá nos decía: no vayan a tocar a ese bebé que a ustedes ya les dieron regalos, y que a ella el niño Jesús también le había llevado regalo, el bebé. Hasta ahí era lo que sabía. Cuenta Paola mientras sonrío (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

La llegada a la pubertad es un acontecimiento que en la cultura Uitoto de Paola simboliza la llegada de una mujer más a la comunidad, es un acontecimiento que se maneja desde la privacidad y el aislamiento.

Para el caso de Luz Dary (2017) ella recuerda que un día, cuando aún estaba en el territorio en Mitú, mientras que se subía a un árbol y vio como sangraba pensó que se había cortado. Al ver que no paraba fue a bañarse. Cuando llegó a su casa lo primero que hizo su madre fue encerrarla en un cuarto. Luz recuerda que:

No podía salir, no podía hacer nada hasta la hora que ellos dijeran, yo solo podía comer lo que mi abuela me daba de resto nada. Entonces había solo una persona que estaba asignada para atenderme, ahí me dejaron una semana, no podía asomarme no podía nada, después de la semana me sacaron y me explicaron que ya había llegado al ciclo de conseguir esposo. A mí me comprometieron y todo a los 11 años, solo que como me sacaron de Mitú no me casé (Entrevista a Luz Day, indígena Tubú, en conversación con la autora, marzo 2017).

Por su parte doña Clara cuenta que en su comunidad Wounaan, tenían un ritual de iniciación en el que utilizaban plantas que les ofrecía su territorio. En su cultura también acostumbran a apartar a las niñas púberes de la comunidad; las durante siete días las niñas no pueden hablar con nadie, no pueden salir del cuarto, ni comer sal; durante esos días las mamás les hacen baños con plantas, también curaciones con hierbas para ayudarle a quitar vellos púbicos, de las piernas y las

axilas. Al finalizar los siete días celebran con sus danzas y le dan trago de caña hasta que la niña queda totalmente borracha. Para doña Clara son rituales de su cultura que preparan a las niñas para recibir a su marido. Son prácticas que en la ciudad se han ido perdiendo, pero doña Clara con sus conocimientos como partera y curandera ha hecho todo lo posible para conservarlos. Relata que dicha práctica o ritualidad de iniciación, de alguna manera la siguen ejerciendo en la ciudad, pero con adecuaciones. “Cuando mi niña menor le vino el sangrado yo la encerré en el cuarto y le hice las curaciones, pero no le hicimos el baile y tampoco la borrachera, acá no hay como” (Entrevista a Clara, indígena Wounaan, en conversaciones con la autora, marzo 2017). Las condiciones en las que viven en Bogotá ya no permiten que sus rituales se puedan dar de manera integral.

Estos rituales en torno a la pubertad de las mujeres -para Paola, Luz Dary y doña Clara, aunque de culturas y prácticas diferentes- son prácticas del cuidado del cuerpo que están plenamente relacionadas con las construcciones de los cuerpos-territorios, con su identidad y sus creencias. Pero son rituales que aun cuando celebran la vida de las mujeres, responden a estructuras de dominación sobre los cuerpos, pues por medio de estos se prepara a la niña para ser mujer y responder a alianzas matrimoniales y a roles de procreación y crianza. En los Wounaan desde los doce años las niñas ya tienen edad para cuidar a sus hermanos, para tener marido y para ser mamás, ¿Pero ¿quién decide sobre el cuerpo de las mujeres? ¿El hombre? ¿El papá? GH4 indígena Wounaan, cuenta que ella sí se casó porque le gustó su esposo, pero asegura que en su comunidad es muy común, aún en la ciudad, que el papá le escoja al marido o que el marido escoja a su mujer desde muy jóvenes, pero la mujer no tiene poder para decidir.

Estas prácticas han adquirido otras formas en los procesos de desterritorialización y reterritorialización. En algunos casos se ve la necesidad de reproducir las prácticas tal cual se daban en el territorio como una muestra de conservar su cultura así sea en la ciudad; pero en otros casos estas se mezclan o encuentran lugares que dialogan con nuevas espacialidades. En asentamientos colectivos en Bogotá como los de los y las Wounaan hay una mayor necesidad por reivindicar y reproducir las prácticas culturales de sus territorios. Para doña Clara la conexión con su territorio sigue estando muy fuerte y las prácticas de cuidado del cuerpo aún siguen

teniendo el mismo valor; incluso manifiesta con dolor el hecho de no poder hacer lo que hacía en su territorio.

Por el contrario, en el caso de Paola (Uitoto) se puede ver cómo a pesar del dolor que tuvo que pasar para llegar a Bogotá, su desplazamiento como una sobreviviente del conflicto le ha dado la posibilidad de aprender y encontrar un lugar en la diferencia. Sus prácticas en torno al cuidado se han transformado y ya no tienen el mismo misticismo que en el territorio. En la ciudad no ve sentido en mantener prescripciones con respecto a los cuerpos de las jóvenes púberes, “las cosas acá ya son diferentes, ellas -sus hijas- han crecido en la ciudad no hay sentido de aislarlas y hacer lo que se hace en el territorio” (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversaciones con la autora, abril 2017). Para Luz Dary (Tubú) es muy similar el sentimiento, a pesar de que manifiesta un cariño muy fuerte hacia su territorio. Ella recuerda que su madre le advirtió que debía hacerles la dieta a sus hijas (una comida especial en aislamiento) porque de lo contrario en el futuro no le iba a ir bien, pero “acá yo no tenía las condiciones de hacerlo yo tengo que salir a trabajar y quién alimenta a la niña, ¿quién le hace la dieta?”. Para Luz el cuidado en el territorio corresponde a unas necesidades de allá, en la ciudad no hay las condiciones para poder llevarlas a cabo y tampoco un orden cultural que lo exija como sí sucede en el territorio.

La práctica en torno a la pubertad de las mujeres, no solo es la manifestación de la relación entre el cuerpo y el territorio, es una práctica que se ha constituido ancestralmente como un elemento constitutivo para la mujer, una práctica que sin lugar a duda es un homenaje a la vida, esencia cultural de la mujer, reivindicación de la relación que existe con la naturaleza, y al mismo tiempo es una forma de perpetuar el dominio sobre sus cuerpos y así asegurar que ella sea la encargada de conservar la cultura, es desde acá donde se plantea que los cuerpos han sido marcados tanto por violencia sexual como por prácticas ancestrales que responden a estéticas aprendidas, ambas estrategias de dominación sobre los cuerpos de las mujeres. La ablación es una de ellas, Colombia es el único país en la región continental donde se ha comprobado que algunas comunidades indígenas lo siguen practicando. Se trata de una práctica caracterizada por la Corte Constitucional como delito de feminicidio desde 2015 y una violación a los derechos humanos; sin embargo, debido al arraigo que existe en algunas comunidades su redefinición o replanteamiento cultural es cuestionable y ha sido imposible de eliminar hasta el momento.

El pueblo Wounaan sigue ejerciendo esta práctica de ablación en el silencio y de una manera muy sigilosa, pues no existe documentación o estudios que lo evidencien, únicamente se ha documentado la práctica de ablación en las mujeres Emberá. Para el caso de las Wounaan, la ablación que hacen se inscribe dentro del abanico de prácticas donde se hace una intervención para quitar o atrofiar los labios internos y externos de la vagina de la bebé, la cual se puede hacer por medio de la aplicación de sustancias o hierbas que ayudan a provocar un sangrado o a estrechar el conducto vaginal. Este tipo de intervención ha pasado muy desapercibido debido a que no genera mayores riesgos de muerte.

Fue en medio de una conversación sobre el cuerpo y su cuidado, después de haber compartido varios días con ellas que surgió el tema con las mujeres Wounaan.

Cuando nacen las niñas les hacemos remedio, a los niños no. Nosotros echamos ajo en la vagina, les ponemos ajo con sal en los labios pa que queden bien pegados, si los tiene abiertos eso es pa cerrarlos. Porque allá en la comunidad los niños o niñas bañan desnudos y los hombres dicen que se ve muy feo así. Podemos tener relaciones sexuales igual, sentimos igual. Todo lo que tiene por dentro queda pequeñito. Allá en la comunidad sí lo hacen todos. Al hombre si no le hacemos nada, el sí tiene el pipí largo, así se queda, nosotros le cortamos largo el ombligo del hombre para que el pipí crezca, cuando se corta chiquito ahí no crece el pipí. Acá a las niñas le seguimos haciendo, el ajo lo compramos en la tienda. Allá -en el territorio- no se crece el ajo solo en tierra caliente; antes cuando no conseguían el ajo lo hacían con clavos, quemaban -el clavo- en el fogón bien rojito y lo puyaban... Ya es cultura, aunque estemos en Bogotá y nos vistamos yo les sigo haciendo el remedio acá, a mi hija yo le hice en el territorio y como Lucía (su hija que vive en Bogotá) tiene dos niñas yo les hice el remedio (Testimonio Clara, mujeres Wounaan, en conversación con la autora, marzo 2017).

De acuerdo con este testimonio se pone en evidencia uno de los primeros actos de intervención que sufren los cuerpos y el sexo de las mujeres indígenas. Ellas le suelen llamar “curación” al igual que las mujeres Emberá, y al preguntar el por qué lo practicaban, se aludió a un tema estético⁴⁸ que surge como la imagen culturalmente prescrita para las mujeres. Según ellas, en sus

⁴⁸ Existen diferentes causas por las cuales se practica la ablación, entre ellas control del placer sexual de las mujeres, por motivos estéticos y de brindarle placer sexual al hombre, para garantizar la fidelidad de la mujer; También se asocian creencias religiosas. Frente a esto se ha realizado diferentes análisis, ver Talle, A. 1993. *Female*

territorios las mujeres y hombre se bañan desnudos en el río y sus cuerpos están muy expuestos entre ellos, por esta razón prefieren que sus partes íntimas luzcan de una determinada manera para sentirse aceptadas. La ablación es constitutiva y representa orgullo e identidad cultural para las mujeres, aunque desde una visión exógena y occidental es una clara manifestación de un acto de “complacencia” hacia los hombres justificado por las abuelas y parteras. Los cuerpos tienen que lucir de una manera deseables. Según las mujeres esta intervención no afecta en nada las relaciones sexuales, para ellas se siente igualmente placer y puede parir sin ningún inconveniente. Hay estudios que han dejado claro que esta es una práctica que controla el placer sexual de las mujeres, discriminándolas o llenándolas de prejuicios ya que son ellas las que deben ser “puras” sin importar la historia del hombre, quien, se supone sabio para controlar sus instintos y deseos sexuales. Indiscutiblemente la ablación es una forma de marcar el rol de género donde se refuerza el rol pasivo de las niñas y las mujeres confinándolas socialmente y restringiendo sus deseos sexuales (Henaó 2010).⁴⁹

Esta es una práctica de la cual no hay registro que revelara que las Wounaan la practicaran; no existe literatura que lo evidencia y menos que esta se sigue realizando en Bogotá. Una de las razones por las cuales se cree que se conserva en anonimato es que la intervención, aparentemente, no genera riesgo de muerte, quizá de infecciones, pero seguramente las manejan internamente. Frente a esto es importante recordar que Colombia es el único país de la región de Latinoamérica donde hay comunidades indígenas que hacen esta práctica, lo cual pone claramente al país bajo una presión fuerte para poder abolirla. Para GH15 frente al tema de mutilación femenina se han presentado avances importantes en Colombia,

El país tiene dentro de los objetivos de desarrollo sostenible a 2030 erradicar esta práctica, para lo cual que se han empezado a hacer son discusiones al interior de las comunidades frente a la práctica como tal. En su momento lo que dijeron las autoridades es que ese era un tema de mujeres y que nosotros teníamos que ver como se hablaba aparte con ellas. Allí se volvió un tema de hablarlo con las parteras pues son ellas las que tienen la responsabilidad de tomar la decisión final de hacer o no. Fue interesante porque se revisó la ley de origen, de donde había salido la necesidad de hacer la

circumcision in Africa and beyond: the anthropology of a difficult issue. 1993; Ahmadu, F. 2000. *Rites and wrongs: an insider/outsider reflects on power and excision*.

