

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento De Sociología Y Estudios De Género

Convocatoria 2022 - 2024

Tesis para obtener el título de Maestría En Ciencias Sociales Con Mención En Género Y  
Desarrollo

MIRADA INTERSECCIONAL A LA VIOLENCIA DE GÉNERO HACIA MUJERES  
INDÍGENAS EN ESCENARIOS DE VIOLENCIAS MÚLTIPLES

Bernal Castro Mary Alejandra

Asesora: Herrera Mosquera Lourdes Gioconda

Lectores: Vera Vega Cristina Bertha, Borda Niño Adriana Carolina

Quito, marzo de 2025

## **Dedicatoria**

A cada una de las personas que participaron en este diálogo e intento por narrar las violencias hacia las mujeres indígenas. A las mujeres que me compartieron sus historias, su intimidad y abrieron su corazón para mostrarme sus dolores, ¡las honro!

A cada una de mis ancestras porque a pesar de haber guardado silencio ante las injusticias ejercidas hacia sus cuerpos, en mí, sembraron la sospecha y la indignación.

## **Epígrafe**

¿Cómo percibimos la mirada de las y los otros? Experimentar y expresar la opresión étnico- racial como realidad de vida, constituye una vivencia significativa y personalizada. Significa entender cómo nos miran los otros y qué cicatrices nos dejan estas miradas

-(Chirix 2014, 212).

## Tabla de contenido

Resumen.....	7
Agradecimientos .....	8
Introducción .....	9
Capítulo 1. Marco para pensar y conocer la violencia de género en contextos de violencias múltiples .....	19
1.1 Violencia de género hacia mujeres indígenas.....	19
1.2 Reconstruyendo las miradas desde afuera: género, etnicidad, raza y colonialidad.....	23
1.3 Pensando desde adentro a las mujeres indígenas y sus opresiones .....	26
1.4 Pensar la violencia desde su configuración hasta sus manifestaciones situadas hacia las mujeres indígenas .....	29
Capítulo 2. Escenario de la investigación: las múltiples violencias en la zona no municipalizada de Tarapacá en el departamento del Amazonas Colombia.....	34
Capítulo 3. Significaciones y experiencias frente a la violencia de género contra las mujeres .....	41
3.1 Pistas culturales sobre los pueblos multiétnicos de Tarapacá y el género .....	41
3.2 Comprensiones situadas frente a la violencia de género.....	52
Capítulo 4. Las violencias múltiples vividas dentro de los territorios tierra y cuerpo de las mujeres.....	58
4.1 Violencias directas en el territorio cuerpo.....	62
4.1.1 Violencias físicas .....	62
4.1.2 Violencias y exclusiones en la vida pública y comunitaria .....	65
4.3 Respuestas a las exclusiones y violencias múltiples .....	68
4.3 El acceso a la justicia como respuesta a la violencia: ¿Justicia ordinaria o justicia propia? .....	72
Conclusiones .....	78
Referencias.....	83

## **Lista de ilustraciones**

Ilustración 3.1.Territorio cuerpo de las mujeres.....	46
Ilustración 3.2.Territorio cuerpo de los hombres .....	47
Ilustración 4.4. Cartografías del Territorio-Tierra, 2024.....	59

### **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis/tesina**

Yo, Mary Alejandra Bernal Castro, autora de la tesis titulada: mirada interseccional a la violencia de género hacia mujeres indígenas en escenarios de violencias múltiples, declaro que la obra es mi autoría exclusiva, que la he elaborado para obtener el título de maestría, concedida 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 objeto no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2025.



---

Firma

Mary Alejandra Bernal Castro

## **Resumen**

En este proyecto de investigación, se realiza una aproximación a las violencias de género ejercidas hacia mujeres indígenas, partiendo de la comprensión de que éstas se experimentan en articulación con violencias e injusticias estructurales, en el marco de un entronque patriarcal (Cabnal 2012) que a su vez, se imbrica con otros sistemas de opresión como el clasicismo, el racismo y/o el colonialismo.

Desde una etnografía feminista comunitaria e interseccional, se analiza como las mujeres significan, comprenden, experimentan y responden a las violencias ejercidas sobre sus territorios tierra y cuerpo.

A partir de esta perspectiva, se reflexiona frente a las condiciones de existencia, las vulneraciones sistemáticas y colectivas de derechos, precarización de la vida, abandono o debilidad estatal, entre otras condiciones múltiples que posibilitan y agudizan las violencias de género. Igualmente, se aborda la relación entre los hilos fundantes (Cabnal 2012) –termino que se refiere a valores y principios sagrados dentro de las cosmogonías e identidades étnicas plurales, que son compartidos por los pueblos- con la forma en que las comunidades definen qué vivencias son nombradas como violencias y cuáles no.

De igual manera, se reconocen las comprensiones y narrativas de las comunidades, frente al origen de sus experiencias violentas, como un efecto del consumo del alcohol, un espíritu, una enfermedad, un producto colonial y/o el resultado del desconocimiento de los consejos y tradiciones culturales preservados en la memoria larga (Paredes 2008)- concepto que hace alusión a recordar la vida precolonial desde una mirada idealista y no cuestionada-.

Bajo esta misma lógica, se profundiza en la demanda y el acceso a la justicia propia y ordinaria, así como las respuestas, las acciones de resistencia y las narrativas que se gestan en contra de la pedagogía del miedo para responder a las desigualdades, exclusiones y violencias (Tzul 2010).

Finalmente, se detallan algunos de los desafíos analíticos y políticos que tienen los feminismos y la categoría de género, para interpelar las condiciones de injusticia y opresión en las que tienen lugar las violencias de género. Haciendo énfasis en la tarea de promover el cuestionamiento de las asimetrías de género y los argumentos que dentro de la vida comunitaria las perpetúan o justifican.

## **Agradecimientos**

A la tierra sagrada de Tarapacá, por compartirme su sabiduría, sus historias, sus tesoros y sus dolores.

A cada una de las mujeres valientes y admirables que participaron en esta causa.

A mi asesora Gioconda Herrera, por la calidez humana e interés genuino con el que me acompañó en este proceso.

A mi compañero de vida Carlos Flórez, porque su cuidado y amor me sostuvieron y guardaron.

A mis padres Carmen Castro y Mario Bernal, por su constante dedicación y presencia en mi vida.

¡Gracias!.



## **Introducción**

Para iniciar la historia de este trabajo investigativo, me parece importante situar el origen de mi interés en el problema de investigación, en la experiencia que he tenido contribuyendo a la prevención y atención de la violencia de género en diferentes cargos en los que me he desempeñado como Trabajadora Social, mayormente en organizaciones no gubernamentales. Allí mis acciones de socialización, cualificación y acompañamiento psicosocial han estado dirigidas por los diferentes instrumentos legales y rutas de atención establecidas por el marco legal y normativo de protección de la violencia contra las mujeres y de género en Colombia.

Particularmente, el acompañamiento a grupos étnicos me resultaba muy retador, en algunas ocasiones porque los contenidos parecían vacíos para las mujeres, dado que no describían sus realidades o necesidades internalizadas, por ejemplo recuerdo un taller dirigido hacia comunidades indígenas de la ciudad de Bogotá, el cual tenía como objetivo, socializar la normatividad y las rutas de atención a la violencia de género hacia las mujeres, en ese momento fue muy complejo explicar el género, la asimetría de poder y las violencias diferenciadas hacia los cuerpos feminizados, debido a múltiples factores: en primer lugar, porque la mayoría de las personas que atienden a las convocatorias institucionales son las autoridades tradicionales (roles que en su gran mayoría son desempeñados por hombres) -lo que de forma incipiente puede interpretarse como una manifestación de la dominación masculina dentro de las estructuras organizativas propias-.

En segundo lugar, estos encuentros interinstitucionales, son aprovechados por los asistentes para situar las necesidades colectivas de sus comunidades, particularmente, en el espacio que estoy rememorando, las personas habían sido desplazadas de sus territorios y se encontraban ubicadas en asentamientos humanos en condiciones precarias en las que confluían diferentes manifestaciones de violencias, vulneración de derechos y desigualdades que no estaban siendo atendidas por las instituciones competentes. Bajo este escenario las voces - predominantemente masculinas-, alegaban la importancia de reconocer la perspectiva de colectividad a la hora de pensar las violencias desde una perspectiva diferencial y señalar la violencia de género como una “categoría occidental”.

La experiencia también se repetía cuando las socializaciones que debía llevar a cabo eran en zonas rurales dispersas o en resguardos indígenas, en estos territorios no solo se recrudecían los relatos de injusticias estructurales, sino que la información era inútil, puesto que dentro de los contextos geográficos no había ni siquiera presencia institucional gubernamental, para abordar el acceso de la justicia en casos de violencia de género hacia las mujeres.

Al revivir y reinterpretar dichos recuerdos, dentro de los ejercicios de profundización académica en las teorías del género y las teorías feministas, en el curso de la maestría de género y desarrollo, mi cuestionamiento se fue ampliando y mi interés por ahondar en el tema de la violencia de género hacia mujeres indígenas se fue acrecentando, no solo porque fui encontrando categorías que me permitían nombrar las situaciones, sino porque también pude estructurar el entendimiento de que esta violencia, se experimenta en articulación con procesos de violencias múltiples e injusticias estructurales como lo han enfatizado diferentes teóricas desde el feminismo negro o comunitario. Igualmente, reconocí que las experiencias nombradas, reconocidas y significadas como violencias, se desarrollan en un contexto de tensión entre la visión occidental y ancestral, aspecto que está involucrado con la demanda y acceso a la justicia para las víctimas y/o sobrevivientes, puntos que desarrollo con más profundidad en los párrafos siguientes.

Evidentemente, la persistencia de la violencia de género representa una de las diversas manifestaciones de desigualdad, asimetría de poder, dolor cotidiano sobre los cuerpos y territorios y una contundente vulneración de derechos individuales y colectivos, por lo cual se ha configurado como una prioridad en materia de prevención, promoción y protección por parte de las instituciones de corte nacional y supranacional. También es un tema de interés en la producción de conocimiento en diferentes disciplinas, reconociendo que esta no se desarrolla de manera aislada, sino que por el contrario coexiste y se imbrica con otras manifestaciones de violencia en contextos específicos “poniendo de relieve cómo la confluencia de múltiples órdenes de dominación produce vivencias de opresión diferenciadas” (González 2022, 2).

Específicamente en Colombia, la violencia de género ejercida hacia las mujeres, de acuerdo con las últimas cifras dispuestas en los registros del sistema Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2021)<sup>1</sup> (En adelante Medicina Legal) en los casos en los que se pudo retomar información sobre los perfiles de las mujeres víctimas, se encontró que uno de los factores con mayor incidencia era la pertenencia a grupos étnicos, representadas en las siguientes tasas: 27,98% de las víctimas de muerte, 25,03 % de las víctimas de lesiones no fatales y un 34,13 % de la víctimas de violencia sexual.

---

<sup>1</sup> El seguimiento a estas manifestaciones por parte de los sistemas de información oficial nacional, está encabezado por el sistema de Medicina Legal y Ciencias Forenses quien retoma información estadística de tipo demográfico y geográfico que permite caracterizar las incidencias en los tipos de violencia y los presuntos agresores.

En este escenario, elaborar mi problema de investigación desde el pensar en el marco de la violencia de género ejercida particularmente hacia las mujeres indígenas<sup>2</sup>, -aquí es importante enfatizar que parto de reconocer que esta violencia no solo recae sobre las mujeres, lo hace sobre todos los cuerpos signados sexualmente-. Implicó en primera instancia reconocer un sub-registro de información, de acuerdo con el último boletín epidemiológico con perspectiva diferencial emitido por Medicina Legal (2018), se evidenciaron cifras poco representativas de la violencia hacia mujeres indígenas, aspecto que dificulta caracterizar y dimensionar este problema social a partir del aparato estatal, lo que a mi juicio puede significar un menor acceso efectivo de las mujeres indígenas a la justicia de género en el marco de la justicia ordinaria.

Sumado al sub-registro de casos, en el informe *Mairin Iwanka Raya* emitido por el Fondo Mundial de Mujeres Indígenas (en adelante FIMI), se enuncia una diferencia entre la conceptualización y significación de la violencia de género presente en los sistemas de protección nacionales e internacionales (aquí se incluyen los marcos interpretativos, los instrumentos jurídicos y las rutas de atención) que surgen de una lógica homogenizante que se hacen desde occidente, las cuales discrepan de las cosmovisiones, las costumbres y las culturas de las comunidades indígenas (2006). Por ejemplo, en contraposición a las lecturas euro centristas que individualizan la violencia, desde la cosmovisión indígena esta se comprende como una vulneración de derechos, que no solo se basa en el género, sino que se intersecciona con otros elementos de sus identidades, no solo se dirige hacia el cuerpo, sino que redundante en sus territorios, lo que representa una paradoja de vulneración colectiva que tiene lugar en contextos públicos y privados (FIMI 2006).

Por otro lado, esta diferenciación se asocia con una disyuntiva para la operación de los sistemas de protección de derechos, puesto que la violencia puede verse invisibilizada por perspectivas relativistas que ponen en antagonismo la universalización de los derechos humanos y la cultura, “este tipo de pensamiento refuerza la idea de que es la cultura la que subordina a las mujeres y la modernidad la que las libera” (FIMI 2006, 31).