⁴⁹ Este tema no obstante tendría que ser profundizado.

curación y de lo que se dieron cuenta fue que no es una práctica propia sino aprendida, y si se aprende se puede desaprender (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, en conversación con la autora, abril 2017).

Según GH15 hay dos teorías que intentan explicar el origen de esta práctica, una dice que la aprendieron de los esclavos de África y que después se refuerza con la llegada de las Hermanas Lauritas, quienes refuerzan la idea de que el cuerpo tiene que ser santo y puro, que las niñas tenían que ser castas y que no tuvieran deseos.

Frente a esta práctica hay quienes dicen -como la Corte Constitucional y UNICEF- que se debe penalizar como una forma de violencia sexual, sin embargo, hay otros como GH15 que piensan que se debe hacer un trabajo paulatino de reflexión. Para ella, es claro que estas prácticas son nocivas para la salud de las mujeres y atentan contra la libertad y la autonomía del cuerpo, así como también es claro que se deben generar cambios, pero estos no se van a dar de la noche a la mañana. En este sentido es claro que esta práctica se sigue reproduciendo en la ciudad como una forma de resignificar el lugar que hoy habitan. La ablación, así como los demás rituales que conservan algunas mujeres en Bogotá, son igual de simbólicas y constituyentes de la relación que tienen con la naturaleza de sus cuerpos; por lo tanto, no se puede hablar de abolirla porque el sistema occidental así lo dice, pero si es necesario hablar de una descolonización de sus cuerpos que solo se puede conseguir mediante el acercamiento y las reflexiones de las mujeres sobre este tipo de práctica.

No se sabe con certeza desde qué momento se vienen haciendo estas prácticas, pero las presencias de misiones religiosas han jugado un papel fundamental y han incidido históricamente en comunidades indígenas en las formas del cuidado del cuerpo de las mujeres indígenas. Desde la época de la conquista se concentraron en inyectar costumbres que buscaban soterrar las propias de los indígenas. Desde esta visión los cuerpos-territorios con ayuda de las órdenes religiosas han sido objeto de desterritorialización de los cuerpos-territorios, y su estrategia se ha prolongado hasta los días de hoy.

Paola tiene muchos recuerdos del trato que le daban las monjas; vivió experiencias de humillación en los internados a los que debía ir a estudiar donde le pegaban y la castigaban por hablar en su lengua.

Mire yo recuerdo como si fuera ayer, yo estaba en la escuela y el caucho del pantalón que me ponía mi mamá me estaba matando, yo como que estaba viendo cómo me lo arreglaba, en esas me vio la monja profesora y me regañó porque según ella me estaba tocando mi vagina, imagínese, eso fue una humillación muy grande, hasta me pegaron (Entrevista a Paola, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

La influencia de la iglesia llegó a todas partes del país y junto a ella el propósito de convertir a los pueblos indígenas al catolicismo imponiendo un sistema que buscaba alejar a los pueblos indígenas de su naturaleza y cosmovisión, imponiendo otras formas de dominación. En los territorios de los pueblos Wounaan ubicados en la compleja selva Chocoana, no hubo excepción. La Iglesia Católica y años más tarde el Cristianismo, impusieron prácticas corporales que iban en contravía de la relación que las mujeres y hombre mantenían, como la de vestirse pues las “parumas” como las llaman ellas fueron una inserción de las monjas, antes los antiguos no usaban nada de algodón, incluso hay teorías como dice la funcionaria de la Consejería Presidencial (2017) que afirman que las prácticas de la ablación viene desde la imposición del catolicismo que aboga por la pulcritud y la santidad de los cuerpos de las mujeres. Independientemente del origen y de las estrategias de dominación sobre los cuerpo-territorio, en el caso de las mujeres Wounaan sus prácticas se han mantenido con el tiempo y han buscado la forma de reproducirse en el contexto de la ciudad.

El tema del cuidado personal y la forma de vestir ha cambiado mucho al estar viviendo en la ciudad de Bogotá. Conforme describen, “allá nos bañábamos todos los días a veces dos veces porque teníamos mucha agua, acá no podemos porque el agua es cara, solo nos lavamos nuestras partes íntimas”⁵⁰ En su territorio las mujeres acostumbran a usar su paruma -falda en Bogotá solo la usan cuando están en la casa. La cultura se reproduce en la privacidad actualmente y no en los exteriores en la interacción con la población no indígena. En su territorio las chaquiras y la jagua

⁵⁰ Taller “Haciendo y Hablando del cuerpo”, Clara, indígena Wounaan de la comunidad de San Antonio, Togoromá Quebrada. Pacífico colombiano, Bogotá-Colombia, febrero-mayo 2017.

(pintura corporal de origen natural) no solo eran parte de su estética, sino también otorgaban una protección espiritual a las mujeres. Se solían dibujar figuras con jagua y cada una de estas figuras tenía un significado de protección y una relación con la naturaleza⁵¹. En Bogotá no tienen la Jagua y cuando la consiguen porque alguien de su territorio viene a la capital, no encuentran la oportunidad o el espacio para hacerlo. Con su danza tradicional pasa lo mismo, a ellas les encanta bailar al ritmo de sus tambores y flautas, pero en Bogotá los espacios de celebración ya no existen solo se dan cuando hay unas invitaciones específicas en que efectúan un performance de su cultura.

Yo andaba así, me ponía chaquiras, andaba con mi “paruma”, ya acá no me pongo, cuando salgo me pongo mi pantalón. Allá yo no me ponía camisa, pero a los 25 años yo ya me ponía. Nos bañábamos todos los días, cómo es río nos daba mucho calor como es tierra caliente, acá yo no me baño, solo dos días, hay que ahorrar agua (taller con mujeres Wounnan 2017)



Fotografía 5.19. Taller hablando sobre el cuerpo Fuente: Fotografía tomada del taller “moldeando nuestro cuerpo” con las mujeres Wounnan 2017.

⁵¹ Las reflexiones sobre los cambios en el cuidado del cuerpo y las prácticas relacionadas fueron tratadas en el Taller “Haciendo y Hablando del cuerpo”, realizado con cinco mujeres Wounnan. Cada una moldeó su cuerpo con plastilina pensando en cómo lo veían. La figura de plastilina fue un pretexto para reflejar su imagen de mujeres indígenas, así mismo lo que permitió fue abrir una conversación sobre los cuerpos sin que se sintieran expuestas. En este marco fueron surgiendo temas que ubicaban la práctica corporal en el territorio y describían como ésta se ha transformado en la ciudad. El taller reveló que existe una atención dirigida hacia los cuerpos que se concentra básicamente en el cuidado y en una “estética” muy cultural. También reveló que había diferencias entre hacer su cuerpo en su comunidad y territorio y hacerlo en Bogotá.

Cuando yo vivía en Chocó casi no me ponía blusa, no me gustaba, solo me ponía chaquiras, pero hoy ya no tengo chaquiras acá. Los blancos nos miran feo, nos sentimos incómodas, allá si era normal. Los hombres cómo es cultura en territorio ni miran.⁵²

También existen prácticas relacionadas con la reproducción sexual. Según cuenta Clara (fotografía 5.19) en su territorio ella tenía plantas que solía usar para ayudar a las mujeres a tener hijos o a manejar la menopausia. Al llegar a Bogotá ya no cuenta con estas plantas, cuando tiene la oportunidad las manda a traer del Chocó, pero es muy ocasional. Esto ha llevado a que sus prácticas de cuidado hayan cambiado radicalmente y que se hayan insertado mecanismos de planificación, algunas se han operado y otras tienen un implante anticonceptivo que se pone en el brazo mientras que otras mujeres han tomado la decisión de operarse. Clara asegura que no conocía este tipo de métodos y tampoco el uso del condón; manifestaba total desconocimiento y desconfianza por el uso de estos métodos. En el territorio ellas acostumbran a tener de a cinco hijos para arriba, pero en Bogotá esto ya no es sostenible, por lo cual ellas mismas, las que ya tienen de a tres o más hijos, han tomado la decisión, con asesoría de médicos de la ciudad de no tener más.

Estos mecanismos de protección en principio se efectúan en las mujeres que ya tienen una cantidad de hijos, pero con las edades varía notoriamente. Las niñas que a sus 12 años tienen esposo quedan inmediatamente embarazadas. La hija menor de doña Clara quien no participó en todos los talleres y encuentros ya que era la encargada de hacer la comida, de limpiar y de cuidar a sus sobrinos para que doña Clara pudiera participar en los talleres- tiene dieciséis años y está esperando su primer bebé.

Clara cuenta que conforme a su cultura Wounaan, para que su hija pudiera tener relaciones sexuales “el señor” o el novio le debía pedir permiso al papá de la niña, tenía que ser Wounaan y solo “después de eso pueden tener relaciones, antes no. Acá aconsejamos para que las hijas no tengan hijos tan pequeños, pero no escuchan”, dice doña Clara. Su hija casi no habla de su embarazo, solo dice que le da un poco de miedo porque “dicen que duele, pero nosotras no podemos gritar, es de la cultura”; para las mujeres Wounaan, el parto es símbolo de madurez y

⁵² Taller “Haciendo y Hablando del cuerpo”. Dali, indígena Wounaan. Pacífico colombiano, Bogotá-Colombia, febrero-mayo 2017.

debe ser asumido con dureza, es la mujer la que se ha dejado embarazar, “ella es la que abrió las piernas por eso debe aguantar el dolor y no pueden gritar”.

La incorporación de métodos de planificación familiar, que le ofrece la medicina occidental por parte de algunas mujeres Wounaan revela que, a partir de las incertezas de su condición de vida, las prácticas de reproducción se adecúan en la ciudad. En su territorio sí tenían muchos hijos, porque se consideraba que nacían para ayudar en el cuidado de la tierra y para obtener su alimento en el entorno. En Bogotá en cambio, tener más hijos es aumentar sus condiciones de precarización y vulnerabilidad.

Los cuerpos de las mujeres al igual que son ligados a las responsabilidades de reproducción de la cultura, han sido moldeados según el criterios del hombre, así como la naturaleza y los recursos; son cuerpos-territorios poderosos pero sumidos a las reglas de las estructuras culturales dominantes, una noción que para las mujeres Wounaan no es conflictiva pero que si entra en contradicciones en contextos diferentes, donde la salud reproductiva y los elementos para mantener sus prácticas se ponen en cuestionamiento por instituciones por la misma interacción con el nuevo sistema.

4.4. Participación, agencia y autonomía

A lo largo del análisis que se ha hecho hasta el momento se han expuesto las diferentes posibilidad y cambios que se manifiestan en el cuerpo-territorio desde una reinención desde el lugar (Escobar), la praxis (Giddens 1998) y desde lo que se identifica como las capacidades creativas del cuerpo-territorio en movimiento con relación al espacio y a la memoria corporal (Paredes 2013). Las capacidades creativas en movimiento se traducen en la participación que han logrado desarrollar las mujeres indígenas en escenarios de toma de decisiones. Es desde la práctica, la reflexión y los procesos cognitivos que se genera la reterritorialización y en algunos casos multiterritorialización de las mujeres indígenas en la ciudad.

En medio de esta apuesta por partir del lugar y las prácticas que allí se dan, ha sido importante considerar la construcción de los cuerpos colectivos, ya que sobre esta se enmarcan la relación con el sistema patriarcal, con la naturaleza y la familia. Frente a esto se ha considerado necesario

tomar la corriente de los feminismos comunitarios gestados por mujeres indígenas, quienes desde su plena conciencia y reivindicación se forman con sus familias y conciben sus proyectos de vida comunitaria en torno a la a la defensa del ambiente. Este feminismo no niega lo comunitario, ni mucho menos su relación con la naturaleza, sino que genera una denuncia de género desde la descolonización de sus cuerpos. Hacen un llamado a luchar en contra del patriarcado precolonial y también contra el patriarcado que se refleja en el poder estatal, en la imposición de las nuevas economías extractivas. Lo mismo podría pensarse en cuanto a la lucha contra la patriarcalización de los territorios que ha impuesto la disputa territorial entre actores armados y estatales, en el caso de Colombia. De esta manera el cuerpo colectivo persiste, pero desde la integralidad que propone el cuerpo-territorio, donde la mujer aparece como sujeto de derechos, activas en su participación en la comunidad y en la interacción con la institucionalidad gubernamental. Esta corriente de feminismo va de la mano de las percepciones de las mujeres indígenas que participaron en la investigación, pues establece un dialogo con las estructuras arraigadas de dominación de las mismas comunidades para poder generar transformaciones que no las separe de sus vínculos ancestrales y que a su vez reconozca a las mujeres como agentes activos.

Tal como hemos visto las prácticas en el lugar son las que contribuyen a que se conserve parte de la identidad de las mujeres, sin embargo también ha sido desde estas que han generado un conjunto de transformaciones interrelacionadas en torno al cuerpo, el medio ambiente y la economía que como dice Escobar y Harcourt (2007) son las que proporcionan formas alternativas de avanzar en las movilizaciones y la participación política de las mujeres que las han integrado proceso económicos activos, de hecho en Bogotá varias están logrando posicionar sus voces y exigencias en el contexto de ciudad consiguiendo independencia.

Nosotras acompañamos el movimiento indígena y levantamos la voz en cosas que no nos sentimos reflejadas, miramos cómo nos van para tener en cuenta. Nos toca estar de la mano con nuestras autoridades para que ellos vean un interés y comiencen a apoyar en los temas de las mujeres y que ellos también se relacionen con el tema (Entrevista a GH14, funcionaria ONIC, en conversación con la autora, marzo 2017).

Una muestra importante de la participación de mujeres en el campo de política pública es el Auto 092, en tanto es un documento que parte de los argumentos y relatos de las experiencias de las

mujeres desde sus territorios como sobrevivientes al conflicto armado y muestra el posicionamiento de sus historias y voces. Uno de los trece programas que se deberían aplicar según el Auto está dirigido al fortalecimiento de la participación de las mujeres desplazadas. Se enuncia que se debía trabajar en: “(i) que las mujeres encuentren mayores posibilidades de formación política y acceso a cargos de dirección en organizaciones de mujeres, que en las organizaciones mixtas; (ii) que en gran medida, sus dificultades para participar en organizaciones sociales están relacionadas con la responsabilidad que deben asumir con la generación de ingresos para el sostenimiento del hogar, y (iii) que las mujeres que se integran a espacios participativos y representativos de personas desplazadas lo hacen a nivel de base” (Auto 092 2008, s.p.)

Con el objetivo de responder a la necesidad de las comunidades indígenas para participar y, debido a la falta de aplicabilidad de lo decretado por la Corte Constitucional, se han ido creando espacios autónomos que reúnen a la comunidad indígena y a las mujeres para generar plataformas de organización política. En Bogotá existen cuatro espacios representativos para la participación indígena: 1) la mesa de concertación a nivel nacional en la que se debaten los temas de la agenda gubernamental y en la que los indígenas pueden influir en la toma de decisiones de política pública; 2) la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas que fue conformada desde 2015 y que se ha ido posicionando en el distrito gracias a la pujanza de los y las indígenas. Esta mesa es liderada por la indígena Nasa, María Violet; 3) el Comité Distrital de Mujeres Indígenas que se articula a la Secretaría Distrital de la Mujer y al Consejo Nacional de Mujeres. El Comité está conformado por mujeres que representan a los Cabildos étnicos que se encuentran en Bogotá. De catorce pueblos indígenas, solo cinco son reconocidos como Cabildos en la ciudad por el Ministerio del Interior. Estos catorce pueblos se encuentran reunidos en la Casa Indígena, un espacio de reunión que ha contribuido a la consolidación de los procesos en el distrito.

Estos espacios tienen la función de reunir a la comunidad que se encuentran en Bogotá para luchar por objetivos comunes, a la vez que se han constituido como plataformas para la reterritorialización y multiterritorialización de las mujeres indígenas en la ciudad. Particularmente se rescata la importancia del Comité de Mujeres Indígenas, al ser el único

espacio en la ciudad que ha consolidado una red de apoyo y de confianza entre las mujeres que les permite participar y crear independientemente de la institucionalidad.

Con este Comité queremos trabajar en la superación -de la mujer indígena- con el fin de que logren el empoderamiento por medio de formación y capacitaciones. Nosotros hacemos la secretaría técnica de ese espacio que ellas solicitaron (Entrevista Sandra Yupasan, funcionaria Secretaría Distrital de la Mujer, en conversación con la autora, abril 2017).

La Secretaría apoya proceso de formación, hace acompañamiento a las lideresas y promueve su derecho a la participación. “Promovemos que ellas se asocien, se organicen, que hagan sus agendas políticas y ayudamos a que las puedan promover” (Entrevista a Sandra Yupasan, funcionaria Secretaría Distrital de la Mujer, en conversaciones con la autora abril 2017). Pero la dificultad de los procesos de participación de la población indígena en Bogotá se debe a la falta de apoyo concreto de parte de la institucionalidad para que la población pueda asistir a los espacios de concertación, tales como coordinar el transporte y la alimentación.

Conforme la perspectiva de la Coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá “es que por lógica la dinámica de la ciudad es muy diferente, si yo fuera a mi territorio, y la reunión es en el centro, pues yo me voy caminando porque yo sé que se hace una olla comunitaria, y me van a dar almuerzo; y llego a mi casa porque no tengo que pagar servicios, arriendos, ni nada, pero acá cada centavo vale” (Entrevista a Maria Violet, coordinadora de la Mesa Distrital de Víctimas Indígenas en Bogotá, en conversaciones con la autora, abril 2017).

Algunas críticas que le han hecho al espacio es la falta de incidencia en la política pública y que se ha concentrado en fortalecer a la mujer de una manera comunitaria e interna “Cuando yo estaba coordinando el comité, una de nuestras apuestas era tener más incidencia en las agendas políticas tanto del distrito como de las mismas comunidades, pero esto no ha sido tan fácil debido a que los procesos se ven truncados por cambios de coordinación o porque las mujeres no pueden seguir asistiendo al comité, por ahora hemos logrado consolidar un espacio para la mujer indígena que le permita expresarse y formarse, eso es un gran avance (Entrevista a Kimberly Rodríguez, funcionaria Secretaría de Integración Social de la Alcaldía de Bogotá, en conversaciones con la autora, abril 2017). Pero aun cuando el Comité no tiene gran incidencia a

nivel distrital, es un escenario que ha abierto puertas para resolver inquietudes y fortalecer a las mujeres.

Mujeres como María Violet, Luz Dary y Paola, tiene una relación estrecha con estos espacios. Luz Dary fue durante dos años gobernadora del cabildo Tubú y ha participado en los procesos de formación que se han gestado en la Comité Distrital; Paola se ha vinculado en los proyectos del cabildo Uitoto como abuela y sabedora y María Violet se encuentra coordinando la Mesa de Víctimas. Son mujeres que han gestado sus caminos como lideresas. Junto a ellas se encuentran las voces de otras mujeres más que se han formado en estos procesos de representatividad de sus Cabildos; entre ellas están las voces de GH1, GH2, GH14, GH6 Kamentsa, mamá GH7 Misak. “A veces se dice que las mujeres -que se integran a procesos participativos- son la “rueda suelta” dentro de la comunidad, pero es porque son mujeres que están intentando cambiar y transformar, por tanto, lo interesante aquí es cómo las mujeres, como sujetas de derecho quieren transformar en garantía de sus derechos” (Entrevista a Kimberly Rodríguez, funcionaria Secretaría de Integración Social de la Alcaldía de Bogotá, en conversaciones con la autora, abril 2017).