En la práctica, los instrumentos de prevención y protección internacional y nacional de violencia de género afrontan el reto de ser accesibles y significativos para las comunidades indígenas. En esta materia, en el estudio que realizó Frederic (2013) en la comunidad rural de Colinas en Ecuador, se evidenció que las respuestas de prevención y protección deben abordar

---

<sup>2</sup> Representan el 3,43% de la población total del país y de acuerdo con la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) están distribuidos en 102 pueblos.

las interconexiones entre distintos tipos de violencias puesto que la violencia de género, se integra con otras manifestaciones estructurales, que amplían los perfiles de vulnerabilidad de las mujeres víctimas e inciden directamente en las posibilidades de acceder a la justicia. Es así como una mujer que es víctima de violencia debería contar con recursos económicos, sociales y materiales y se enfrentaría a unas desigualdades jerarquizadas para resistir o responder a esta.

Lo dicho hasta aquí, retoma la importancia de entender la violencia de género en el marco de la prevalencia de otras violencias que se entrelazan: la violencia en el marco del conflicto armado y político, la violencia en contextos extractivistas, la violencia asociada a la militarización de las comunidades, la violencia estructural en el marco de la vulneración de los derechos culturales, económicos y sociales, la violencia en contra de las lideresas y defensoras de los derechos humanos, la violencia en el medio urbano, la violencia en el marco de procesos migratorios o de desplazamiento y finalmente, la violencia en contextos domésticos y comunitarios (Corte Interamericana de Derechos Humanos-CIDH, 2017).

A lo ya descrito, se añade el reconocimiento de la coexistencia de manifestaciones de violencia que se experimentan tanto en contextos privados como públicos dentro de los territorios de los pueblos Indígenas, situación que se relaciona con el sostenimiento de un patriarcado indígena y el arraigo de prácticas violentas en nombre de la tradición y la pervivencia cultural, tales como las agresiones físicas, sexuales o psicológicas en el marco intrafamiliar, la limitación en la participación de las mujeres en las organizaciones comunitarias y otras manifestaciones como la ablación femenina, matrimonios infantiles y/o matrimonios serviles, justificándolas como bienes culturales históricos. Esta visión, consolida el pensamiento de que las mujeres “deben preservar y transmitir la cultura, provocando que algunos concluyan que la conformidad de las mujeres con normas culturales es necesaria para la supervivencia cultural” (FIMI 2006, 29) es así como las estructuras organizativas y de justicia propia de las comunidades, puede coartar la justicia de género.

Al respecto, Sierra (2008) en el análisis que realizó a dos casos de comunidades indígenas de los estados en Puebla y Guerrero en México, encontró que el acceso a la justicia de las mujeres en contextos comunitarios de jurisdicciones propias, enfrentaban un reto importante que estaba relacionado en algunos casos con la naturalización por parte de algunas mujeres que las lleva a justificar e inclusive defender la violencia de género dentro de sus comunidades y en otros casos, cuando demandaban justicia debían afrontar resistencias por parte de las autoridades tradicionales y los miembros de las comunidades.

Los disensos descritos en este acápite introductorio, indican la necesidad de investigar como las mujeres indígenas dan sentido, experimentan y responden a la violencia de género en contextos privados y públicos, atravesados por escenarios de violencia estructural.

Considerando que estos elementos y los conocimientos derivados de los mismos, van a tener consecuencias sobre el acceso a la justicia para las mujeres indígenas, en el marco del sistema nacional de prevención y protección en Colombia.

Teniendo en mente esta complejidad al acercarme a las violencias de género con una intención de politizar el conocimiento, aportando en la construcción de una perspectiva de género que tuviera en cuenta a las mujeres indígenas en el marco de sus complejidades. Decidí avanzar en este estudio desde una perspectiva interseccional, profundizando en las significaciones, las conceptualizaciones, las experiencias y las respuestas que las mujeres indígenas realizan frente a la violencia de género en contextos de violencia estructural.

Como contexto etnográfico retomé el caso de los pueblos multiculturales asentados en el corregimiento de Tarapacá del departamento del Amazonas en Colombia, con quienes trabajé durante los años 2023 y 2024, cuando hacía parte del equipo técnico en el marco de un proyecto de cooperación internacional. Experiencia que propició la construcción de las relaciones, la observación y el trabajo de campo, cuyas inferencias y conclusiones desarrollo en este documento.

En la memoria colectiva de este territorio, yacen historias, experiencias y evidencias de las diversas violencias que han recaído sobre los cuerpos y la tierra, cuyo relato tiene su origen en los primeros pobladores del lugar, sobrevivientes de la explotación cauchera, la expropiación de su territorio y cultura a manos de los primeros colonos comerciantes y religioso. La historia continua, con una opresión múltiple que se materializa en conflicto armado, apagamiento de la tierra a manos de la extracción minera y la explotación forestal, y condiciones de violencia estructural en la que se gesta una vulneración sistemática de derechos humanos, precarización de las vidas, corrupción e inoperancia del estado, condiciones de existencia que profundizo en el capítulo de contexto.

### **- Preguntas de investigación**

Las siguientes son las preguntas generales y específicas que direccionaron el desarrollo del estudio:

**-Pregunta General:** ¿Cómo significan, comprenden, experimentan y responden las mujeres indígenas de la zona no municipalizada de Tarapacá a la violencia de género en contextos de

violencia estructural?

### **-Preguntas específicas:**

¿Qué significaciones y comprensiones tienen las mujeres indígenas de la violencia de género?

¿Qué experiencias describen las mujeres indígenas como manifestaciones de violencia de género?

¿Qué respuestas tienen las mujeres indígenas frente a la violencia de género privada y pública en sus territorios?

¿Cuál ha sido el acceso y la relación de las mujeres indígenas con el sistema de justicia ordinaria y propia en casos de violencia de género?

### **-Objetivos de la investigación**

En lo que tiene que ver con los objetivos propuestos, me planteo avanzar en los siguientes:

**-Objetivo General:** analizar las experiencias, las significaciones, las comprensiones y las respuestas que las mujeres indígenas de la zona no municipalizada de Tarapacá hacen frente a la violencia de género en contextos de violencias múltiples.

### **-Objetivos Específicos:**

- Develar qué interpretaciones, significaciones y comprensiones tienen las mujeres indígenas de la violencia de género.
- Identificar qué respuestas han desarrollado las mujeres indígenas frente a la violencia de género en sus territorios.
- Determinar cuál ha sido el acceso y la relación de las mujeres indígenas con la justicia de género en casos de violencia de género en contextos públicos y privados.

### **-Estrategia metodológica**

La presente investigación es de tipo cualitativo, ya que posibilitó comprender el conocimiento, el significado y las interpretaciones compartidas por los sujetos acerca de la realidad social estudiada, entendida como un producto histórico cuya validación y transformación depende de los mismos sujetos (Bonilla y Rodríguez, 1997). Este tipo de investigación fue adecuada para evidenciar las historias de los diferentes grupos de la sociedad, especialmente quienes han sido excluidos o invisibilizados. Es así como el propósito transversal del estudio fue el de dar voz a las mujeres indígenas -quienes representan un grupo históricamente excluido- y elaborar interpretaciones de la violencia de

género a partir de sus experiencias, significaciones y respuestas específicas (Ragin 1994).

El posicionamiento metodológico se inscribió al enfoque feminista, dado que el análisis se centró en la categoría género, que describe el sistema de opresión, asimetría de poder y significación basado en las diferencias sexuales de los cuerpos y su imbricación con otros sistemas de exclusión históricos tales como la raza o la clase (Blazquez 2012). El conocimiento producido en el estudio fue situado, es decir estuvo directamente influido por el contexto que es conocido y por la persona que se acerca a la realidad cargada de unas comprensiones y marcos de interpretación.

Asimismo, se focalizó en reconocer la experiencia de las mujeres en el marco de un sistema asimétrico de poder en el que se materializan manifestaciones diversas de violencia de género, no solo evidenciando su experiencia, a lo largo del estudio se buscó dar un paso hacia el reconocimiento de las mujeres como sujetos agenciados y sentí-pensantes, que elaboran unas interpretaciones y significaciones entorno a sus vivencias, las cuales deben ser valoradas y dimensionadas en el marco de la promoción y la garantía de los Derechos Humanos.

Igualmente fue clave la producción de conocimiento emancipador desde las ciencias sociales, que superara la visión de víctimas, visibilizando las acciones de resistencia que las mujeres han elaborado, a partir de sus cosmovisiones y recursos propios y comunitarios (Harding, 1998).

Ahora bien, considerando la naturaleza del problema, el contexto y la ventana de observación orientada a los procesos culturales (significación y comprensión dentro de los espacios de interacción), fue oportuno avanzar epistemológica y metodológicamente desde una etnografía feminista, que centró su atención en las mujeres y lo femenino dentro de una cultura o contexto de interacción particular (Castañeda, 2012).

En coherencia con el posicionamiento metodológico, descrito en párrafos anteriores y los datos necesarios para el análisis, las técnicas de levantamiento que se utilizaron en el estudio fueron:

1. La búsqueda y revisión de documentos propios como los planes de vida, historias de origen o reglamentos internos, que dieran cuenta de los patrones culturales, los elementos identitarios asociados al género y a las violencias, así como información relevante para profundizar en el contexto y los universos de interpretación y significación de las personas participantes en el estudio.
2. En el trabajo de campo, realicé observación participante en los diferentes escenarios

compartidos, esta permitió una mirada intencional a los contextos, acciones y dinámicas de interacción en las que participe, concretando así la elaboración de descripciones que daban cuenta de dinámicas significativas dentro del contexto estudiado (Castañeda, 2012).

3. Adaptando la propuesta metodológica para mapear el cuerpo territorio del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), realicé 6 ejercicios colectivos, en los que a partir de grupos focales se bosquejaron los cuerpos y sus significaciones y el territorio, sus características, exclusiones, violencias y problemas. Específicamente, en cada una de las sesiones se trabajaron con hombres y mujeres a quienes se les brindó una figura humana que debían significar como femenino y masculino apoyados en preguntas orientadoras. Así mismo, se les dio la orientación de retratar su territorio e ir señalando sus características e ir ubicando espacialmente los espacios sagrados, seguros, de riesgo, etc. Como producto de estas jornadas, se realizaron observaciones participantes, recopilación de narrativas y diagramas que sistematizaron las temáticas desarrolladas.
4. Se realizaron entrevistas semiestructuradas a mujeres indígenas, líderes de mujeres de las diferentes etnias presentes en el territorio en las que se abordaron sus comprensiones, experiencias, significados y prácticas entorno a violencia basada en género. Apuntándole a encontrar como las mujeres interpretan, reconocen e inscriben sus experiencias, “cómo se enuncian y qué metáforas emplean para referirse al mundo que les rodea, cómo se ubican en ese mundo, cómo lo conciben y cómo lo nombran” (Castañeda 2012, 233). Aproximándome a la recolección de información relacionada con las siguientes sub-preguntas: ¿Qué significaciones y comprensiones tienen las mujeres indígenas de Tarapacá de la violencia de género? ¿Qué experiencias describen las mujeres indígenas como manifestaciones de violencia de género? ¿Cuál ha sido el acceso y relación de las mujeres indígenas con el sistema nacional de prevención y protección de la violencia de género? y ¿Qué respuestas tienen las mujeres indígenas frente a la violencia de género privada y pública en sus territorios?

Las mujeres que participaron de estas entrevistas, se encontraban en un rango de edad entre los 34 a los 75 años, se desempeñaban como trabajadoras del hogar, comerciantes, líderes comunitarias, trabajadoras de la tierra y cuidadoras de las chagras.

Así mismo, se elaboraron entrevistas semiestructuradas a algunos de las autoridades



tradicionales y/o gobernadores de las comunidades, con el fin de reconocer como desde sus roles de liderazgo relacionados con la impartición de justicia, reconocen el acceso, atención y relación de las mujeres indígenas con el sistema de protección y prevención de violencia de género, retomando información que contribuya responder la sub-pregunta: ¿Cuál ha sido el acceso y relación de las mujeres indígenas con el sistema nacional de prevención y protección de la violencia de género?

Los hombres que participaron en el estudio, se encontraban en un rango de edad entre los 36 y los 76 años, ejercían el rol de gobernadores y/o vicegobernadores electos como representantes por sus comunidades, así mismo ejercían trabajo en la pesca, la caza y el “rebusque” realizando oficios varios.

Debido a que las categorías de análisis se enfocaron en elementos subjetivos que dependen de las experiencias e interpretaciones elaboradas por quienes las han experimentado, se elaboró un cuestionario guía que orientó los temas clave en la conversación, dejando la posibilidad de indagar y formular preguntas adicionales o complementarias que posibiliten el intercambio y la profundización (Corbetta, 2010).

Dado que se acudió tanto a la observación como a las entrevistas, para el análisis de datos se procesó la información dispuesta en las bitácoras de observación, así como de los relatos producto de las entrevistas, sistematizando los datos con base en las categorías de estudio. Este proceso de descripción se nutrió de la perspectiva feminista, centrando la atención en la identificación y visibilización de las comprensiones, significados y prácticas originas y/o construidas en marcos de género (Castañeda 2012).