Ahora, para saber de qué forma se entiende la participación como una práctica que reterritorializa los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas, es preciso aclarar qué se entiende por participación. A lo largo de la investigación se identificaron dos tipos. Una primera es la participación cultural, como la llama GH2, la cual plasma los roles que se le asignan a las mujeres al interior de la comunidad. Se centra en la esfera logística, como atender la cocina en eventos comunitarios; también incluye la participación de la mujer en la esfera íntima donde su capacidad de incidencia se reduce a las posibilidades que le da su esposo o la comunidad. También se refiere a la manifestación de su cultura por ejemplo el canto y la danza, que son prácticas donde se reivindica la cultura, donde ésta se activa y vitaliza. Esta no es una participación que incide o interactúe con el contexto de la ciudad.

Un segundo tipo de participación corresponde a los espacios de política pública y de toma de decisiones, que involucran la formación en derechos y el empoderamiento político. Sin embargo, como lo manifestaron, las mujeres tienen el reto de abrirse paso dentro de un escenario machista que está integrado principalmente por hombres. Para que una mujer entre a hacer parte activa,

tiene que ganarse el espacio y respeto de los compañeros. Se considera que “sí faltaría, sin ser feminista, una prioridad de participación de las mujeres indígenas dentro del distrito” (Entrevista Clemencia Herrera, subdirectora MUTESA, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Las mujeres que hacen parte de estos espacios de política pública tienen permanentemente interacción con la ciudad y la cultura occidental, por lo general han logrado alcanzar cierto nivel académico que les ha permitido un importante nivel de autonomía y generar entradas económicas alternas para poder asistir a las reuniones. No están involucradas, en cambio las mujeres en condiciones de vulnerabilidad más fuerte porque no cuentan con los medios para poder asistir. Por ejemplo, el grupo de mujeres Wounaan con las que se trabajó y las demás integrantes de su familia no están vinculadas a ninguna de las mesas; únicamente sus líderes indígenas hombres.

La participación de las mujeres Wounaan es en la privacidad, su voz es en el marco de la privacidad, solamente su voz se escucha en el canto -que tiene otro significado espiritual que arraiga a su cuerpo-territorio. Solo una mujer que rompe esquemas tradicionales puede ser líder (Entrevista Kimberly Rodríguez, funcionaria Secretaría de Integración Social de la Alcaldía de Bogotá, en conversación con la autora, abril 2017).

Si la mujer no habla español y ha vivido graves consecuencias a causa del desplazamiento, su prioridad es sobrevivir en la ciudad. Es “casi impensable que las mujeres que vienen a los centros urbanos tengan alguna posibilidad de participación política y de liderazgo; no hay condiciones para esto, ellas están muy condenadas al total anonimato” (Entrevista a Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, en conversaciones con la autora, abril 2017). En el caso puntual de las mujeres Wounaan es a causa del aislamiento y la falta de inserción en la ciudad, que mantienen condiciones de plena dependencia hacia el Estado; lo que les mantiene -a algunas- en grave vulnerabilidad.

Teniendo en cuenta los diferentes tipos de participación se debe considerar que tanto la participación cultural, como política de las mujeres deberían ir de la mano, pero en la práctica están fragmentadas. Las mismas construcciones precoloniales y patriarcales de corte neoliberal ubican a las mujeres con preminencia en lo cultural, en la esfera del cuidado. Si bien, pareciera que cada vez hay mayor representatividad de las mujeres indígenas, en momentos pareciera que

esta solo se vislumbra en eventos culturales, siendo los hombres quienes tienen preeminencia en ocupar la esfera pública.

En esencia, todo tipo de participación está ratificando los cuerpos-territorios en la ciudad, el reto está entonces en que por medio de la participación se genere la descolonización de los espacios políticos desde el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas y se alimenten los espacios comunitarios. Se deben promover formas diferentes de participación que se construyan desde la horizontalidad. Para GH15 “la tarea es hacer incidencia para que la participación de las mujeres indígenas empiece a aparecer dentro del enfoque diferencial étnico, lo que debería ser obvio; pero a la hora de las mesas de concertación no hay mujeres, si hay una instancia donde tiene que haber cinco representantes de pueblos indígenas” (Entrevista Lina Lozano, funcionaria Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, en conversaciones con la autora, abril 2017).

Participar en la esfera pública en la ciudad de Bogotá, les significa a las mujeres varios retos como: conocer los derechos que tienen las mujeres y específicamente qué derechos tienen como mujeres indígenas. Es todo un reto cortar con la dependencia, y con la intermediación masculina.

Yo creo que la toma de palabra es muy importante. También es muy importante tener el conocimiento sobre los derechos de las mujeres o de los derechos indígenas (Entrevista Clemencia Herrera, subdirectora MUTESA, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Digamos que dentro de lo positivo -de la participación y los conocimientos que da occidente- la mujer ya tiene un rol diferente al lado del hombre en las comunidades indígenas (Entrevista a GH14, funcionaria ONIC, en conversaciones con la autora, marzo 2017).

Por eso nos toca estudiar para comunicarnos con el blanco y hacer valer nuestros derechos. La palabra nos da poder. La educación es muy importante, es una herramienta para mediar (Entrevista a GH1, indígena Uitoto, en conversación con la autora, abril 2017).

En este sentido se considera que la participación y la agencia no solo ofrece la oportunidad de forjar procesos de reconocimiento en el liderazgo político, sino que, la esencia de la participación es trabajar en el reconocimiento de los cuerpos-territorios. Es un trabajo que parte desde las mismas mujeres, ellas son las que reconocen sus dolencias, realizan un recorrido por

sus historias para reconocerse como sujetas de derechos. Este proceso ha sido muy importante para mujeres que han sido sobrevivientes del conflicto armado y, el Comité ha generado estos espacios de reconocimiento.

Muchas veces las mujeres ni siquiera reconocen la violencia contra ellas, porque eso es natural desde las costumbres. Y las costumbres están impregnadas de cristianismo y de muchas otras cosas, de machismo que hacen que las mujeres no reconozcan. Unas pocas han ido transformando (Entrevista Kimberly Rodríguez, funcionaria Secretaría de Integración Social de la Alcaldía de Bogotá, en conversación con la autora, abril 2017).

La apertura y fortalecimiento de espacios participativos para las mujeres indígenas en la ciudad es nueva y aún no es muy reconocida, esto sucede tanto a nivel distrital como a nivel nacional, no obstante, la lucha y la perseverancia de las mujeres ha hecho que su voz sea contemplada y reconocida por su fortaleza, a pesar de que es un hecho que el machismo sigue pregonando su discurso en la mayoría de los espacios de participación política. En este sentido no deja de ser controversial que el argumento de la vida comunitaria que se sustenta en la dualidad y en el equilibrio de las comunidades indígenas se base en nociones genéricas que terminan por ignorar las necesidades particulares de las mujeres indígenas, un discurso que iguala las afectaciones de los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas y las reduce exclusivamente a su importancia en la conservación de la cultura y la naturaleza, otorgando un estatus de pureza que se valida tanto por la comunidad como por las instituciones y decretos nacionales -Autos, leyes, políticas-, un estatus que deslegitima a la mujer y fortalece el estado de desigualdad que viven en su cotidianidad (Ortiz y Hernández 1996). De esta manera, la participación y la autonomía surgen como una manera de encontrar múltiples formas de reconfigurar sus vidas desde una identidad étnica, donde la reflexión y el diálogo han acercado a las mujeres a tener una visión crítica frente a sus derechos colectivos y las ha llevado a integrarlos con sus derechos de género. Esta participación -en Bogotá- hasta ahora reivindica la individualidad de la mujer indígena como sujeta de derechos, la empodera; sin embargo, son pocos los vínculos que se establecen cuando se habla de la importancia de las mujeres indígenas en la recuperación de los territorios, la biodiversidad y la conservación en un escenario extractivista y neoliberal; a nivel distrital la resistencias aún se enmarcan en el reconocimiento de derechos, pero no es mucho lo que se ha avanzado en la relación de mujeres-naturaleza más allá del esencialismo. Está comprobado que

en la práctica su vínculo con su entorno y recursos es mucho más fuerte que el del hombre; es por esto por lo que se considera que las mujeres deben jugar un papel esencial en la recuperación del territorio, y su participación puede ser fundamental en este periodo de Paz en Colombia para que como víctimas se les entregue la potestad de coordinar sus territorios.

Conclusiones

Una de las grandes inquietudes que incentivaba a esta tesis era la preocupación por la relación que las mujeres indígenas mantenían con sus territorios y de qué manera estas podían cambiar en la desterritorialización y en los intentos de reterritorialización. Siguiendo esta pregunta fue reveladora la manera como las mujeres hablaban apropiadas de su cultura e identidad, como indígenas aun habiendo sido exiliadas de sus territorios, cada una desde su experiencia y desde el lugar donde han construido su vida. Los relatos plasmados en las crónicas de vida lograron develar la sensibilidad con la que sus cuerpos aún recuerdan y guardan una activa relación con cada una de las cosas que componen sus territorios. El caso de Luz Dary es revelador cuando se intenta descifrar lo que significa ser una mujer indígena y lo que implica llevar esta identidad a donde se esté, su conexión y filiación con su alimento, con su entorno, con su cultura se remite a los recuerdos que guarda desde los 11 años que tuvo que dejar su tierra; en Luz la relación con su territorio y el medio ambiente no es un elemento adicional a su historia; es integralmente ella, y permanece vigente desde la manifestación de la memoria y el recuerdo, una identidad que le ha permitido reinventarse desde diferentes lugares. Así mismo cada una de las mujeres lo manifiestan desde lugares diferentes: desde la memoria y el recuerdo, desde voces políticas y discursivas empoderadas en la reivindicación de derechos de los pueblos indígenas y del derecho al territorio, desde la reproducción de prácticas ancestrales en la ciudad, desde la permeabilización y blindaje de la familia para conservar una cultura “íntacta” incluso en entornos y contextos adversos. La relación con el territorio permanece en los cuerpos; no obstante, la base y proyección de vida en los territorios sí ha cambiado radicalmente, las posibilidades de sustentar sus proyectos sobre sus bases de origen se difuminan cada día más, después de vivir 12 o 15 años en Bogotá se ha generado un distanciamiento el cual ha obligado a contar con otras formas de aprovisionamiento que en algunos casos están ligados a una dependencia estatal o que en el mejor de los casos ha provocado una inserción a una vida laboral occidental.