Siguiendo las implicaciones éticas y metodológicas que Hernández propone para elaborar etnografía en contextos de violencias múltiples, busque en primera medida reconstruir el contexto estructural, racial, patriarcal y de clase en el que se gestan y favorecen las violencias de género, lo que en sus palabras significa:

En el nivel teórico y analítico, otra pista importante ha sido llevar el análisis más allá del agravio inmediato y poder contextualizar las violencias estructurales, patriarcales, clasistas y racistas que posibilitan las violencias y la impunidad. En nuestros peritajes argumentamos que el “contexto” es parte del “agravio”, y que regresar a la víctima a la situación previa al agravio [...] implicaría regresarla a los contextos de violencia y vulnerabilidad que en principio hicieron viable la desaparición, el feminicidio o la masacre (Hernández 2021, 50).

Así mismo, consideré reconstruir las capacidades de resistencia, respuesta, oposición y tejido social que se reconstruyen en torno a las violencias, dando cuenta de la complejidad de las violencias y de su impacto en el sufrimiento humano, documentando y examinando a la vez las prácticas de resistencia y resiliencia que los sujetos sociales desarrollan, aun en los contextos de violencias más extremas (Hernández 2021, 45).

## **Capítulo 1. Marco para pensar y conocer la violencia de género en contextos de violencias múltiples**

En el presente capítulo, muestro el tejido teórico que dirigió el proceso de análisis y el acercamiento a la evidencia empírica observada e indagada en el trabajo de campo. En primer lugar, retomé estudios anteriores sobre la diversidad de conceptualizaciones e interpretaciones de la violencia de género hacia mujeres indígenas, tanto en contextos privados como públicos y su estrecha relación con el acceso, la atención y la efectividad de la justicia dentro de los sistemas de justicia ordinaria y propia, en Colombia.

En segundo lugar, reconstruí la ruta teórica y epistemología que orientó el acercamiento y análisis a la realidad empírica que me propuse estudiar, desde una perspectiva descolonizadora que busca develar las comprensiones, conceptualizaciones, significaciones, experiencias y respuestas de las mujeres indígenas a la violencia, a partir de sus propios lugares de enunciación. Para ello, me pareció oportuno reconstruir algunas propuestas teóricas desde los feminismos decoloniales que critican la hegemonización de la vida y las formas particulares en que estas comprensiones han colonizado los significados y las interpretaciones sobre sus realidades. Así mismo, retomé algunos planteamientos de los feminismos comunitarios para sentar las bases epistemológicas que surgen desde adentro de los saberes y las reflexiones de las pensadoras indígenas.

Finalmente, me acerqué a la categoría de la violencia, reconstruyendo una trama que va desde su gestación hasta sus manifestaciones, en clave con la interseccionalidad y las violencias múltiples como marco analítico que acompañó la interpretación de mis hallazgos en este trabajo.

### **1.1 Violencia de género hacia mujeres indígenas**

Los estudios sobre violencia de género en mujeres indígenas muestran la importancia de entrelazar las diferentes articulaciones entre la raza, el género y la clase en contextos situados. De forma general han analizado dos temas fundamentales: la tensión entre la comprensión occidental que homogeniza la violencia, en contraposición con las lógicas diversas de las cosmogonías indígenas y los problemas de acceso a la justicia por parte de las mujeres indígenas, los cuales han develado las tensiones presentes tanto en los sistemas de justicia ordinaria que se moviliza en un espectro de representación, legitimidad e ilegitimidad y los sistemas de justicia propia, en los que persisten disensos entre problematizar la violencia y/o naturalizarla.

En la primera línea de investigación, relacionada con la tensión entre visiones homogenizantes y diversas, el trabajo de Duarte (2009) muestra que la significación de la violencia se ve mediada por la cosmovisión y los usos y costumbres asociados a la vida comunitaria. Señala que en el pueblo indígena Nasa de Colombia, la violencia se ha tomado como una acción que irrumpe con la complementariedad ancestral entre los hombres y las mujeres en equilibrio con la naturaleza, adjudicando este desequilibrio como resultado del ingreso del colonialismo y el capitalismo a sus territorios. Desde esta comprensión, las mujeres se desvalorizan y se les niega la participación en la vida comunitaria, espacio que en las formas de vida propia siempre habían tenido, de esta manera lo que ocurre en las familias incide en la armonía comunitaria.

En las comunidades indígenas del Vaupés colombiano estudiadas por Rivas (2022), la violencia es comprendida como una manifestación del alto consumo de alcohol derivado de celos y por envidia propia o de otros. La autora encontró que esto evidenciaba una pugna entre la concepción individual y la comunitaria, que surge cuando una persona está teniendo mayores beneficios individuales o bienestar. Entonces, quien experimenta envidia atrae un maleficio que hace a los hombres ser violentos, estableciendo como solución acudir a los sabedores tradicionales por dietas y rezos.

En contraste, el estudio de Narváz y Jurado (2002), encuentra procesos de naturalización de la violencia de género en las mismas lógicas comunitarias y culturales. Ellos analizaron las representaciones que las comunidades Embera- Chamí del departamento de Caldas, realizan frente a la violencia de género, al respecto hallaron que la base de esta se situaba en la desvalorización de las mujeres, de su rol y su trabajo, asignándoles normas de comportamiento en contextos privados y públicos y subordinándolas a los hombres, posición que en la cotidianidad es reforzada mediante diferentes manifestaciones violentas. El aprendizaje de estos roles y asimetrías tiene lugar en la vida familiar de generación en generación, de manera que tanto hombres como mujeres se socializan a partir de sus historias de vida y los conceptos y prácticas aceptadas y compartidas comunitariamente.

En correspondencia con esta concepción, Pérez (2009) en su trabajo con las comunidades mapuches de Santiago de Chile, expuso que las mujeres manifestaban que habían sido socializadas a nivel familiar y comunitario para aceptar la violencia, lo cual se materializaba en la transmisión de mitos que legitiman la violencia tanto en mujeres indígenas como no indígenas, situación que disminuía con el acceso a la educación. Por su parte, Segura (2009) en su acercamiento a las comunidades de la Amazonia ecuatoriana de Sucumbíos, encontró

que en el pueblo Kichwa persistía una naturalización de la violencia que podía evidenciarse en el silencio generalizado hacia la violencia y la desigualdad de género, el cual se presentaba en incoherencia con el trabajo colectivo y la movilización del “buen vivir” como un atributo elemental de su cosmovisión.

Desde otra perspectiva, en el estudio de Sierra (2008) realizado en comunidades de Puebla y Guerrero en México, se evidencia la co-existencia de unas ideologías que naturalizan la subordinación de las mujeres y justifican la violencia hacia las mujeres como una facultad del hombre para corregir los comportamientos y otros pensamientos relacionados con el reconocimiento de sus derechos y la exigencia de cambios dentro de sus territorios, los cuales han surgido de los espacios de encuentro e intercambio con otras líderes indígenas.

Frente al último punto, Pequeño (2009) en su estudio de una comunidad Kichwa en la provincia de Imbabura en Ecuador, encontró que la apropiación y significación de los discursos de derechos humanos han representado un elemento estratégico para que las mujeres indígenas puedan reconocer y romper el silencio frente a la violencia y defender la integridad de sus cuerpos, lo cual en términos culturales ha significado cruzar límites simbólicos y materiales de la ancestralidad.

En definitiva, los estudios en esta línea, dejan en evidencia la diversidad en la conceptualización e interpretación de la violencia de género hacia a las mujeres desde diferentes contextos y la tensiones que emergen entre las reivindicaciones de las creencias, prácticas y los universos culturales propios de los pueblos originarios y los discursos de derechos humanos que reclaman la igualdad, desnaturalizan la sumisión de las mujeres y cualquier tipo de violencia que sea cometida en contra de ellas.

La otra línea de investigación está relacionada con los elementos que inciden en el acceso de las mujeres indígenas a la justicia tanto ordinaria como tradicional. Los cuestionamientos analíticos que se han venido desarrollando, revelan una invisibilidad estructural y una visibilidad selectiva de la situación de violencia hacia las mujeres indígenas.

Amador (2017) expone que en Colombia la construcción de conocimiento y los sistemas de protección han dirigido sus esfuerzos hacia la caracterización de la violencia perpetrada por actores armados o el estado, configurando la idea de la violencia como algo extraordinario y ocasionado por actores externos, lo cual ha generado “un efecto de universalización y deshostilización [...] y una fragmentación de diferentes violencias que coexisten, se superponen y se retroalimentan mutuamente” (6). Al respecto Pérez (2009) menciona que los subregistros,

presentes en los sistemas de información oficial en Chile dan cuenta de la persistencia de una invisibilización de las formas particulares y heterogéneas de la violencia hacia mujeres indígenas.

Por otro lado, algunas investigaciones se han interesado en reconocer las deficiencias y obstáculos en el acceso a la justicia tanto propia como ordinaria. Pequeño (2009) encontró que hay una idea de que las leyes y políticas fueron formuladas en un lenguaje universalista y carente de una dimensión intercultural- diferencial, lo cual se suma a las barreras del lenguaje, los índices de analfabetismo, la discriminación y maltrato recibida en la atención y que las entidades como las comisarias solamente operan dentro de las cabeceras municipales o centros urbanos dificultando de esta manera la accesibilidad de quienes viven en zonas rurales alejadas. Segura (2008) añade que difícilmente las mujeres se movilizan hacia zonas lejanas si esto implica recursos extra, a menos de que deban atender situaciones en las que sus vidas se encuentren en alto riesgo, esto se ve intensificado por vías de acceso en malas condiciones que impliquen recorrer largos trayectos terrestres o fluviales.

Reconociendo las limitaciones y dificultades en el acceso, algunas mujeres indígenas del pueblo Nasa en Colombia se acercan a la justicia ordinaria, reconociendo la potencialidad que tiene este sistema para ofrecerles respuestas efectivas, razonamiento que hacen al asociar el pensamiento occidental como uno más “civilizado” y “objetivo”. Así mismo acuden a las instituciones del estado “para presionar políticamente a sus comunidades, ya que si ellas acuden al sistema jurídico estatal evidencian las debilidades del sistema jurídico nasa. De esta manera, están presionando a las autoridades tradicionales a prestar más atención a esta problemática” (Duarte 2009, 235).

En lo que respecta a la justicia propia, plural o comunitaria como la han denominado las investigadoras, esta ha brindado diferentes respuestas a la violencia de género dentro de sus comunidades. Pequeño (2009), indica que las mujeres responden ante la violencia de la que son víctimas mayormente acudiendo a sus redes familiares, no obstante, estas no siempre interceden. Por el contrario, pueden censurar la denuncia y cuando implementan sanciones, estas también se dirigen hacia las mujeres, lo cual no problematiza la violencia, sino que tienden a asignar la responsabilidad a las víctimas, “en esta medida, la resolución familiar y comunitaria tiene un sesgo conciliador: antes que censurar, busca poner un límite de manera que la ruptura a raíz del episodio no se produzca” (Pequeño 2009, 159).

En las comunidades indígenas del Vaupés Colombiano, tanto hombres como mujeres se acercan a los sabedores que ante la violencia recetan rezos y dietas para los dos para prevenir

y sanar la maldad. Aquí la interpretación no se dirige a reconocer culpables, en vista de que el mal llega de forma externa (Rivas, 2022).

El fortalecimiento de la justicia propia, ha sido posible gracias a la participación de las mujeres dentro de las instancias organizacionales comunitarias, puesto desde estos espacios han podido posicionar sus intereses y necesidades, exigiendo atención frente a los escenarios de violencia, por ejemplo las leyes de buen trato o los consejos en las comunidades Kichwas de la Amazonia Ecuatoriana (Segura, 2009) o la presión que han realizado las mujeres Nasa en Colombia, para posicionar la violencia de género como un problema de armonía social que se relaciona con una afectación al principio de complementariedad (Duarte, 2009).

En definitiva, esta revisión de los trabajos muestra la complejidad presente en torno a las manifestaciones de la violencia en comunidades indígenas, la necesidad de entenderla desde la experiencia y los significados de las mujeres y sus estrategias propias. Así mismo, develan una correlación entre las formas en las que significa la violencia y el acceso a la justicia tanto en el sistema ordinario como propio.

## **1.2 Reconstruyendo las miradas desde afuera: género, etnicidad, raza y colonialidad**

En este apartado, reflexiono teóricamente sobre cuáles han sido las miradas, los discursos, los argumentos que se han construido desde afuera y que han configurado a las mujeres indígenas, como un “otro” cargado de perspectivas coloniales, racistas, clasistas y arengas que ha legitimado su subordinación y desposeimiento dentro de las relaciones de poder.

Este tejido, le apunta a evidenciar como estas invenciones y cargas significativas, interactúan con las comprensiones que pueden tener desde afuera frente a la violencia de género ocurrida contra mujeres indígenas.

Con este propósito en mente, es importante situar como base la herencia colonial, retomando el concepto de colonialidad de género que Lugones (2008) propone para entender como la colonialidad del poder, posibilitó que tanto la raza como el género, se configuraran como dimensiones para clasificar a la población y biologizar-naturalizar la desigualdad, “la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género [...] la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas” (Lugones 2008, 93-94).

Así se impuso una imagen en la que se significaron las diferencias sexuales de los cuerpos, pero que dentro de la estructura social se cruzó con las interpretaciones asignadas a los colores de piel, estableciendo lo no blanco en lo más bajo, como lo explica Lugones (2008):

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer (Lugones 2008,94).