Es importante recordar que en el momento en que se formularon las preguntas de investigación estas se pensaron para grupos de mujeres que permanecieran de forma comunitaria en Bogotá, lo que se fue transformando a medida que se fue avanzando en campo ya que se fueron vinculando mujeres que han tenido que vivir procesos de desterritorialización individuales, la mayoría de

ellas vinculadas a procesos de participación y liderazgo indígena en la ciudad, lo que marca una diferencia en las formas como se han decidido conservar las relaciones con el territorio y con los cuerpos colectivos en relación a lo que sucede en procesos colectivos de desplazamiento como lo es el caso de las mujeres Wounaan. Estas diferencias develaron percepciones, construcciones y relaciones de los cuerpos-territorios, las cuales se han comenzado a pensar -en algunos escenarios- desde los discursos de empoderamiento de la mujer indígena en la desterritorialización.

La mirada crítica que ha surgido en algunas mujeres ha podido surgir paradójicamente, en medio del conflicto, cuando el cuerpo se ha visto retado a enfrentarse a sobrevivir y se ha interesado por aprender y desaprender. Desafortunadamente han sido las mujeres quienes han enfrentado su expulsión desde la individualidad, las que han tenido que aprender a leer, a hablar, a trabajar, a defenderse, a empoderarse de sus vidas, las que han llegado a espacios de participación donde reivindican sus derechos al territorio y su dependencia a las relaciones ambientales que allí se daban. Para el caso de las mujeres Wounaan esta pregunta por el cuerpo-territorio desde el empoderamiento sobre sus vidas no se da, pues el apego al cuerpo colectivo, a la idea de complementariedad y de armonía de la comunidad no trae consigo una necesidad por desprenderse de la idea de dependencia de sus esposos o hijos, o de generar grados de independencia que les permita interactuar con su nuevo entorno.

Es así como se identificó que la concepción del cuerpo-territorio pasa por dos miradas; por un lado, está el cuerpo-territorio sustentando en una cultura que aun estando en contexto urbano pretende consolidarse bajo el regazo de la mujer, quien es la encargada de conservar la lengua, los rituales y la gestión del cuidado; un cuerpo-territorio que no discute con figuras patriarcales, sino que por el contrario reproduce prácticas que reivindican simbologías de dominio masculino sobre los cuerpos. Por el otro lado están los cuerpos-territorios que se han desprendido más de las prácticas ancestrales, cuerpos que sin embargo guardan su identidad y que a su vez se han integrado a otras dinámicas de consumo y de medios de vida. Estos cuerpos, más cercanos a las prácticas occidentales son los que desde sus palabras manifiestan un sentido de empoderamiento como indígenas que ya no se detienen exclusivamente en la lengua, en el alimento o en los bailes como representación, sino que se han tomado los escenarios de participación que solían ser solo

de hombres, y han impuesto su voz que reclama los derechos de las mujeres para aportar directamente en la transformación de los discurso de los derechos de las comunidades indígenas, las mujeres y las víctimas del conflicto armado.

De esta manera la relación con el territorio y ambiente en la ciudad es tanto política y/o representativa. Por un lado, es clara la apropiación del discurso que reclama al Estado las garantías de los indígenas desde luchas locales en la ciudad; y por el otro lado la reproducción de prácticas en el caso de las mujeres Wounaan. Sin embargo, la capacidad de transformar o incidir en el “nuevo espacio”, es decir la ciudad, es muy corta, el nivel de interacción es a pequeña escala y han sido las mujeres las que han debido adaptar sus cuerpos, su salud y sus medios de vida a un contexto totalmente diferente sin encontrar garantías para poder retornar a sus territorios. No empero, el espacio político, participativo y la agencia de mujeres ha permitido que algunas de ellas se posicionen en espacios que les da independencia laboral y autonomía.

De esta manera el cuerpo-territorio se posiciona como el lugar de la memoria activa de la identidad étnica que caracteriza a las mujeres indígenas, es él el que activa las herramientas de resistencia y sobrevivencia. Es por esto que se concluye que existen unos cuerpos activos, visibles, que han podido tomar el poder del lenguaje y la comunicación para poder construirse caminos en la adversidad; a su vez están los cuerpos que desde las prácticas íntimas y constitutivas llevan sus luchas en el anonimato de la ciudad. De cualquier forma, se trata de cuerpos-territorios imbricados en relaciones socioambientales que revelan el manejo contradictorio que el humano y las comunidades le han dado tanto a la naturaleza como a la mujer. El manejo del cuerpo colectivo es una ejemplificación de esta contradicción, pues, así como es una figura que vincula los derechos de toda la comunidad, es una figura que homogeniza a las mujeres.

Frente a esta concepción del cuerpo colectivo, se ha asumido desde tres perspectivas: **1.** Desde las instituciones públicas y privadas se ha tomado el cuerpo colectivo como una forma de responder al funcionamiento interno de las comunidades, pero ha sido en esta consideración que se han olvidado del cuerpo individual de las mujeres que han sido sobrevivientes del conflicto armado, esta postura institucional puede ser leída como una forma de justificar la ineficiencia del

sistema creado para responder a las necesidades particulares de las mujeres. Además de esto, es importante tener presente que hay mujeres indígenas que han sufrido su victimización individualmente, tal como es el caso de María Violet, Paola y Luz Dary. **2.** Igualmente, hay que decir que este cuerpo colectivo también se asume como un escudo para las mismas comunidades indígenas, quienes explican que lo que le pueda pasar a un cuerpo o a una mujer afecta directamente a toda la comunidad, pero a su vez se usa para ocultar la violencia a la que puede ser sometidas las mujeres al interior de la comunidad, lo que justifica muchas de las problemáticas internas. La presencia de un patriarcado precolonial es un hecho y se adecúa o moldea conforme a las lógicas actuales de dominación. **3.** Por último, es claro que el cuerpo colectivo de las mujeres indígenas en la ciudad se transforma independientemente de lo que planteen la comunidad y de lo que reproduzca la institucionalidad. Las dinámicas en los entornos urbanos y el estar inmersas como minorías en un contexto cultural diferente les obligan a las mujeres a responder desde la individualidad, más que desde lo comunitario y colectivo. El cuerpo colectivo es entonces cuestionado y aún más en contexto de ciudad y desplazamiento, pues es claro que ha sido un argumento de las instituciones públicas, de las ONG y de la misma comunidad para otorgar beneficios a nombre colectivo y omitir responsabilidades de fondo que atiendan o integren la visión de las mujeres en el ejercicio institucional. La esencialización de la mujer se ha fundamentado básicamente en esta colectividad, que en la ciudad pierde sentido debido al mismo sistema que individualiza la experiencia, esto ha hecho que la vulnerabilidad de las mujeres sea mayor; su sistema económico, social y ambiental se ha visto totalmente trastornado, generando, para el caso de las mujeres Wounaan, una dependencia a un Estado que actúa con ligereza y desinterés. Y para el caso de mujeres como Luz, Violet y Paola la desposesión de sus cuerpos y la de sus seres queridos, enfrentándose a una ciudad sin ningún apoyo y a un Estado beligerante que deslegitima su dolor y sufrimiento obligándolas a interactuar con un sistema institucional frío e incoherente. La desterritorialización a impuesto transformaciones a tal punto que se puede hablar de rupturas concretas en las relaciones ambientales, corporales y territoriales de las mujeres, las cuales solo se han podido sanar en las diferentes formas de habitar y sentirse parte de un nuevo lugar.

Pero a pesar de los esfuerzos que las mujeres han hecho por sobrevivir y fortalecerse en la ciudad, es evidente que el sistema dispuesto por parte del Estado no está preparado para atender

a las mujeres indígenas víctimas de desplazamiento. La estructura abstracta, como se le ha llamado, no está pensada desde miradas diferenciales, por el contrario, es una representación más del sistema patriarcal que impone miradas que homogenizan a la población y que justifican los esquemas de dominación precolonial del cuerpo-territorio. Es claro que se han hecho esfuerzos para concretar proyectos como el Auto 092, que reconoce la violencia y vulnerabilidad de las mujeres en el marco del conflicto armado, un logro importantísimo que hasta ahora se ha quedado en letra muerta y en el ámbito burocrático sin lograr reparar ni trabajar en la resolución de conflictos, conflictos que incluso hoy siguen vulnerado la vida y los derechos de las mujeres indígenas en el país. Una realidad que ratifica la importancia de escapar a estos discursos castrantes y familiaristas y que ratifica la importancia de posicionar un análisis que parta de las mismas voces y experiencias de las mujeres.

La propuesta del feminismo comunitario y de los análisis desde el lugar desde una ecología política ayuda a resolver las contradicciones que se generan cuando se habla de las diferencias y complementariedades entre cuerpo-territorio y cuerpo colectivo. Para el caso de las mujeres Wounaan, la misma reproducción de las prácticas en la ciudad, incluso la práctica de la ablación, que es vista como una práctica de control sobre el cuerpo femenino, son una muestra por seguir representando en sus cuerpos sus territorios en un contexto ajeno; y a pesar de que necesariamente las dinámicas adversas que propone la ciudad para la dignificación de las mujeres indígenas generan transformaciones, no es preciso hablar de la eliminación de ese cuerpo que han construido desde la colectividad y desde sus conocimientos ancestrales. La apuesta es entonces la de resignificar la posición de un cuerpo-territorio que desde el conocimiento, la reflexión, la participación y si se quiere, desde la rebeldía conduzcan a pensar en las formas como se quieren vivir los cuerpos desde múltiples espacialidades. Un proceso que aún no se ha dado en Dalia, doña Clara, Rosa María y Ana Lucía, debido a la impermeabilización que han solidificado en Bogotá.

De esta manera se considera la importancia de resignificar el sentido de comunidad, pero de manera realmente diferencial e incluyente. El feminismo comunitario no solo apela a la descolonización de los cuerpos oprimidos por el patriarcado o por el sistema capitalista neoliberal; apela por la valoración de una red que es construida desde cuerpos femeninos,

masculinos, adultos y jóvenes; que valora voces femeninas que cuidan y empoderan a sus comunidades desde la movilización de los cuerpos. En este sentido los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas en contexto de ciudad, están marcados por una relación ambiental y territorial fuerte que determinan su forma de relacionarse y de interacción, formas que necesariamente han marcado autonomías, agencias o dependencias. Esta resignificación de los cuerpos colectivos y la descolonización de los cuerpos, se constituyen en los pasos para qué sin romper con los conocimientos ancestrales, las mujeres como sujetas de derechos sean quienes decidan como quieren su cuerpo, su territorio y el proyecto de vida para su familia y comunidad.

Las historias de vida de Violet, Paola y Luz Dary, nos llevaron a enfatizar que la formación en derechos y la participación en escenarios políticos y comunitarios logra contrarrestar aquel discurso castrante impuesto por las instituciones y una sociedad machista. Las mujeres Wounaan no buscan una rebelión en sus cuerpos, ellas buscan retomar lo que tenían algún día y conservar su cultura. Es importante aclarar que a pesar de las redes que las mujeres Wounaan han creado en la ciudad por medio de familiares y amigos, resulta preocupante su futuro y las probabilidades de que logren salir del umbral de vulnerabilidad en el que aún permanecen, un paso para salir de este umbral es la alfabetización y programas de integración para las mujeres.