Lo anterior, enuncia que la categoría género- racializado, se configuró para crear invenciones sobre los cuerpos, las experiencias, los significados y las vidas de las personas, de acuerdo con sus diferencias fenotípicas, lo cual “no sólo permite legitimar las desigualdades sociales sino también explicar los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio-sexuales a las que están sometidas las mujeres en función de su pertenencia étnico-racial” (Viveros 2008,8).

En aras de situar la colonización en Latinoamérica, Chirix (2014) reflexiona al respecto de los países invadidos por España -reconociendo las similitudes con los otros países- y como las lógicas de clasificación, permearon las vidas y las estructuras sociales:

En la invasión, los españoles crearon y trajeron una ideología que justificaba la inferioridad del indio y la subordinación de la mujer, que implicó la afirmación de sí mismo en la negación del otro; se asumió la invasión no como misión evangelizadora, sino como ‘misión civilizadora político masculino racista, se legitimó el Estado y la violencia, y se creó un sistema económico, político y cultural donde prevaleció la superioridad de los invasores, el poder, la violencia y el rechazo hacia los pobres, indígenas y las mujeres. Se construyeron saberes y poderes basados en la dominación que mantuvieron relaciones sociales desiguales y establecieron prácticas y costumbres discriminatorias (Chirix 2014, 213).

En este contexto, Mohanty (2008) complejiza el análisis de la colonización, considerando el reto de situar en la reflexión la dinámica económica global y las construcciones de clase que de esta se derivan. “No hacerlo sería ignorar las complejas interconexiones entre las economías del primer y tercer mundo y sus profundos efectos en la vida de las mujeres en todo el mundo” (Mohanty 2008, 120).

La autora revela que, desde el colonialismo, se ha construido una mirada que tiende a ser homogenizante y que desdibuja las diferencias asociadas a la clase, la raza y el género:

La colonización se ha utilizado para caracterizar todo, desde las más evidentes jerarquías económicas y políticas hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama “tercer mundo”. Sin importar cuán sofisticado o problemático sea su uso como construcción explicativa, la colonización en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y una supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión (Mohanty 2008,114).

Precisamente, esta homogenización con la que se miran e interpretan las realidades y las necesidades de las mujeres desde Occidente, supone una generalización de la categoría mujeres y asigna una serie de atributos, deseos y demandas idénticas que tienden a reproducir lecturas de victimización, “La construcción del concepto de “mujeres del tercer mundo” como grupo homogéneo y “sin poder”, frecuentemente ubicado como víctima implícita de sistemas



socioeconómicos específicos” (Mohanty 2008, 122).

Esta visión generalizada de las mujeres en el marco de un contexto euro centrista y de subdesarrollo, continúa reproduciendo el principio de la misión de la civilización y atribuyendo sus condiciones de desigualdad a sus comportamientos y condiciones, como se infiere en Mohanty (2008):

Cuando estas estructuras se definen como “subdesarrolladas” o “en desarrollo” y se coloca a las mujeres dentro de ellas, se crea una imagen implícita de la “mujer tercermundista promedio”. Esta es una transformación de la “mujer oprimida” (implícitamente occidental) en “mujer oprimida del tercer mundo”. Mientras que la categoría de “mujer oprimida” se genera a través de un enfoque exclusivo en la diferencia de género, la categoría de “mujer oprimida del tercer mundo” tiene un atributo adicional, ¡la diferencia del tercer mundo! La “diferencia del tercer mundo” incluye una actitud paternalista hacia las mujeres...no sólo se define a las mujeres del tercer mundo de cierta forma antes de su entrada a las relaciones sociales, sino que, como no se hacen conexiones entre los desplazamientos de poder entre el primer y tercer mundo, se refuerza la suposición de que el tercer mundo simplemente no ha evolucionado tanto como el primer mundo (Mohanty 2008, 148-149).

Inclusive, las acciones epistemológicas y políticas que surgen desde un feminismo occidental tienden a situar esta demanda de una forma acrítica y descontextualizada de los otros sistemas de opresión, tal y como lo demanda Mohanty (2008):

La violencia masculina debe ser interpretada y teorizada dentro de las sociedades específicas en las que tiene lugar, tanto para poder comprenderla mejor como para organizar de forma eficaz su transformación. No podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y práctica política dentro de circunstancias históricas concretas. Lo que resulta problemático en este uso de “mujeres” como grupo, como categoría de análisis estable, es que se asume una unidad antihistórica y universal entre las mujeres, fundada en la noción generalizada de su subordinación. En vez de demostrar analíticamente la producción de las mujeres como grupos socioeconómicos y políticos dentro de contextos locales particulares (Mohanty 2008, 135).

De acuerdo con Chirix (2014) la importancia de reconstruir esta mirada que se hace desde afuera es clave para desentrañar los elementos internalizados, apropiados y reproducidos dentro de las subjetividades:

Abordar la subjetividad de las mujeres bajo el paraguas de la opresión étnico racial es explorar el modo en que las mayas vemos, internalizamos, actuamos y reproducimos un conjunto de valores y actitudes, a través de lo cual nosotras mismas contribuimos a perpetuar esa situación de desigualdad respecto a quienes nos oprimen. Si queremos transformar las relaciones de opresión por las de equidad y libertad, es indispensable transformar las ideas, las funciones psíquicas, las actitudes, el sistema de valores y significados, cambios profundos a nivel estructural, para ser más humanas y felices. La subjetividad no trata solo lo personal sino lo social, es saber y sentir quién soy y lo que existe a mi alrededor [...] ¿Cómo percibimos la mirada de las y los otros? experimentar y expresar la opresión étnico-racial como realidad de vida, constituye una vivencia significativa y personalizada. Significa entender cómo nos miran los otros y qué cicatrices nos dejan estas miradas (2014, 211- 212).

Entonces, en este trabajo de investigación retomé las categorías de colonialidad del género y la reconstrucción de las “mujeres del tercer mundo” como puntos de partida conceptuales y

epistemológicos sobre los cuáles busqué levantar mi análisis, evaluándome en primer lugar a fin de evidenciar algún rezago de estos discursos en mi misma y en segundo lugar, develando rastros en las interpretaciones que se han elaborado sobre la violencia de género y el acceso a la justicia, los dos ejes de análisis de esta investigación.

### **1.3 Pensando desde adentro a las mujeres indígenas y sus opresiones**

En este apartado, intenté delimitar un mapa teórico que dirigiera la observación y el análisis del contexto empírico en el que se sitúa la investigación, ahondando en las opresiones múltiples y dinámicas que atraviesan a las mujeres indígenas, a partir de sus propios lugares de enunciación y que surgió del análisis de los contextos sociales, culturales, económicos y políticos en los que transcurren las vidas.

Es importante iniciar este fragmento, reconociendo la pluralidad de cosmovisiones, prácticas, creencias y significaciones dentro de los pueblos indígenas, no obstante, “hay hilos que conectan esta pluralidad como hilos fundantes, entre ellos, sus principios y valores sagrados, es decir su cosmogonía” (Cabnal 2012, 14). Es así como, se deja de manifiesto, la afirmación de la diversidad de las mujeres indígenas y su desesencialización como la pauta inicial del estudio.

Los marcos epistémicos y las narrativas que las mujeres indígenas han elaborado para describir las realidades de opresión que viven, develan que la homogenización y la lectura fraccionada de la dominación y la asimetría dentro de las relaciones de poder, no responden a los escenarios de desigualdad y violencia que experimentan. De acuerdo con Cumes (2011) las miradas mono-centradas a las estructuras sociales y la fragmentación en los movimientos sociales emancipatorios, se originan en una comprensión segregada de las relaciones de dominio, caracterizada por los siguientes elementos:

1. Universalización de las experiencias y las formas situadas en las que los diferentes sistemas de dominación se experimentan.
2. Existencia de sesgos asociados a las posiciones dentro de las estructuras sociales, que inciden en la posibilidad de interpelar, entender, interpretar las diferentes experiencias-contextos en los que se manifiestan las opresiones e inclusive los posicionamientos y lugares de producción de conocimiento.
3. Movilizaciones identitarias que reivindican a las identidades como naturales, pero no las cuestionan como construcciones sociales e históricas.

En el contexto anteriormente detallado, se evidencia que las interpelaciones que realizan las mujeres indígenas superan la visión segregada del racismo como una categoría predominante para explicar sus realidades. Lo que en palabras de Cumes (2011,8) “evidencia una lucha entre ideologías y entre dimensiones analíticas segregadas para entender una realidad más compleja articulada en la dominación colonial” .

De manera que sus realidades deben ser analizadas reconociendo la interrelación con el patriarcado, el clasismo y la colonialidad, siendo esta última el cimiento de las construcciones que legitiman las desigualdades y la necesaria salvación de la civilización, como lo explica Cumes (2011):

El atraso de los indígenas conlleva inevitablemente a que “su cultura” sea “más machista”, por ser “menos civilizada”. Estas son percepciones que circulan cotidianamente, dejando paso a que las evidencias sobre la problemática de la vida de las mujeres indígenas sean explicadas, como el resultado de las relaciones sociales y culturales “entre indígenas”, sin observar su vínculo con la forma colonial-patriarcal (Cumes 2011,7).

A partir de un análisis ampliado e interseccional del género, la colonialidad y el poder, se demuestra que, dentro de las estructuras clasificatorias y asimétricas, se promueve una lógica de privilegios, opresiones y subordinaciones diferenciadas, en la cuales las mujeres indígenas ocupan el último lugar:

Se evidencia que la subordinación de las mujeres indígenas en contextos coloniales no solo favorece a los hombres indígenas, sino en una escala que va en ascenso, beneficia a las mujeres y a los hombres no indígenas debido a la cadena de subordinaciones que el sistema establece (Cumes 2011,9).

Cuando las narrativas coloniales, se entrecruzan con las construcciones identitarias étnicas e incorporan al género, naturalizan la subordinación de las mujeres dentro de la estructura social y las dinámicas comunitarias, como lo explica De La Cadena (1992) en el caso de las comunidades indígenas de Chitapampa, en Cuzco-Perú:

Cuando incorporan las diferencias de género en la ideología sobre la etnicidad, las mujeres resultan siendo tácitamente subordinadas. Además, las mujeres “indígenas” son el último eslabón en la cadena de subordinaciones y también los personajes en los que la “volatilidad” de la etnicidad se expresa con mayores dificultades (De la cadena 1992,6).

Del otro lado, los procesos decoloniales y los movimientos de los pueblos indígenas han generado un rechazo a algunas categorías explicativas como el género, categoría que etiquetan como occidental y que señalan como una forma moderna de colonización. Bajo esta mirada, por ejemplo, se ha justificado el desinterés por problematizar las relaciones de poder y las experiencias injustas y desiguales de las mujeres dentro de los territorios, adoptando “explicaciones esencialistas en tanto no ponen en riesgo sus poderes privados y públicos, son comunes de una actitud androcéntrica que goza de privilegios” (Cumes 2011, 8). Entonces, no

se cuestionan las relaciones y se cree que el problema está en las comprensiones y las miradas externas:

De allí que, paradójicamente cuando los hombres indígenas –y también mujeres- se cierran a discutir con seriedad las condiciones y situaciones de opresión de las mujeres indígenas, están haciendo intocable su lugar en el sistema colonial (Cumes 2011,9).

Estos supuestos sociales están tan insertos en las identidades originarias, que no son cuestionados, esto puede intuirse desde la base con la comprensión misma que se hace del poder, como algo externo que ejerce dominación desde afuera únicamente, sin embargo, Cumes (2011) propone ampliar el panorama comprensivo del poder y su internalización, como un principio reflexivo clave en ejercicios decoloniales:

Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde afuera, algo que subordina y relega a un orden inferior. Pero, si entendemos el poder como algo que también forma al sujeto, que le proporcionan la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces, el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también de manera muy marcada es algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. En otras palabras, el poder nos es impuesto y debilitados por su fuerza acabamos internalizándolo o aceptando sus condiciones. Y solo acabamos aceptando sus condiciones cuando dependemos de él para nuestra existencia (Cumes 2011,12).

En este punto, los feminismos comunitarios cuestionan la idea de que todos los sistemas de opresión de las comunidades indígenas nacen a raíz del colonialismo, puesto que este entendido, las sitúa en una posición victimizada en la historia y dificulta la interpelación desde adentro, que permita reconocer las prácticas y significados propios e internalizados (Cabnal 2012). Continúan argumentando que si bien, hay una responsabilidad histórica del colonialismo sobre diferentes formas de desigualdad, injusticia y vulneración, este argumento se agota al considerar el patriarcado y la opresión hacia las mujeres, puesto que precedió a la invasión y en sus manifestaciones aborígenes, se ubicaba en las formas de organización social y de la vida comunitaria, lo que en palabras de Paredes (2010) significa:

Decir que la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres (Paredes 2010,72).

Precisamente, al profundizar en los puntos comunes de las cosmogonías originarias, asociadas a las significaciones, los roles y las funciones sociales definidas y distribuidas, reclaman como “sagrada” la complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres, como un equilibrio necesario para la vida misma, principio que es legitimado por medio de diferentes prácticas culturales (Cabnal 2012). Desde esta comprensión, se evidencia que “lo frío, lo pasivo, lo ligado a la muerte y los desperdicios, la oscuridad y la sequía sean atribuidos a las mujeres y

lo caliente, lo activo, lo ligado al movimiento y la vida, la luz y la humedad sean propios de los hombres” (Gargallo 2014, 236).

Entonces el patriarcado originario, se configuró como una imposición heteronormativa que reforzó las desventajas de las mujeres y dictaminó como necesaria para la vida y la pervivencia cultural, su subordinación:

Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral (Cabnal 2012,19).

Gargallo (2014) añade que la naturalización de las desventajas permea las comprensiones de las mujeres, quienes reconocen la dominación de sus vidas como un designio inmutable, entendimiento que rige los reglamentos internos y las pautas de convivencia dentro de las comunidades:

Las mujeres de los pueblos de Abya Yala sienten y viven la diferencia de tareas y funciones sociales que tienen con los hombres como una prueba de su “natural inferioridad”, aunque crean que las mujeres y los hombres constituyan juntos una complementariedad necesaria, cósmica, pues todo es dual y la dualidad es necesaria para la vida (Gargallo 2014,239).

Lo anteriormente expuesto, supone un patriarcado originario y un patriarcado colonial que se entrecruzan dentro de las comunidades indígenas, situación que se ha nombrado como entronque patriarcal:

El patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera (Cabnal 2012, 15).

Es en este entrecruzamiento que el patriarcado colonial, realizó una avanzada que amplió las brechas y desigualdades entre hombres y mujeres, perpetuando las diferencias y avasallando el territorio tierra y el territorio cuerpo, estableciendo nuevos sistemas de opresión que dominan de forma diferencial las vidas de las mujeres indígenas: “La intención del racismo a través de la colonización, fue tan estratégica que logró sentar las bases para que la vida de las mujeres indígenas quedara sumida en la perpetua desventaja, por el hecho de ser mujeres” (Cabnal 2012, 20).

#### **1.4 Pensar la violencia desde su configuración hasta sus manifestaciones situadas hacia las mujeres indígenas**

En esta sección se configura la comprensión analítica de la *violencia* del presente estudio, lo

cual implica entenderla en la articulación con múltiples violencias como la estructural, patriarcal, cultural y colonial, como se verá a continuación:

La violencia como concepto es entendida como “la acción de dañar o herir” (Galtung, 2003, p.20). Como ejercicio, es un medio implementado para perpetuar la dominación de la voluntad y el poder de los hombres -como denominación humana- sobre los otros. En vista de que el poder se sostiene de dos condiciones que aseguran el sometimiento: la legitimación y el reconocimiento del poder, cuando alguna de estas dos desaparece, la violencia se usa para prolongar la soberanía (Arendt, 2005).

Al hacer una lectura de la comprensión de la violencia propuesta por Arendt (2005) en clave con el género y el patriarcado, para situar las causas subyacentes de las violencias ejercidas hacia mujeres indígenas tanto en contextos públicos como privados, es evidente que ésta, se relacionada directamente con el estatus y la asimetría de poder asignados a los cuerpos sexuados, como lo explica Segato (2003):

El sistema de estatus se basa en la usurpación o exacción del poder femenino por parte de los hombres. Esa exacción garantiza el tributo de sumisión, domesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus, en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares. Ser capaz de realizar esa exacción de tributo es el prerequisite imprescindible para participar de la competición *entre iguales* con que se diseña el mundo de la masculinidad. Es en la capacidad de dominar y de exhibir prestigio donde se asienta la subjetividad de los hombres y es en esa posición jerárquica, que llamamos “masculinidad”, donde su sentido de identidad y humanidad se encuentran entramados (Segato 2003,214-215).

En el marco de esta lógica de jerarquías, se cree que una persona con más autoridad puede usar la fuerza para reafirmarla. Es así como la violencia patriarcal, se relaciona con el sexismo y la dominación masculina en los diferentes escenarios de la vida y se manifiesta hacia las mujeres y la infancia, “los grupos dominantes mantienen el poder a través de la amenaza (se lleve o no a la práctica) de que se aplicará un castigo violento, físico o psicológico, cuando las estructuras jerárquicas establecidas se vean amenazadas” (Hooks 2017, 90).

De acuerdo con Tzul (2010) la violencia tiene una función pedagógica del miedo que busca disminuir o eliminar la capacidad de resistirse, al respecto de la violencia que viven las mujeres mayas en Guatemala, reflexiona el proceso de aprendizaje y enseñanza del miedo:

Sirve para recordar quién tiene el poder. Para aceptar la subordinación, las mujeres mayas sufren violencias que parecen irracionales y gratuitas, y que en realidad sirven para resaltar las relaciones de poder que ejerce el estado sobre las comunidades indígenas y los hombres sobre las mujeres para recordarles de manera constante su condición de inferioridad y de vulnerabilidad sexual, económica, física y emotiva... Es un recordatorio de que no vivimos en paz a la vez, como personas violentadas no sólo por las instituciones que amenazan su comunidad, sino por los hombres de su propia comunidad, en cuanto colectivo masculino que se abroga unos derechos sobre sus cuerpos, su sexualidad, su capacidad laboral y sus servicios,

viven como idéntica violencia el miedo a no ser respetadas en su integridad física y emotiva (Citada por Gargallo 2014, 97).

Avanzando en el tema, se evidencia que la violencia se manifiesta de diversas formas, de acuerdo con Galtung (2003) existen diferentes tipos: por ejemplo, cuando existe un emisor claramente identificable, con una intención sobre las consecuencias somáticas, mentales y espirituales de la acción ejercida de manera física y/o verbal, se habla de una **violencia directa** (ésta tiene lugar en ámbitos personales, sociales y mundiales).

Por el contrario, cuando no lo hay, se hace referencia a una **violencia indirecta o estructural**, puesto que está inserta en la estructura y el orden social. Este tipo de violencia, surge de las formas de poder político, mediante el cual se institucionalizan mecanismos represivos que desvirtúan la democracia; poder económico que en la teoría y la práctica tiene efectos adversos sobre las personas y la naturaleza; poder militar que ejerce el monopolio de la fuerza para la ofensiva y la generación de guerras internas y externas, y el poder cultural que sirve a las elites dominantes, quienes usan el contenido y los transmisores de la cultura con el fin de legitimar la violencia e internalizar su práctica en la conciencia colectiva ( Galtung 2003).

La violencia estructural también se relaciona con la injusticia social, debido a que se relaciona con la distribución inequitativa de los recursos. Para significar la violencia estructural en clave con el género y la raza, se tomará el término de **injusticia estructural** de Young (2011), el cual visibiliza que diversas formas de daño se relacionan con diferentes estructuras sociales en las que algunas personas o grupos se encuentran en situación de desventaja. De esta manera, se reflexiona que la responsabilidad no se reduce al agresor, sino que también considera todos aquellos que contribuyen con el mantenimiento, normalización y tolerancia frente a las injusticias.

Finalmente, la **violencia cultural** “sirve para legitimar la violencia directa y estructural, motivando a los actores a cometer violencia directa y a evitar contrarrestar la violencia estructural, esta puede ser intencionada o no intencionada” (Galtung, 2003, p.57).

Los lugares de enunciación de las teóricas indígenas han evidenciado como han sido atravesadas por los diferentes tipos de violencias que coexisten y se imbrican en sus realidades cotidianas, las cuales no pueden ser leídas sin los residuos coloniales de jerarquización social y racismo, como lo describe Chirix (2014):

Las ideas construidas desde el período colonial siguen vigentes hoy día. Se concibe la existencia de una cultura superior y otra inferior. Pero lo más relevante de estas ideas es hacer creer que los indígenas poseen una inferioridad natural. La naturalización de las mujeres, porque “en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los

niños a los adultos y las mujeres a los varones”. Hay una relación estrecha entre el racismo, el colonialismo, la opresión de género y de clase y es porque contamos con un Estado que los legitima (Chirix 2014, 219).

Gargallo (2014), refuerza esta idea al reconocer como estas formas de violencias múltiples, describen la cotidianidad de las mujeres indígenas y articulan la dominación e injusticias externas como aquellas internas que tienen lugar en la dinámica de sus comunidades:

Las reflexiones y las prácticas colectivas y personales de las pensadoras de los pueblos originarios están atravesados por la experiencia de la violencia. Ésta es cotidiana y las pautas patriarcales de la comunidad se articulan de tal modo con el racismo y la discriminación externa que sus implicaciones abarcan todo el espectro del miedo en la vida de las mujeres (Gargallo 2014,96).

La herencia colonial que recae sobre las mujeres indígenas interrelaciona tanto la violencia estructural como la cultural, es estructural en la medida en que los opresores institucionalizan las desigualdades en beneficio de los grupos dominantes:

El racismo representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar. El papel que juega el Estado es de servidor que se ve obligado a someterse para servir a una raza superior y excluir o matar a una raza inferior... Los opresores constantemente necesitan expresar su superioridad para que los subalternos internalicen el sentimiento de inferioridad y ellos no se sientan amenazados. De ahí que utilicen diversos mecanismos de control social, tales como la segregación, la discriminación, la expulsión, la persecución, la negación de derechos, la homogeneización cultural, los procesos de asimilación vía la ladinización, la explotación y hasta el exterminio (Chirix 2014, 221).

Es cultural, puesto que promueve la reproducción de prejuicios y estereotipos que legitiman los desposeimientos y que logran incluso internalizar en los oprimidos las narrativas de inferioridad, esto lo describe Chirix (2014):

La creación y la reproducción de estereotipos y prejuicios forman parte del sistema de opresión. En este, los opresores se apoderan de manera efectiva e integral de la vida social y personal de los subordinados porque su objetivo es lograr la sumisión. Los opresores asumen una actitud de dominación y de propiedad, por eso es común escuchar la frase ‘nuestros indígenas’. Han creado la imagen estereotipada del indio de acuerdo con sus intereses y a su concepción ideológica. Los estereotipos responden a imágenes peyorativas, marcadas por rasgos negativos. El estereotipo es la concepción, la idea, la etiqueta que se le coloca a un grupo en función de la valoración negativa de una diferencia. El prejuicio se refiere a las actitudes afectivas que reflejan el estereotipo sobre un grupo y se concretan a través del trato de inferioridad que se da a la persona o al grupo social”... (Chirix 2014,217).

En lo que refiere a los procesos subjetivos y los efectos que estos estereotipos, prejuicios y exclusiones tiene en las mujeres indígenas, Chirix (2014) en su análisis del caso de las mujeres mayas, refiere que estos logran invadir las vidas y las mentes, promoviendo estados continuos de miedo:

Cuando la victimización ha sido internalizada, no hay capacidad para dar respuesta a la violencia vivida. Ser víctima es sentir que no merecemos defendernos. Las mujeres mayas asumen la actitud de aguantadoras y actúan como si no tuvieran derecho a defenderse. Se apodera de ellas el llanto y el dolor como expresiones de sufrimiento. Cuando las mujeres no



toman conciencia del dolor que les provoca la opresión y el racismo, asumen la actitud de aceptar la segregación impuesta, mentalmente no descansan porque están siempre pensando cómo lograr ser iguales bajo el paraguas de la superioridad impuesta. Aceptan e interiorizan la existencia de cierta jerarquía basada en lo superior-inferior (Chirix 2014, 215).

En suma, analizar la violencia hacia mujeres indígenas, supone avanzar en una aproximación a los sistemas de dominación de raza-género-clase y sus articulaciones en contextos específicos- Con este propósito desde las teorías feministas se acoge el término de **interseccionalidad** “para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros 2016, 2).

## **Capítulo 2. Escenario de la investigación: las múltiples violencias en la zona no municipalizada de Tarapacá en el departamento del Amazonas Colombia**

Geográficamente el departamento del Amazonas, se encuentra ubicado en la zona sur oriental del país, compartiendo frontera al norte con los departamentos Caquetá y Vaupés, al sur con el país Perú, al occidente con el departamento de Putumayo y al oriente con el país Brasil. Este departamento está conformado por dos municipios: Leticia y Puerto Nariño y nueve zonas no municipalizadas o corregimientos: el Encanto, Puerto Santander, Mirití-Paraná, Chorrera, Puerto Arica, Puerto Alegría, Pedrera, Victoria-Regia y Tarapacá, siendo esta última el espacio geográfico donde se desarrollará la investigación.

Poblacionalmente, Tarapacá es habitada aproximadamente por 3970 personas según datos proyectados por el departamento nacional de estadísticas-DANE (2021), sus habitantes pertenecen a diversos pueblos indígenas tales como Muina, Inga, Uitoto, Murui, Ticuna, Ocaína, Bora y Muinane, los cuales habitan en un total de 20 comunidades tanto carreteables como fluviales que se dispersan a lo largo del territorio.

Historizar y contextualizar Tarapacá desde una perspectiva interseccional, implica hacer un recorrido por la colonización y las múltiples violencias, que han estado presentes desde sus primeros poblamientos hasta la actualidad, como lo explica Hernández (2014):

Este departamento ha sido escenario de diversas y sucesivas violencias: el genocidio perpetrado contra los pueblos [...] el movimiento migratorio forzado de algunos indígenas de estos pueblos al Perú, una invasión extranjera en 1932 que desató una guerra internacional con el Perú [...] y la violencia generada por diversas iniciativas de economía extractiva en torno al caucho, la madera, las pieles y los animales, soportadas en la esclavización, explotación, negación e invisibilización de dichos pueblos [...] A ellas se agregan las violencias del narcotráfico, el conflicto armado, la minería y por supuesto, la violencia estructural que se refleja en sus condiciones de vida (Hernández 2014, 499-500).