Después de todo, independientemente de los procesos que han llevado cada una de las mujeres que participaron en la investigación, es claro que no han sido agentes pasivas del conflicto armado ni de los procesos de desterritorialización, ni de la violencia y las marginalizaciones. Han sido sujetas activas y reflexivas, incluso en los casos donde se mantiene una posición más sumisa y conservadora como lo es el caso de las Wounaan. El principio de sobrevivencia las ha llevado a fortalecer lazos entre la familia, amigos e indígenas de otras comunidades con el fin de buscar nuevas formas de reconocerse en un espacio ajeno y agreste como es la ciudad de Bogotá. Claramente las mujeres han encontrado formas de reterritorializarse a pequeña escala y conservando barreras con la ciudad, pero fortaleciendo y resignificando sus lugares íntimos en la ciudad -como las Wounaan-; y otras mujeres como Luz Dary, Paola y Violet que han tenido que interactuar y posicionar sus voces en diferentes espacios en la ciudad para ser reconocidas como mujeres indígenas que hoy ya hacen parte de Bogotá.

Anexos

1. Tabla 2.1: Encuentros y actividades con las mujeres Wounaan

	Encuentros y actividades con las mujeres Wounaan
<p>Wounaan Cabildo 2</p> <p>Siete encuentros de talleres y actividades, y unos adicionales de presentación y de despedida. Estas actividades incluyeron, entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales, observación participante.</p> <p>Participantes: Clara, Rosa María, Ana Lucía y Dali.</p>	<p>Noviembre 2016 se establece contacto con Esperanza Casas. Enero se retoma el contacto para poder establecer contacto con los líderes de la comunidad.</p>
	<p>Segunda semana de febrero 2017: Encuentro con dos de los líderes del Cabildo.</p>
	<p>Última semana de febrero: Taller sensorial</p>
	<p>Primera semana de marzo y se retomó a dos encuentros más: Línea del tiempo corporal. Taller “Hilos en el espacio”.</p>
	<p>Segunda semana de marzo: Actividad de baile tradicional Wounaan versus baile variado “occidental”. A partir de la segunda semana de marzo los encuentros incorporaron “Tejido en croché” (intercambio de conocimiento). A la vez que se establecían conversaciones informales sobre sus experiencias de vida.</p>
	<p>Tercera semana de marzo: Taller haciendo y hablando del cuerpo sobre plastilina Taller: Cartografía social: dibujo sobre “mi territorio y cómo salí de él”. Dibujos del significado de la Jagua (pintura corporal), conversaciones sobre su importancia y significados.</p>
	<p>Última semana de marzo: Salida a Parque de los novios en Bogotá: esparcimiento, baile tradicional, charlas informales, continuación del taller: línea del tiempo corporal. Almuerzo.</p>
	<p>Primera semana de Mayo: encuentro de cierre de proceso en casa. Se compartió comida y quedamos en un próximo encuentro.</p>
<p>Cabildo 1</p>	<p>Segunda semana de febrero: encuentro con el líder de la comunidad</p>
	<p>Tercera semana de febrero: Taller sensorial</p>
	<p>Se asistió seis veces a la casa con acuerdos previos, pero no asistieron las mujeres. Esos espacios se aprovecharon para acompañar a las mujeres y con algunas entablar conversaciones informales.</p>

2.Cronograma

FACES	MESES											
	2016	Ene 2017	Feb 2017	Mar 2017	Abr 2017	May 2017	Jun 2017	Jul 2017	Ago 2017	Sep 2017	Oct 2017	Nov 2017
Redacción de capítulos (marco teórico afinado y contextualización); diseño metodológico.	X											
Redacción de capítulos (marco teórico afinado y contextualización); diseño metodológico.	X	X										
Revisión documental.	X	X	X	X								
Trabajo de campo		X	X	X								
Procesamiento de datos y organización de la información.					X							
Análisis de la información y realización de capítulos.						X						
Entrega de borrador de tesis.								X				
Entrega final de tesis.										X		
Entrega final de artículo.										X		
Socialización trabajo con comunidad.												X

3. Matriz de variables para diseño metodológico

OBJETIVOS	VARIABLES	SUBVARIABLES		NIVEL /ESCALA	TÉCNICAS	ACTORES	DOCUMENTOS
1. Profundizar en las transformaciones en los medios de vida, aprovisionamiento, y en la gestión del cuidado que vivencian las mujeres indígenas en el nuevo contexto y entorno urbano, así como las formas de vulnerabilidad – económica, social y ambiental- que se manifiestan en sus cuerpos-territorio en Bogotá.	Espacio en relación con el cuerpo-territorio	Contexto histórico del desplazamiento en Colombia y las implicaciones sobre las mujeres.	Se refiere a ver cuál ha sido el proceso de desplazamiento de las mujeres indígenas: su lugar de origen, sus destinos y sus lugares de residencia.	Nacional y Local	Revisión documental y entrevistas semi estructuradas.	Jaibanás o Chamanes y mujeres indígenas	Estudios realizados acerca del desplazamiento en Colombia. Políticas para la protección a los desplazados, a las mujeres, a los indígenas. Autos de la constitución política. Proyectos de integración a la mujer indígena a la ciudad de Bogotá.
					Entrevistas abiertas y revisión documental.	ONIC, OPIAC, Consejo distrital de indígenas; Comité Distrital de mujeres indígenas en Bogotá; Secretaria Distrital de la mujer; ONU Mujeres, Colombia. ONG´s (MUTESA: Mujer tejer y Saberes). Mujeres lideresas indígenas.	
					Entrevistas en profundidad	Entes del distrito de Bogotá: coordinadores de los programas de atención a las personas desplazadas	
		Configuración y transformaciones espaciales del cuerpo-territorio	Se refiere a las nuevas estructuras socioeconómicas, culturales y ambientales que han afrontado las mujeres en Bogotá. Se refiere al tipo de oferta laboral; los nuevos gastos adquiridos; las diferentes prácticas culturales que se han adquirido y los cambios en los medios de aprovisionamiento	Departamental y Local	Relatos de vida, observación participante, diario de campo. Acompañamiento a la vida cotidiana y recorridos que hacen en la ciudad.	Mujeres indígenas. Miembros de la familia o de la comunidad. ONIC, OPIAC, ASODEMUC, Consejo distrital de culturas indígenas; Comité Distrital de mujeres indígenas en Bogotá; Secretaria Distrital de la mujer; ONU Mujeres, Colombia. ONG´s (MUTESA: Mujer tejer y Saberes). Mujeres lideresas indígenas.	
Entrevistas en profundidad, entrevistas semiestructurada s. Revisión documental.							
2. Profundizar en las relaciones que mantenían las mujeres indígenas (por ciclo de vida y grupos de edad) con el territorio y el medio ambiente en sus comunidades de origen, en las experiencias de <i>desterritorialización</i> y en las actuales formas de <i>re-territorializarse</i> en la ciudad de Bogotá.	Territorio, desterritorialización y reterritorialización en los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas	Características del territorio de origen y del actual	Se refiere a las características ambientales y espaciales del lugar de dónde vienen y dónde actualmente viven las mujeres indígenas.	Departamental y local	Revisión documental	Entidades estatales: DANE. Fuentes Distritales	Documentos y estadísticas que arrojen datos geográficos, demográficos y ambientales del territorio de origen y de las localidades donde viven las mujeres en Bogotá.
		Procesos de desterritorialización	Hace referencia al proceso de salida del territorio de origen. Se refiere a los motivos de partida - conflicto- y al significado que tiene para las mujeres indígenas dejar sus territorios.	Lugar	Talleres corporales	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad.	Mapas del territorio y el dibujo por parte de las mujeres de las transformaciones que se han vivido.
					Relatos de vida y registro audiovisual. Entrevistas en profundidad		
					Línea del tiempo, Cartografía, dibujo		
		Lugar	Talleres corporales.				

OBJETIVOS	VARIABLES	SUBVARIABLES		NIVEL /ESCALA	TÉCNICAS	ACTORES	DOCUMENTOS
		Procesos de re-territorialización. La búsqueda de un contra-espacio y de las multiterritorialidades.	Se refiere a los procesos que han surgido en la búsqueda de un nuevo espacio y territorio. Se ven los procesos de empoderamiento, agencialidad y resistencia que han vivido las mujeres indígenas en el proceso de apropiarse de un nuevo espacio.		Línea del tiempo, Cartografía, dibujo	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad.	
		Cuerpo como territorio dominación y sus procesos de descolonización.	Hace referencia a la relación que existe entre el cuerpo de las mujeres indígenas y el territorio. Se trabaja sobre las posibles formas de dominación que identifica la mujer indígena también hace referencia a los procesos de descolonización de las mujeres indígena motivados por sus luchas y resistencia.	Lugar	Relatos de vida y registro audiovisual. Entrevistas en profundidad	Organizaciones ecologistas, sociales y de cooperación	
					Talleres corporales.		
					Línea del tiempo, Cartografía, dibujo	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad.	
					Relatos de vida y registro audiovisual. Entrevistas en profundidad		
					Entrevistas en profundidad		
		Agencialidad política y la dirigencia	Hace referencia a las dificultades (nivel familiar, comunitario, a nivel de la nacionalidad y en la relación con el Estado). Tensiones y satisfacciones que ofrece la participación política y la dirigencia a las Mujeres Amazónicas.	Lugar	Entrevistas en profundidad		
		La percepción y el significado del cuerpo para la mujer indígena	Esta se refiere a las construcciones racionales y subjetivas que las mujeres indígenas han hecho de su cuerpo; y las relaciones que para ellas tiene su cuerpo con los significados del territorio. Así mismo se verá cuál es la visión del cuerpo teniendo en cuenta la diferencia de género.	Lugar	Entrevistas abiertas	Organizaciones ecologistas, sociales y de cooperación	
						Dirigencias indígenas de las nacionalidades kichwa, sápara, shiwiari y waorani	
						Funcionarios del Estado: Secretaría de Hidrocarburos, Ecuador Estratégico	
3. Analizar cómo perciben y construyen las	Cuerpo-territorio en el lugar: reconfiguración y transformación						