Para elaborar este mapeo, es importante iniciar con el evento clave que condiciona el poblamiento y la fundación del territorio: los desplazamientos ocasionados por la extracción cauchera y el exterminio físico y cultural que se emprendió en el marco de estas cruzadas:

Los primeros habitantes del actual corregimiento de Tarapacá fueron indígenas Huitotos y Boras, quienes, huyendo de la Casa Arana, decidieron ubicarse en este lugar. Dicha población con el paso del tiempo sería nuevamente contactada por comerciantes peruanos y brasileños quienes propiciaron la extracción del caucho en esta región (Rincón 2005, 140).

Las dinámicas de explotación, que se dieron en una economía extractivista, no solo de los recursos naturales, sino de la mano de obra en las comunidades indígenas posibilitaron el contacto y el relacionamiento de los primeros pueblos indígenas pobladores del corregimiento con los colonos y comerciantes, marcando las pautas de la economía social y sustento de los

pueblos, hasta el día de hoy, como lo explica Rincón (2005):

A grandes rasgos se puede decir que la economía en el sector se enmarcó dentro del marco extractivo de recursos naturales que en sus primeros años de bonanza se sustentó en la explotación de caucho, continuando con la obtención de pieles, la bonanza de la hoja de coca y actualmente, con el corte de madera fina (especialmente el cedro) El común denominador de estos ciclos extractivos lo constituyen el sistema del endeude que parece perpetuarse en la mentalidad de los comerciantes y negociantes que han hecho presencia en el sector (2005, 137).

La apropiación del territorio por parte de colonos se aceleró con la guerra entre Colombia y Perú en los años 30's, puesto que esta zona resultó ser estratégica a nivel militar para las tropas peruanas, no obstante, estas cedieron ante el ejército colombiano que reclamaba la soberanía sobre el territorio (Rincón 2005). Con este hecho, se favoreció la movilización de comerciantes provenientes de diferentes lugares, quienes se instalaron y fueron transformando el paisaje y la organización estructural de los espacios, construyendo viviendas en concreto, comercios, carreteras, una pista aérea y una base militar del ejército y la policía (Rincón 2005).

El proceso de colonización, que inicio mediante intercambios económicos, dio paso a la transformación de las dinámicas ancestrales, la pérdida progresiva de la identidad cultural, la invasión y la apropiación de tierra, por parte de los colonos que impusieron sus cosmovisiones en la vida familiar, social, cultural, política y económica. En el esfuerzo realizado por Hernández (2014) para reconstruir la memoria individual y colectiva de las violencias y las historias de colonización desde la mirada y voces de los pueblos indígenas de la región, logró retratar tanto las experiencias diferenciales, como los cambios en las vidas comunitarias:

Las violencias identificadas por los pueblos en mención pueden inscribirse en las categorías académicas de 'violencias directas' visibles, como el genocidio cauchero; 'violencia cultural'; y violencias indirectas, invisibles, pero que también dejan huella, como la 'violencia estructural'. Ellas se suceden unas tras otras en distintos tiempos, victimizan desde distintos métodos, causan múltiples impactos, muchos de ellos irreparables, se insertan en la memoria individual y colectiva y dejan heridas sin cicatrizar y también diversas enseñanzas o aprendizajes (Hernández 2014, 510-511).

En lo que refiere a la violencia directa, los relatos de abuelos, abuelas, sabedores, sabedoras y las voces que han perdurado en la en la tradición oral, indicaron que la caucheria representó la primera intromisión al territorio y sus vidas, la cual fue posible mediante el engaño y la explotación de la mano de obra y las tierras a cambio de elementos de trabajo o dinero que respondía de forma injusta al trabajo realizado, como lo describe Hernández (2014):

Al recordar la forma cómo los caucheros hicieron presencia en sus territorios, los denominaron como 'los patronos', e indicaron que se sirvieron del engaño y del dinero para acceder no solo a sus territorios, sino también a sus vidas. Mediante los mismos, les ofrecían implementos de trabajo, como cuchillos y hachas o artículos del hogar, como espejos o sencillamente dinero a

cambio de ciertas cantidades de caucho que ellos debían recolectar semanalmente y en una proporción de intercambio totalmente inequitativa y de evidente explotación. Si bien algunos de estos pueblos tenían por costumbre huir ante la presencia de personas no indígenas, el engaño mediante estos intercambios surtió el efecto deseado, logrando llamar su atención y la aceptación de su oferta, que para los indígenas equivalía a lo que conocían como “trueque” (2014, 511-512).

Precisamente, estas dinámicas de explotación incidieron directamente en la identidad cultural, ya que irrumpieron las prácticas, tradiciones y creencias que regían sus vidas, así mismo posibilitaron la pérdida de autonomía y gobierno sobre la tierra que se intensificó a causa de los desplazamientos forzados ocasionados por los vejámenes de los que fueron víctimas.

La desapropiación vino acompañada del ingreso constante de diferentes misiones religiosas que iniciaron en el año 1930 para el pueblo Tikuna (Hernández 2014). Dichos procesos de evangelización fundamentados en la homogenización cultural, la negación, la invisibilización y la criminalización de las formas de espiritualidad propias, afectaron las identidades culturales de los pueblos e impusieron la civilización como salvación y la religión - inicialmente la católica- como el camino a la redención mediante diferentes estrategias:

La violencia de la evangelización también registró métodos o repertorios propios. Ellos consistieron principalmente en imágenes, símbolos y libros religiosos. También en el temor y la culpa generada desde relatos bíblicos o instituciones como ‘la inquisición’, la presencia de misioneros en sus territorios y los obsequios que estos les entregaban. De igual manera, el aprovecharse de su ‘inocencia’ y de la carencia de organizaciones fuertes al interior de sus comunidades (Hernández 2014, 315).

Los impactos que estas cruzadas evangelizadoras tuvieron en la cultura se relacionan con la pérdida progresiva de las prácticas, las creencias, usos y costumbres:

Señalaron sobre sus impactos, que el mayor de ellos fue la afectación sobre sus culturas y su identidad, realidad que se materializó de diferentes maneras: la prohibición a los pueblos de hablar la lengua materna, de practicar sus usos y costumbres, de vivir en desnudez o utilizar sus vestimentas propias; la satanización de su espiritualidad y su ritualidad; la imposición de otra religión y otra lengua, y los castigos aplicados por la renuencia a sencillas prácticas religiosas de la religión católica que les querían imponer a toda costa (Hernández 2014, 514).

Desde una perspectiva más contemporánea, otra de las violencias señaladas es aquella relacionada con el marco del conflicto armado y el narcotráfico dentro de la zona, desde los años 80’s, situación que ocasiono la presencia de la fuerza pública que buscaban la neutralización de los flujos o tráfico de sustancias ilícitas de los grupos al margen de la ley, que operaban en la zona. Este escenario estuvo mediado por diferentes formas de victimización como el reclutamiento forzado, la violencia sexual, las amenazas y la imposición de los intereses de la guerra y la economía a las comunidades indígenas (Hernández 2014; Romero, Suaza y Kiuri 2022).

Al análisis de violencias relacionadas con el conflicto armado, Romero, Suaza y Kiuri (2022,

15) incluyen los procesos de desplazamiento forzado interno “llevándose así una significativa movilidad por parte de los pueblos indígenas hacia las capitales departamentales y hacia otros departamentos” lo cual ha generado impactos claramente identificables:

De un lado, poblaciones indígenas diezmadas, debilitadas culturalmente producto de un contexto de persecución y violencia que reconfiguró sus identidades y dinámicas de poblamiento. Del otro lado, poblaciones indígenas integradas desigualmente a la nación como consecuencia de las misiones religiosas y de acciones de gobernabilidad ejercidas sobre estas (Romero, Suaza y Kiuri 2022, 15-16).

Como lo había mencionado en párrafos anteriores, las violencias reconstruidas en la memoria histórica del contexto siguen vigentes en la actualidad, impactando de forma negativa las experiencias y vidas de las comunidades. Según, se indica en el informe del observatorio regional ODS de la Universidad de los Andes (2021), las violencias dirigidas tanto a los territorios como hacia las comunidades han tenido un aumento desproporcionado en la región amazónica:

Durante los últimos años, el territorio ha sido foco de diferentes flagelos que comprometen el desarrollo pleno tanto de la biodiversidad como de las diferentes etnias al interior de la región. Lo anterior se debe a que el índice de delitos, que incluyen el tráfico de personas, el narcotráfico, la minería ilegal y la caza indiscriminada de especies exóticas, ha aumentado de manera desmesurada (Universidad de los Andes 2021, 12).

La Defensoría del Pueblo (2023,76) ha venido emitiendo alertas tempranas sobre la exacerbación del conflicto armado en el departamento y el alto riesgo de desplazamiento forzado y de los Derechos Humanos, al que se encuentran expuestas las comunidades de la zona no municipalizada de Tarapacá, “en relación con la presencia-acción-tránsito- injerencia de Grupos armados ilegales y grupos del crimen organizado” .

El panorama actual de las violencias en el escenario de la investigación, se presentan en el marco de las economías extractivistas, las desigualdades estructurales asociadas a la ruralidad y el colonialismo interno y finalmente, las dinámicas comunitarias y familiares, las cuales afectan de formas diferenciales a las mujeres como se evidencia en el siguiente fragmento:

Lo que a las mujeres respecta, el impacto de la violencia y el conflicto armado afecta en un primer momento sus cuerpos, tomados como botín de guerra; se producen casos de violencia y abuso sexual, maltrato físico y psicológico, entre otros. Igualmente, se ejercen violencias sobre los territorios que habitan debido a dinámicas de persecución, destrucción de espacios tradicionales como malocas y chagras, desplazamiento forzado de las comunidades, y deforestación para la siembra y producción de estupefacientes. Aquellas mujeres que son desplazadas por el conflicto armado se ven expuestas a situaciones de desempleo y revictimización en las áreas urbanas a las que migran, lo que las lleva a conseguir trabajos de limpieza o de cuidado y, en otros casos, a permanecer dentro de su casa y hacerse cargo de las

tareas del hogar mientras el hombre consigue un ingreso económico ajeno a sus prácticas tradicionales (Romero, Suaza y Kiuri 2022, 17).

Estas violencias se recrudecen al direccionarse hacia los territorios y los cuerpos, la economía extractivista en el corregimiento no solo acapara los recursos de madera, fauna y minerales, progresivamente se apropia de la capacidad de trabajo y producción de la mano de obra y de la tierra, afectando a las mujeres vinculadas de forma específica, como Romero, Suaza y Kiuri (2022) lo manifiestan:

La participación de las mujeres indígenas en economías extractivas y las consecuencias que de ello se deriva: trabajos asociados al cuidado sin garantías laborales (cocina, aprovisionamiento de alimentos, limpieza), prostitución, alcoholismo y/o exposición a situaciones de acoso, abuso y violación sexual. La participación de las mujeres indígenas en este tipo de economías impacta profundamente en las relaciones interpersonales y comunitarias dentro de su pueblo, además de que las expone a situaciones de extrema vulnerabilidad por ser economías principalmente administradas por hombres (Romero, Suaza y Kiuri 2022, 18).

La extracción limita la soberanía y el gobierno propio de los pueblos e impacta el equilibrio ambiental y el bienestar de las comunidades, puesto que la contaminación de las fuentes hídricas, la deforestación y los cambios climatológicos consecuentes, afectan la salud y la disposición de la tierra para la soberanía alimentaria:

El impacto de las economías extractivas en los pueblos indígenas y, en especial en las mujeres indígenas ha estado relacionado con la alteración de su bienestar. De un lado, la alteración ambiental, producto del impacto de estas industrias, ha dejado secuelas en los cuerpos de las mujeres por el uso de sustancias como el glifosato utilizado por los programas de reducción de los cultivos de coca, así como la contaminación de las aguas por uso de sustancias como el mercurio en la minería de oro en los ríos y los derrames de petróleo. A escala macro, los bruscos cambios y las altas de temperatura en época de verano restringen las prácticas de cultivo que llevan a cabo las mujeres en las chagras. Así pues, dolencias relacionadas con artritis, parálisis musculares y otras se han intensificado (Romero, Suaza y Kiuri 2022, 18).

Por otro lado, la violencia y las desigualdades estructurales han estado presentes a nivel histórico en las comunidades locales, quienes carecen de garantías efectivas en el acceso a sus derechos básicos:

Los departamentos de la región Amazónica históricamente han presentado altos índices de vulnerabilidad en educación, brecha de género, igualdad, acceso a recursos médicos y sanitarios, y en general acceso a los servicios que les garanticen unas condiciones mínimas con relación a la calidad de vida (Observatorio ODS Uniandes 2021, 17).