OBJETIVOS	VARIABLES	SUBVARIABLES		NIVEL /ESCALA	TÉCNICAS	ACTORES	DOCUMENTOS
mujeres indígenas su cuerpo-territorio con base a la alimentación, rituales y cotidianidad en el nuevo contexto y entorno urbano.					Observación participante y registro audiovisual. Acompañamiento a la vida cotidiana y recorridos que hacen en la ciudad.	Mujeres Indígenas, familiares (hijos, hijas, nietas, esposos), y Secretaria Distrital de la mujer; ONU Mujeres, Colombia y ONG's.	Los talleres se harán si se logra un proceso de consolidación con las mujeres. Se planearán 4 talleres con un componente de sensibilización, exploración y creación.
					Relatos de vida y registro audiovisual. Entrevistas en profundidad		
					Talleres corporales, de dibujo del cuerpo y cartografía.		
		Relación cuerpo-territorio-naturaleza	Se refiere a las relaciones establecidas entre los significados del territorio, los de la naturaleza y el ambiente. Teniendo en cuenta la relación de subordinación y descolonización de la mujer y la naturaleza.	Lugar	Talleres corporales, de dibujo del cuerpo y cartografía.	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad.	
				Entrevistas en profundidad y registro audiovisual			
	Medios de vida de las mujeres indígenas.	Medios de vida de las mujeres indígenas.	Memoria y experiencias en su territorio	Se relaciona con la memoria y las experiencias vividas en el territorio de origen de las mujeres indígenas.	Lugar	Talleres corporales.	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad.
					Observación participante y registro audiovisual. Acompañamiento a la vida cotidiana y recorridos que hacen en la ciudad.		
					Relatos de vida y registro audiovisual. Entrevistas en profundidad		
	Medios de vida: culturales, alimenticios, laborales.	Hace referencia a las prácticas, hábitos y medios de vida que las mujeres solían tener en su territorio; estos se	Lugar	Talleres corporales.	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad.		
			Relatos de vida y registro audiovisual. Entrevistas en profundidad				

OBJETIVOS	VARIABLES	SUBVARIABLES		NIVEL /ESCALA	TÉCNICAS	ACTORES	DOCUMENTOS
			relacionan y contrastan con las prácticas, hábitos y medios de vida que las mujeres indígenas han adoptado en la ciudad, teniendo en cuenta los ciclos de vida y los grupos de edad.		Observación participante y registro audiovisual. Acompañamiento a la vida cotidiana y a los recorridos que hacen en la ciudad. Relatos de vida. Entrevistas en profundidad		
		Arraigos culturales: significado de las familias, rituales en torno al territorio, rituales relacionados con la mujer	Se refiere a las concepciones que tienen las mujeres indígenas sobre su entramado familiar, social, cultural.	Lugar	Entrevistas en profundidad Cartografía, dibujo y relatos de vida Observación participante y registro audiovisual. Acompañamiento a la vida cotidiana y a los recorridos que hacen en la ciudad. Relatos de vida. Entrevistas en profundidad	Mujeres Indígenas diferenciadas por comunidad indígena y edad	

Lista de siglas y acrónimos

ACNUR: Agencia de la ONU para los desplazados

CODHES: Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.

IDMC: Internal Displacement Monitoring Centre

NRC: Consejo Noruego

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística

RUV: Registro Único de Víctimas

ONU Mujeres: Organización de las Naciones Unidas para Mujeres

RNI: Red Nacional de información para las víctimas

ELN: Ejército Liberal Nacional

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

OPIAC: Organización de Pueblos Indígenas Amazónicos de Colombia

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

ROM: Pueblo Gitano

ICBF: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

CODACOP: Corporación de apoyo a comunidades populares. Han trabajado con población indígena y con mujeres sobre todo a nivel nacional

CONPES: Consejo Nacional de Política Económica y Social

Lista de referencias

- ACNUR Alto comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. 2015. “Tendencias globales. Desplazamiento global en 2015. Forzados a huir”. Vista 29 noviembre 2016. Disponible en:
<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2016/10627.pdf>
- 2016. “Desplazamiento forzado alcanza récord”. Vista 29 noviembre 2016. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2016/10627.pdf>
- 2013. “Un nuevo informe de ACNUR destaca que el desplazamiento forzado es el mayor de los últimos 18 años”. Vista 29 noviembre 2016. Disponible en:
<http://www.acnur.org/noticias/noticia/un-nuevo-informe-de-acnur-destaca-que-el-desplazamiento-forzado-es-el-mayor-de-los-ultimos-18-anos/>
- Alcaldía Mayor de Bogotá. 2009. *Conociendo la localidad de San Cristóbal: diagnóstico de los aspectos físicos, demográficos y socioeconómicos*. Bogotá: Secretaria de Planeación Bogotá Positiva.
- Alcaldía mayor de Bogotá y la Organización Panamericana de la Salud / Organización Mundial de la Salud. 2009. *Análisis del perfil de Salud Urbana en Bogotá, APSUB*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- 2015. *Observatorio Ambiental de Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Arboleda, Martín. 2010. “El postestructuralismo como punto de intersección entre medio ambiente y sociedad”. *Revista Civilizar de Ciencias Sociales y Humanas*. 10 (19): 15-22.
- Ardila, Laura. “Mitú fue un infierno”. *Diario El Espectador*, 31 de octubre de 2008. Disponible en: <https://www.elespectador.com/impreso/nacional/articuloimpreso87232-mitu-fue-el-infierno>
- Agarwal, Bina. 1998. “Environmental management, equity and ecofeminism: Debating India's experience”. *The Journal of Peasant Studies* 25 (4): 55-95.
- Biersack, Aletta y Greenberg, James. 2006. *Reimaginando la Ecología política*. North Carolina: Duke University Press.
- Bernstein, Henry. 2016. “Agrarian political economy and modern world capitalism: the contributions of food regime analysis”. *The Journal of Peasant Studies* 43 (3): 611-647.

- Bénédicte, Lucas. 2008. "Aproximación Antropológica a la Práctica de la Ablación o Mutilación Genital Femenina". *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* 17: 1-13. Disponible en: https://www.uv.es/CEFD/17/blucas_antropo.pdf
- Bebbington, Anthony. 2000. "Re-encountering Development: Livelihood Transitions and Place Transformations in the Andes. *Annals of the Association of American Geographers*". *Association of American Geographers* 90 (3): 495-520.
- Blanco, Jessie. s.f. "El cuerpo como discurso de resistencia: subjetividad, cuerpo y práctica contrahegemónica desde una mirada feminista del transgenerismo". Documento de trabajo, CEM-UCV. Disponible en: http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/centro_estudio_mujer/Documentos/El_cuerpo_como_discurso_de_resistencia.pdf
- Borràs, Susana. 2006. "Refugiados ambientales: el nuevo desafío del derecho internacional del medio ambiente". *Revista de Derechos Valdivia* 19 (2): 85-108.
- Bulter, Chis. 2012. Henry Lefevre: *Spatial politics, everyday life and the right to the city*. Nueva York: Routledge.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Barcelona: ACSUR, Las Segovias.
- Caicedo, Denise. 2013. "Emberá Wera en tránsito por Bogotá. Contribuciones para visibilizar el grupo social desde la perspectiva ética de acción sin daño". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia.
- Cifuentes, Rosa María. 2011. *Diseño de proyectos de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Noveduc Libros.
- Chambers, Robert y Conway, Gordon. 1991. *Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century*. Brighton: IDS Discussion paper.
- Chérrez, Cecilia. 2016. Prólogo a *Calibán y la Bruja* de Sylvia Federeci. Madrid: Traficante de Sueños.
- Chiffel, Florencia y Dalmaso, Clara. s.f. "Capitalismo y medio ambiente: la mercantilización de la naturaleza y el desplazamiento poblacional". Avance de investigación en curso Medio Ambiente, sociedad y desarrollo sustentable. Disponible en: https://www.academia.edu/4864560/CAPITALISMO_Y_MEDIO_AMBIENTE_LA_MER

CANTILIZACION DE LA NATURALEZA Y EL DESPLAZAMIENTO POBLACIONAL

- CONPES, Consejo Nacional de Política Económica y Social. 2013. Departamento Nacional de Planeación de Colombia. Bogotá.
- Corte Constitucional Colombiana (CCC). 2004. Sentencia T-025 de 2004. Bogotá D.D.: CCC.
- 2008. Auto 092 de 2008. Bogotá D.D.: CCC
- 2009. Auto 004 de 2009. Bogotá D.D.: CCC
- 2011. Decreto Ley 4366. Bogotá D.D.: CCC
- 2000. Decreto Ley 2569, Artículo 12. Bogotá D.D.: CCC.
- Romero, Marco. 2014. “Desplazamiento forzado intraurbano y soluciones duraderas. Bogotá, Cúcuta y Quibdó”. Documento de trabajo, CODHES, Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Colombia. Disponible en:
<https://es.scribd.com/doc/234384634/Desplazamiento-Intraurbano-y-Soluciones-Duraderas-II>
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1996, 1997, 1998. *Mil Platôs*. São Paulo: Scielo.
- DANE, Centro de Estadística colombiana. 2005. Censo Nacional Poblacional 2005. Bogotá: Gobierno Nacional (base primaria). <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>
- 2007. Encuesta de Calidad de Vida Bogotá. Bogotá: Gobierno Nacional (base primaria). Disponible en: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/calidad-de-vida-ecv>
- 2013. Informe Nacional de Desplazamiento Forzado en Colombia 1985-2012. Bogotá: Gobierno Nacional (base primaria). Disponible es <https://rni.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/Documentos/Informe%20de%20Desplazamiento%201985-2012.pdf>
- Dorronsoro, Begoña. 2013. “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias”. IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES, 6-7 diciembre. Disponible en:
http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.1_Begona_Dorronsoro.pdf

- Diario El Tiempo. 2015. “Cronología de los Acuerdos de Paz”. 23 de septiembre de 2015.
Disponibile en: <http://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/cronologia-del-entre-el-gobierno-nacional-y-las-FARC.html>
- Diario El Tiempo. 2016. “Cronología de los Acuerdos de Paz”. 24 de agosto de 2016. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/datos/linea-del-tiempo-de-los-dialogos-de-paz-56584>
- Escobar, Arturo. 2000. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Lander, 246. Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>
- Escobar, Arturo. 2008 y 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia: Envi3n editores.
- Escobar, Arturo y Wendy, Harcourt. 2007. *Las mujeres y las pol3ticas del lugar*. M3xico: Programa Universitario de Estudios de G3nero, UNAM.
- Ferreir3s, Facundo. 2016. *Hacia una pedagog3a del cuerpo vivido: la corporalidad como territorio y como movimiento descolonizador*. Chile: Cartograf3as pedag3gicas Latinoamericanas.
- Fl3rez, Lorena y Santacruz, Lucy. 2012. “Desplazamiento forzado en la Regi3n Andina: entre el conflicto armado y la ocupaci3n territorial violenta en Colombia, Ecuador y Per3”. *Migraciones Andinas* 12: 2-12. Disponible en: <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3832#.Ws0fojwbIU>
- Federeci, Sylvia. 2004 y 2016. *Calib3n y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulaci3n originaria*. Madrid: Traficante de Sue3os.
- Garay, Jorge y Barberi, Fernando. 2008. *S3ptimo informe de verificaci3n sobre el cumplimiento de derechos de la poblaci3n en situaci3n de desplazamiento*. Bogot3: Comisi3n de seguimiento a la pol3tica p3blica sobre desplazamiento forzado.
- Giddens, Anthony. 1998. *Modernidad e identidad del yo. el yo y la sociedad en la 3poca contempor3nea*. Barcelona: Pen3nsula.
- Gobierno Nacional, Todos por un Nuevo Pa3s. 2016. “Acuerdos de V3ctimas”. Documento de trabajo, Gobierno Nacional de Colombia. Diponible en: <http://www.acuerdodepaz.gov.co/acuerdos/acuerdo-final>