Precisamente, la debilidad institucional de las entidades competentes en la garantía de derechos, han hecho que, desde la perspectiva de las organizaciones no gubernamentales, Tarapacá sea uno de los territorios priorizados, con una alta severidad de necesidad humanitaria:

La población se enfrenta a riesgos de protección que, a pesar de no generar emergencias masivas sí genera riesgos de protección por dinámicas de violencia sexual, control social e instrumentalización de la población en economías ilegales, entre otros ataques contra civiles

reflejados en restricciones de la movilidad y acceso. En general se percibe una carencia de atención y prestación de servicios y derechos básicos con enfoques diferenciales étnicos que permitan el goce efectivo de los derechos de las comunidades indígenas. La falta de conectividad e infraestructura de telecomunicaciones y la baja o nula presencia institucional imposibilita la denuncia de los diferentes hechos de violencia y no se formalizan las denuncias por desconfianza en las instituciones y posibles represalias de los GANE, (Grupos Armados no estatales) dificultando la verificación de los hechos victimizantes. La población presenta problemas de salud asociados con la falta de acceso a agua segura, servicios de salud - inclusive la medicina tradicional- que, a su vez, y junto al accionar de los GANE, han generado problemas de salud mental que se evidencia en el alto nivel de consumo de sustancias psicoactivas en adolescentes y jóvenes que denuncian las comunidades. Los impactos ambientales enlazados con los fenómenos de variabilidad climática están cambiando el ciclo de los ríos y el calendario ecológico (tiempo de siembra, cosecha, cacería y pesca), sin que las comunidades puedan prever el impacto, poniendo en riesgo la pervivencia de las comunidades indígenas (OCHA 2023, 81).

Como lo indica el informe de resultados del observatorio ODS de la Uniandes (2021, 23), las múltiples violencias que tiene lugar en el contexto se relacionan con una ausencia estatal, debilidad institucional e inestabilidad social, “la falta de instituciones sólidas converge a inestabilidades sociales como la pobreza, la violencia y crimen, [...] la deforestación entre otras actividades monetarias ilegales”. Lo que, a su vez, significa a la incapacidad de acceso a la justicia jurídica y explica la ausencia de cifras que permitan dimensionar las problemáticas sociales y violencias en el territorio:

El análisis del indicador Violencia y Crimen ha posibilitado comprender que, en la Amazonía colombiana, los departamentos del Putumayo, Caquetá y Amazonas son aquellos donde se tienen mayores índices de violencia y de Necesidades Jurídicas Insatisfechas [...] Esto indica que, además de presentar un abandono estatal que oblitera la importancia de recoger datos [...], también existe debilitamiento estatal por parte de la justicia civil y criminal que posibilite el acceso a la justicia para todos los ciudadanos. Así mismo, la inseguridad en la población está incrementando, ya que se están constituyendo paulatinamente nuevos grupos armados ilegales y de frentes del narcotráfico (Observatorio ODS Uniandes 2021, 17).

Ahora bien, al valorar la información relacionada con violencia de género hacia las mujeres que habitan el territorio, dispuesta tanto en el boletín epidemiológico: violencia de género en grupos étnicos, 2019 , como el boletín estadístico mensual-Octubre del 2023 del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, se puede evidenciar que existe un sub-registro de información relacionada con la violencia de género en grupos étnicos, especialmente en el caso de las mujeres indígenas y personas LGBTI. No hay datos segregados para dimensionar esta problemática en la zona no municipalizada de Tarapacá, las únicas cifras disponibles son las correspondientes a los casos de violencia intrafamiliar y exámenes medico legales por presunto delito sexual, en el periodo de enero-octubre del año 2023 en la ciudad de Leticia-capital del departamento: 161 y 65 respectivamente.

Por su parte, en el boletín epidemiológico: violencia de género e intrafamiliar y ataques con

agentes químicos del Instituto Nacional de Salud, se evidencio que el periodo comprendido entre enero a octubre del 2023, en el Sistema de Vigilancia en Salud Publica se registraron en el departamento en total 719, 5 notificaciones por presunta violencia de género, intrafamiliar y ataques con agentes químicos, cifra que superó la media nacional.

De acuerdo con las mesas consultivas para el desarrollo de la Política Pública de Equidad de género de la mujer en el departamento del Amazonas 2019-2029, abanderadas por la ONG empodérate Amazonas y en las que participaron diferentes representantes de las asociaciones y cabildos del territorio, dimensionar la violencia de género: física/psicológica representa diversos retos, puesto que las mujeres que han sido víctimas, no denuncian por temor a hacer pública la situación, así mismo porque las acciones de prevención y atención de la violencia no tiene la cobertura suficiente en las zonas dispersas y en algunos casos, la presencia de las entidades competentes es nula (Empodérate Amazonas, 2018).



### **Capítulo 3. Significaciones y experiencias frente a la violencia de género contra las mujeres**

En este capítulo presento algunas ideas que dan cuenta de las significaciones y experiencias que las personas participantes en el estudio realizan a la violencia de género, para ello avanzo en un recorrido analítico de los relatos o historias de origen, la caracterización del territorio cuerpo, las narrativas de género, los planes de vida comunitarios y las comprensiones frente a las violencias como un efecto del consumo del alcohol, enfermedad o espíritu.

#### **3.1 Pistas culturales sobre los pueblos multiétnicos de Tarapacá y el género**

Al acercarme al estudio de las categorías de análisis en el contexto, desde una perspectiva etnográfica feminista, retomé como evidente punto partida la reconstrucción situada y cultural de la categoría de género para las comunidades dentro del territorio, siguiendo la propuesta que Hernández (2021) realiza para orientar el análisis y el proceso metodológico de la investigación:

Hacer etnografía feminista supone ir más allá del empirismo que ha caracterizado a la llamada observación participante de la antropología tradicional, y que requiere reconstruir el sentido que tienen prácticas, discursos, reivindicaciones políticas, a partir de las concepciones culturales de los actores sociales con quienes se trabaja, reconociendo la manera en que las estructuras de género determinan esos significados (Hernández 2021,45).

Con este propósito, emprendí una búsqueda de información con los actores claves, revisitando algunos documentos organizativos y/o enunciaciones identitarias como los relatos fundacionales o historias de origen, los planes de vida comunitarios, las creencias y las tradiciones, así como los diálogos y narrativas propias, con el fin de hallar trazos entorno a la significación de los cuerpos sexuados.

Para reconstruir este universo de significación e interpretación, tuve que empezar profundizando en la dinámica multiétnica y multicultural puesto que los pueblos que viven en este territorio (Tikuna, Uitoto y Bora, entre otros) han configurado sus sistemas simbólicos y prácticas socioculturales en una interacción territorial intra e interétnica transfronteriza que se ha gestado por diferentes causas comerciales, de parentesco, deportivas, organizativas, políticas y religiosas, etc. (López 2014 y Echeverri 2022). Estas denominadas “redes de contacto e intercambio” (López 2022, 143) están directamente relacionadas con la conformación y la organización de comunidades multiétnicas y la apropiación de los diversos discursos y doctrinas religiosas con proyectos evangelizadores en la zona.

Respecto del género como categoría, pude elaborar diferentes inferencias que desarrollo en el presente capítulo, en una primera parte presento las reflexiones frente a los relatos de origen y

las huellas culturales que las personas entrevistadas han construido frente a las estructuras, los roles, los símbolos y los significados a los cuerpos. En una segunda parte, expongo las descripciones recabadas en un ejercicio de cartografía del territorio-cuerpo y finalmente en una tercera parte, detallo los rastros del género dentro de los planes de vida comunitarios.

#### **A. Relatos o historias de origen de los pueblos y las huellas culturales del género**

En principio, mi interés y acercamiento analítico a los relatos fundacionales o historias de origen, se debe a que estos constantemente fueron convocados en los diferentes espacios de dialogo o interacción con las personas interlocutoras, bien sea en las narrativas y/o en los documentos organizativos, como referentes de reivindicación de la identidad y la pertenencia. Si bien, estos se han transformado incorporando nuevos contenidos, permanecen en la memoria histórica de los pueblos y son transmitidos de generación en generación para situar los cimientos de sus identidades culturales y universos de interpretación propios (López 2014).

En lo que al género respecta, no encontré enunciados o referencias específicas por lo cual me introduje en estos documentos, buscando pistas que me permitieran realizar diferentes inferencias siguiendo la propuesta de hilos fundantes de Cabnal (2012), encontrando valores, creencias y elementos comunes dentro de las cosmovisiones de los pueblos que se encuentran asentados y representados dentro del territorio.

En primer lugar, las historias de origen de los pueblos que viven en Tarapacá asignan el principio de jerarquía-sujeción y roles-funciones generizadas a sus deidades. Por ejemplo, en el relato de la etnia Tikuna, hay un creador de los dioses inmortales llamado Mowichina quien envió al dios Ngütapa a la Tierra, Ngütapa es un ser espiritual masculino que tenía el poder sobre el territorio y la vida, así como la capacidad de engendrar. Creó para su compañía a una mujer llamada Mapaná sobre quien tenía autoridad y violencia legitimizada en razón a su estatus y la patria potestad de la que gozaba, que suponía la completa subordinación y dependencia de la mujer (Barragán 1997).

En este relato se presenta una distribución del poder en la que los cuerpos masculinizados tiene mayor estatus y potestad sobre los cuerpos feminizados, estableciendo la asimetría de poder como un designio divino y como herencia hacia los hijos Ngütapa, como se infiere de la siguiente narrativa:

Ngütapa es un dios espiritual del pueblo indígena Tikuna; desde el principio Ngütapa vivía solo, hasta que en un momento creó una mujer llamada Mapaná. Ella era una mujer que perseguía mucho a Ngütapa y lo molestaba, eso incomodó mucho a Ngütapa y castigó a la

mujer, amarrándola sobre un árbol de brazos y piernas abiertas Ngütapa siguió su camino de cacería dejándola atada al árbol, pasadas las horas, las hormigas y las avispas comenzaron a llegar sobre Mapaná picándole el cuerpo (Plan de vida Asociación A, 25).

Otra de las características que es asignada al ser espiritual Tikuna, tiene que ver con la función de crear y engendrar descendencia, es decir que la línea de parentesco se establece de forma patrilineal, como se evidencia en el siguiente fragmento:

Cuando Mapaná llegó a la casa encontró a Ngütapa quejándose y la llamó para que lo mirara porque le dolían las dos rodillas; en días siguientes Ngütapa le dijo a Mapaná que revisara nuevamente las rodillas y Mapaná vio que había dos hombres en una rodilla labrando remos, canoas, flechas etc. y en la otra rodilla Mapaná vio a dos Mujeres tejiendo canastos, cernidores, hamacas etc. Desde ese momento nacieron YOI E IPI y sus hermanas MOWACHA y AIKÜNA. Desde ese entonces nació el pueblo TIKUNA” (Asociación A 2020, 25).

Esencialmente este fragmento da cuenta del principio patrilineal que origina y sostiene la red o trama comunal del pueblo Tikuna, empleo el término que Tzul (2018) retomó para referirse a las alianzas patrilineales, establecidas para la gestión de los recursos necesarios para organizar la vida cotidiana y mantener la propiedad de la tierra. Si bien esta estructura, posibilita la defensa y regulación territorial, a la vez configura unos límites o barreras internas que recaen en el cuerpo de las mujeres, como se explica:

Existe un juego político en cuanto al uso y la propiedad que recrea jerarquías que tiene un nudo central: la propiedad de la tierra y la transmisión de la herencia de la tierra comunal mediante la estructura de los apellidos patrilineales. Es decir, las tierras comunales podemos usarlas todas y todos porque hacemos servicio, pero se heredan comunalmente a los hombres descendientes de los apellidos patri-territoriales, eso no significa que las mujeres, aun y cuando quedan atrapadas en los límites de las tramas patrilineales, no burlen y escamotean esa forma hereditaria que sirve de estrategia para defendernos de la propiedad privada. Es decir, una de las dificultades que tienen los sistemas de gobierno es que, si bien han pensado rutas para heredar la tierra comunal mediante el apellido paterno, no se han hecho cargo de crear estrategias de herencia comunal de la tierra que pase a sus hijas o hermanas sin que sea el matrimonio la estructura que lo medie (Tzul 2018, 393).

Por otro lado, en el relato también puede evidenciarse la asignación de la heterosexualidad, como atributo inherente a las relaciones entre los cuerpos sexuados, precisamente el ancestro Yoi, encomendó a una mujer la tarea de atraer y pescar a su hermano Ipi quien no podría resistirse “porque era muy pícaro”:

Según la mitología Tikuna, los seres humanos se originaron del residuo de Huito, que Yoi, echó a la quebrada Eware, y este residuo se convirtió en pescado de toda clase, después de un largo tiempo, Yoi pescó a los animales, después cada pez que agarraba era una persona y pescó toda la población, pero había un pez que no comía la carnada, entonces mando a pescar a la mujer y ella atrapó dicho pez era su hermano Ipi, ya que este era muy pícaro (Asociación A 2020, 26).

Análogamente, en el relato del pueblo Bora, se puede inferir que el origen de las diferencias simbólicas, prácticas y materiales de los cuerpos, es explicada con la entrega divina de las

plantas y los alimentos sagrados, como se señala a continuación:

Fue como la creación del mundo, al principio no existía nada, sólo el espíritu de Dios existía sobre la faz de la tierra. Nuestra etnia se origina en el Cerro de la Chorrera. Los primeros hombres salen por nuestro creador Dios... Ustedes deben viajar hasta el centro del mundo donde van a vivir, les dio el poder dándoles la planta de la coca y el tabaco y a las mujeres la yuca dulce y el maní (Asociación B 2008, 57).