- González, Raquel. 2011. “La ablación genital en comunidades emberá chamí”. *Cuadernos Pagu* 31: s.p. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000200006
- Gómez, Felipe. 2014. “El desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia”. *Anuario español de derecho internacional* 30: 431-455. Disponible en: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-esp-dcho-internacional/article/view/919/784>
- Gómez, Luis. 2012. “El Ecofeminismo. Donna J. Haraway’s”. *Revista Gestión y ambiente. Universidad Nacional de Colombia* 15: 165-206. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/30839/39319>
- Gómez, Gustavo y Delgado, Ovidio. 1998. “Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional”. *Cuadernos de Geografía* 7 (1): 1-2.
- Grupo de Memoria Histórica. 2013. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Haesbaert, Rogelio. 2013. “Del mito de la Desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y Representaciones sociales* 8 (15): s.p. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001
- Henoa, Juanita. 2010. *El proyecto Emberá Wera: Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Emberá de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda*. Bogotá: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- Herner, María. 2009. “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”. *Revista Huellas* 13:158-17. Disponible en: <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/huellas/n13a06herner.pdf>
- Ibañez, Ana. 2009. “El desplazamiento forzado en Colombia: Un camino sin retorno hacia la pobreza”. *Cuadernos Geográficos* 1 (48): 301-303, Disponible en: <https://economia.uniandes.edu.co/component/booklibrary/478/view/47/Libros/811/el-desplazamiento-forzoso-en-colombia-un-camino-sin-retorno-hacia-la-pobreza>
- IDMC, Centro de monitoreo de desplazamiento interno y NRC, Consejo Noruego para refugiados. 2015. Informe global 2015: desplazados internos por conflicto y violencia (base primaria). Visto 6 diciembre 2016. Disponible en: <http://www.internal->

displacement.org/assets/library/Media/201505-Global-Overview-2015/20150506-GO2015-HL-SP.pdf

IDMC y NRC. 2017. Nuevos desplazamientos en Centro América (base primaria). Visto 5 diciembre 2016. Disponible en:

http://www.nrc.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=217:nuevos-desplazamientos-en-centro-america-reporte-idmc-2017&catid=23:situacion-humanitaria&Itemid=101

IDMC y GRID. 2017. Global Report on Internal Displacement (base primaria). Visto 1' diciembre de 2016. Disponible en: <http://www.internal-displacement.org/global-report/grid2017/>

ICBF, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar y Vía Plural. 2009. “Informe Identificación y Caracterización Socioeconómica, Cultural y Nutricional del Observatorio de la Situación de los Niños, Niñas y de las Familias Emberá en Bogotá”. Documento de trabajo ICBF. Disponible en: <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Informe%20Final%20-%20Observatorio%20Embera%20-%20VP.pdf>

Ingold, Tim. 2000. *The perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill.* Ed. Routledge. Londres: Routledge.

Leff, Enrique. 2003. “La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción”. Documento de trabajo, presentado en la reunión del Grupo de Ecología Política de CLACSO, celebrada en la ciudad de Panamá los días 17-19 de marzo de 2003.

Lefèbvre, Henri. 2013. *La Producción del espacio.* Madrid: Capitan Swing.

Lefèbvre, Henri. 1974. “La Producción del espacio”. *Revista de Sociología* 3: 219-229.

Disponible en: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/nadia_osornio/wp-content/uploads/2014/05/lefebvre-la-produccion-del-espacio.pdf

López López, Á. 2008. “Reseña de las Mujeres y las Políticas del lugar” de W. Harcourt y Arturo Escobar. *Investigaciones Geográficas* 66: 159-160.

Lindley, Anna. 2014. “Cuestionando el desplazamiento a causa de la sequía: medio ambiente, política y migración en Somalia”. *Revista Migraciones forzadas* 45:40-45. Disponible en: <http://www.fmreview.org/es/crisis/lindley.html>

Lopes de Souza, Marcelo. 1995. “El territorio: Sobre el espacio y el poder, autonomía y desenvolvimiento”. *Revista Geografía, Conceptos y Temas.* Bertrand Brasil.

- Lugones, María. 2010. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-759
- Márquez, G. 2003. "Colombia: Ambiente, Pobreza, Violencia". *Revista Fermentum* 36: 25-37.
 Disponible en:
http://datateca.unad.edu.co/contenidos/700001/REALIDAD_MUNDIAL/Colombia_Ambiente_pobreza_violencia.pdf
- Montañez, G. 2001. *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Meertens, Donny. 2002. "Desplazamiento e identidad social". *CES-Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia*.
- 2002. "Encrucijadas urbanas: población en Bogotá y Soacha: una mirada diferente por género, edad y etnia". *Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR*.
- Naranjo, Gloria. 2001. "Desplazamiento forzado en Colombia. Reinención de la identidad e implicaciones en las culturas locales y nacionales". *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. 94: s.p. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-37.htm>
- Niehof, Anke. 2004. "The significance of diversification for rural livelihood systems". *Food Policy* 29 (4): 321-338.
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. 2017. *Acuerdo final de Paz*. Bogotá: Gobierno Todos por un Nuevo País.
- ONU Mujeres. 2016. Las Mujeres en Colombia (base primaria). Vista 20 noviembre 2016.
 Disponible en: <http://colombia.unwomen.org/es/onu-mujeres-en-colombia/las-mujeres-en-colombia>
- Ortiz, H. y Hernández, A. 1996. "Constitutional amendments and new imaginings of the nation: legal anthropology and gendered perspectives on multicultural México". *Revista Polar* 19:
- Oslender, Ulrich. 2010. "La búsqueda de un contra espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación por el poder dominante?". *Revista Geopolítica(s)* 3: 195-114.
- Paredes, Julieta. 2013. *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. México: Creative Commons. Disponible en: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

- Panqueba, Julieta. 2011. "Indígenas del "otro" lado de Bogotá, Colombia: semblanza sobre sus memorias cotidianas e identificación histórica". *Revista Desacatos* 35: 131-145.
 Disponible en: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/326/206>
- Puleo, Alicia. 2008. "Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado". *Revista de Filosofía Moral y Política* 38: 39-59. Disponible en:
http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/Bolet%C3%ADn_10/Libertad_igualdad_sostenibilidad.pdf
- Rojas, Néstor. s.f. *Aire y problemas ambientales de Bogotá*". Universidad Nacional de Colombia Ciudad Universitaria. Bogotá: Laboratorio de Ingeniería Química. Disponible en: [file:///C:/Users/Asus/Downloads/aire_y_problemas_ambientales_de_bogota%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Asus/Downloads/aire_y_problemas_ambientales_de_bogota%20(1).pdf)
- Riaño, Pilar. 2005. "Los talleres de la memoria con población desplazada en Colombia". *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 34: 81-96
- RUV, Registro Único de Víctimas y RNI, Red Nacional de información para las víctimas. Reportes del año 2017 (base primaria). Vista marzo 15 de 2017.
<https://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV> y <https://rni.unidadvictimas.gov.co/>
- Reportes del año 2016 (base primaria). Vista marzo 15 de 2017. Disponible en:
<https://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV> y <https://rni.unidadvictimas.gov.co/>
- Reportes del año 2013 (base primaria). Vista marzo 15 de 2017. Disponible en:
<https://rni.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/Documentos/Informe%20de%20Desplazamiento%201985-2012.pdf>
- Santos, Milton. 1997. *Técnica, espacio, tiempo. Globalización del medio térmico-científico informacional*. Sao Pablo: Hucitec.
- (Sin autor ni fecha). *Cartilla Recordar y narrar conflictos, Herramientas para reconstruir memoria*.
- Sánchez, Raquel y Sepúlveda, Claudia. 2012. *Contra el despojo. Capitalismo, degradación ambiental y desplazamiento forzado*. España: Pinthaus editores.
- Shiva, Vandana. 1995. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. España: Graffistaff.
- Sabogal, Jhon. 2014. "Emberá Wera: vida, poder y resistencia". *Revista Ciudad Paz-ando* 7:198-214. Disponible en:
<http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/cpaz/article/viewFile/5580/9329>

- Shore, Cris. 2010. "La antropología y el estudio y el estudio de políticas públicas: Reflexiones sobre la "formulación de las políticas". *Antípoda* 10: 21-49.
- Tardón, María. 2011. *Ecofeminismo. Una reivindicación de la mujer y la naturaleza*. España: Universidad de salamanca.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. 2013. "Informe nacional de desplazamiento forzado en Colombia 1985 a 2012". Documento de trabajo, Gobierno Nacional de Colombia, Un Mejor País para Todos. Disponible en: <https://rni.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/Documentos/Informe%20de%20Desplazamiento%201985-2012.pdf>
- Uribe, María Teresa. 2000. "Notas para la conceptualización del desplazamiento forzado en Colombia". *Revista Estudios Políticos* 17: 47-72. Disponible en: <file:///C:/Users/Asus/Downloads/Dialnet-NotasParaLaConceptualizacionDelDesplazamientoForza-5263882.pdf>
- Velasco, Marcela. "Estado, territorios y pueblos indígenas en Colombia". *La Razón Pública*, 8 de septiembre de 2013. Disponible en: <https://www.razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/7061-estado-territorio-y-pueblos-indigenas-en-colombia.html>
- Vélez, I. 2013. "Desplazamiento y etnicidad: fracasos del multiculturalismo en Colombia". *Revista Desacatos* 41:155-173.
- Viatori, Maximilian. 2008. "Gender And Indigenous Self-Representation In The Zápara Nationality Of Ecuador". *Revista Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3:193-203.
- Villa, William y Houghton, Juan. 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Colombia: Centro de Cooperación Indígena COECOIN.