Precisamente, estas plantas sagradas no solo representan la complementariedad entre hombres y mujeres, también simbolizan el matrimonio heterosexual como la estructura principal para el desarrollo de la vida:

Bueno, según la ley de origen, la mujer es lo más importante en la comunidad, en la maloca pues desde la creación, Dios padre Creador nos entregó, empezando por las plantas tradicionales que es coca y tabaco, la coca es la mujer, tabaco que es el hombre, por eso pues mujer y hombre, ahí está,-mientras señala los objetos- no debe faltar... la coca es mujer y de ahí es donde empieza el rol de la mujer, importante en la comunidad y también nos aconseja cuando uno va a hacer curaca o autoridad, siempre tiene que tener mujer para estar completos (Entrevista Sabedor Bora Belisario Soplin, 2024).

Es así como la división sexual del trabajo del hogar y la comunidad para este pueblo, esta mediada por la interacción de los cuerpos con las plantas sagradas: el mundo de la armonización, protección y la palabra de vida, representadas por la coca y el ambil son atribuidas al hombre. La yuca dulce y el maní, plantas que se asocian con el cuidado y el sostenimiento de la vida en las chagras o parcelas son asignadas a las mujeres, como se explica a continuación:

La mitad de la maloca es de la mujer, la mitad de la maloca para el hombre, en un lado ellas trabajan todo lo que es el trabajo de mujer: Rayar yuca, hacer la bebida típica, hacer la comida típica, hacer las artesanías, pues eso es lo que más que todo prácticamente la política de la mujer, de esa política es que la mujer vive, que se le enseña desde pequeña, esa es la política de la mujer (Belisario Soplin, sabedor Bora, 2024).

En esta etapa del análisis de los relatos, se han ido develando las estructuras culturales a través de las cuales se configura el patriarcado en la memoria larga, en primer lugar, el origen es asignado a un dios masculino quien posee la potestad sobre el territorio, la vida y los cuerpos. A partir del mandato de la heterosexualidad, crea a una mujer subordinada a él, sobre quien tiene autoridad de mando y castigo, hereda a sus hijos signados como hombres la tierra y el linaje y de acuerdo a sus designios, establece la distribución sexual de trabajo. Cada uno de los elementos valorados en este punto, son una representación de los cimientos culturales o las identidades originarias de los pueblos, que están atravesadas por los supuestos coloniales de jerarquía y subordinación de las mujeres (Cabnal 2011).

Un acercamiento a los elementos expuestos dentro de los documentos, desde los feminismos comunitarios, permite evidenciar algunos visos del patriarcado originario, puesto que las

historias de origen, al ser los relatos que direcciona a los pueblos frente a su génesis e identidad, naturalizan las jerarquías y la discriminación y las pregonan como condiciones necesarias para rescatar sus cosmovisiones y formas de vida propias.

### **B. Describiendo el territorio cuerpo y las narrativas del género**

A partir de los grupos focales y entrevistas realizadas tanto con hombres como mujeres, me propuse graficar el territorio-cuerpo de las personas participantes a fin de reconocer los significados, las características y los roles que estos cumplen dentro de los contextos públicos/comunitarios como los privados/ hogares.

Los ejercicios se realizaron dentro de las malocas o casas de conocimiento de las comunidades. De entrada, la primera observación que pude realizar fue que los hombres llegaban al espacio antes que las mujeres, manifestando que estas irían llegando poco a poco, dado que se encontraban lavando la ropa o los trastes en el río o preparando los alimentos para sus hijos e hijas.

La segunda observación, se relacionaba con la ocupación del espacio de los cuerpos, aunque la estructura de las casas de conocimiento es diferente para cada pueblo étnico: rectangular para la etnia Tikuna y circular para las etnias Bora y Uitoto, la forma en la que se distribuían los asistentes en el espacio era similar: hombres y mujeres separados. Los hombres se ubicaban adelante y más cerca a las personas sabedoras o facilitadoras y las mujeres, sentadas en la parte de atrás muy cerca de las salidas, para poder retirarse rápidamente en caso de que requirieran atender alguna necesidad de sus hijos e hijas con quienes habitualmente asisten a las sesiones, reuniones o encuentros.

En lo que respecta a la temática de intereses en sí misma, evidencié que el punto de análisis y explicación desde el cual las personas participantes, partían para construir el territorio, fueron las características distintivas de los cuerpos y los roles que desempeñaban a nivel familiar y comunitario para el mantenimiento de la vida, desde la perspectiva sociocultural.

Al brindar la orientación de retratar el territorio cuerpo, partiendo de una figura humana, las personas iniciaron sus dibujos, subrayando las diferencias sexuales de los mismos: genitales, vellos en el cuerpo, senos, largo del cabello, musculatura, menstruación entre otros, que fueron relacionando con las actividades, roles o funciones desempeñadas.

### Ilustración 3.1. Territorio cuerpo de las mujeres



Foto de la autora.

En los esquemas, asignaron características al territorio de las mujeres como amas de casa, madres, cuidadoras de la chagra, artesanas y líderes, etc. Dentro de las labores tradicionales las mujeres son las encargadas de realizar las dietas y las bebidas para el desarrollo de las reuniones y ceremonias propias, tejer las hamacas, elaborar las artesanías y guardar la cultura transmitiéndola de generación en generación (notas de campo, Tarapacá 22 de enero de 2024).

Las personas participantes, señalaban que ancestralmente las mujeres se han dedicado a las actividades del cuidado y se les ha asignado de forma divina la protección de la familia. En línea con ese mandato son las encargadas de materner, cuidar a los hijos y esposos, realizar la siembra y cuidado de las chagras para la seguridad alimentaria, encargarse de la preparación de los alimentos y cuidar a las personas enfermas, como se evidencia en las siguientes narrativas:

La mujer como digo es muy importante, ella es el que nos va a multiplicar, porque sin ella pues no podemos ser un pueblo grande y ahí empieza la multiplicación y por eso es que los abuelos aconsejan pues así en los rol de la mujer, se le aconseja a la mujer desde pequeña cuáles son sus oficios cotidianos, le enseña a ser trabajadora, responsable, para que más adelante cuando ya tenga la edad va a ser va a tener una familia y al tener la familia debe ser responsable la mujer y el hombre (Entrevista a Belisario, Sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

La mujer, vea, la del pueblo Bora, la mujer del pueblo Bora es trabajadora. ¿Qué hace el hombre? Más que todo llega a lo que hace, rozar y tumbar y ya desde ahí ya la mujer se encarga ya de sembrar, de cuidar su cultivo a determinado tiempo [...] porque el hombre ya se dedica a otra cosa. La mujer solo está en su chagra, dedicada en eso, cuidando sus plantas, lo que siembra [...] ella es la jefe del hogar, digo yo, en cuestión de cuidar a los niños [...] la mujer está acá cuidando a sus hijos, bañando a sus hijos, mandándole a los que están estudiando pues al colegio, pendiente del desayuno [...] mirar su ropita, está limpio, lavando, barriendo, haciendo los quehaceres de las casas (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

En cuanto a los atributos o características como emprendedora, empoderada o evangelizadora, estos dan cuenta de categorías aprendidas o internalizadas que son producto de los discursos de derechos de las mujeres, las iniciativas de emprendimiento por parte de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, así como las doctrinas religiosas evangélicas que se encuentran en el lugar.

Por su parte, al territorio de los hombres le atribuyeron roles como proveedores, pescadores, cazadores, líderes. En el ámbito privado, cumplen el papel de liderar los hogares, ser los proveedores principales del sustento de los miembros de las familias, por lo tanto, apoyan las actividades de agricultura, realizan actividades de pesca y caza tanto para el consumo como para la venta de los excedentes de la producción: “El hombre está dedicado a quehaceres para traer también, para buscar, es aparte, él ya llega, va a pescar, va a cazar, va a buscar su leña” (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024). Por su parte Belisario indica que dentro de los saberes y consejos tradicionales en el pueblo Bora, os hombres deben aprender sobre curaciones:

Al hombre también se le aconseja mucho, debe ser trabajador, debe aprender a responder, por su familia y también tiene que aprender como algo de curaciones, el hijo cuando va a nacer de él tiene que saber curar ambos, mujer y marido deben ser muy responsables, trabajadores, esos niños que nacen deben tener su comida, debe tener su casa (Entrevista a Belisario, Sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

## Ilustración 2.2. Territorio cuerpo de los hombres



Foto de la autora.

En lo que tiene que ver con la vida pública y comunitaria, tanto hombres como mujeres participan en las organizaciones propias que, dentro del contexto estudiado, se refieren a

asociaciones indígenas que ejercen gobierno, territorialidad y representación de un grupo de comunidades que comparten un territorio específico, titulado y reconocido ante las instituciones gubernamentales. De forma general, cada asociación cuenta un comité ejecutivo que es conformado por: presidente y vicepresidente, secretario/a; delegados/as de salud y educación, coordinadores/as de juventud, mujeres y medio ambiente; tesorero/a y vocal. Así mismo, tiene una representación de ancianos/as de maloka, quienes son los sabedores culturales y espirituales de la memoria e identidad cultural, por lo tanto, son consultados en los procesos de toma de decisión (nota de campo, Tarapacá, 18 de enero de 2024).

En estos espacios organizativos, los hombres son quienes ejercen el liderazgo, ocupando los cargos más altos dentro de las estructuras propias. Por su parte, la participación de las mujeres es limitada a cargos de menor responsabilidad y mando: coordinadora de mujer y familia a nivel asociativo, y vocal de mujeres a nivel comunitario o cabildo (nota de campo, Tarapacá, 18 de enero de 2024).

Ciertamente, el ejercicio permitió reconocer indicios de las bases del patriarcado dentro de los territorios-cuerpo, que se relacionan con la filosofía de dualidad o complementariedad, desde la cual se rige la imposición de la heterosexualidad, la sujeción de las mujeres al mundo privado, el control de sus cuerpos, su sexualidad y su trabajo, estableciendo la maternidad como norma y las actividades del cuidado como destino, así como el poder dado a los cuerpos de los hombres para ocupar escenarios públicos/comunitarios de mayor jerarquía o valor social y controlar los recursos y decisiones de las familias y comunidades asumiendo en esta distribución una armonización de la vida que se fundamenta en la complementariedad o dualidad (Cabnal 2012).

### **C. Los rastros del género en los planes de vida comunitarios**

Simbólicamente, el plan de vida representa la hoja de ruta para el acceso y garantía de derechos de las comunidades. De forma ancestral, ha significado la apropiación del territorio y la pervivencia de la vida cultural, económica y espiritual de los pueblos de acuerdo con sus usos, costumbres y conocimientos propios. Materialmente, se refiere a un documento de planeación, a través del cual se fortalece la gobernanza de las comunidades y organizaciones propias, quienes reflexionan colectivamente frente a las necesidades, problemáticas, aspiraciones y/o objetivos claves, para el buen vivir para todos y todas, a partir de sus cosmovisiones e identidades culturales, como lo explican las asociaciones:

El Plan de vida es el proyecto que nos da las directrices y el camino de vida sostenible dentro de nuestro territorio como indígenas que somos. Es así por la unión y el pensamiento de los



ancianos, autoridades tradicionales, hemos llegado a esta construcción del Plan de Vida [...] porque si no hay Plan de Vida, no hay respeto por los derechos. Para mis ancianos, autoridades tradicionales, el Plan de Vida es una mirada adelante, es decir hacia el futuro, es proyectar la vida a corto, mediano y largo plazo, buscando un desarrollo integral que asegure el bienestar para todos sin discriminación política, religiosa o cultural. Al visualizar el desarrollo de nuestra vida futura, estamos colocando una brújula trazando un camino y una brecha para que nuestros hijos puedan caminar y vivir, asegurándole los derechos que les pertenecen, como hijos del territorio (Asociación B 2008, 13).

Este instrumento, direcciona la toma de decisiones y dirige las relaciones que se establecen con las entidades gubernamentales y demás actores locales, como se evidencia en los siguientes fragmentos:

El plan de vida indígena ya se había trabajado desde el comienzo del mundo, ya estaba definido porque nuestros abuelos tenían el manejo de todo el mundo. Los pueblos indígenas siempre tuvimos Plan de Vida porque estábamos mejor relacionados y en armonía con la madre naturaleza y con Dios, el cual nos dejó todo organizado y ordenado para todos los seres. Después vino otro tiempo y otras personas y todo lo ordenado se desordenó. Ha sido tanto ese desorden que hoy ya no se obedece al mandato oral de los mayores [...] Actualmente los pueblos indígenas convivimos con otras sociedades no indígenas y ya para vivir necesitamos usar el factor dinero. Para reconocernos, la sociedad occidental y los gobiernos nos exigen todo con escritos y con firmas. Para que los indígenas podamos ser tenidos en cuenta en el presupuesto nacional y departamental, tenemos que presentar un libro con definiciones colectivas y propuestas claras [...] El Plan de Vida nos ayuda a recuperar nuestra identidad cultural, a reflexionar y a programar un desarrollo propio como indígenas, así como la pervivencia como pueblos. Debe estar orientado a mejorar nuestras condiciones y calidad de vida espiritual y materia (Asociación B 2008, 11).

Con el plan de vida tendremos el empoderamiento político, jurídico y organizativo para ejercer la autonomía de nuestro territorio y avanzar en la consolidación de las comunidades que integran el resguardo [...] Será el referente político principal para ejercer las competencias constitucionales que tenemos como entidades públicas de carácter especial, exigir la implementación de la legislación indígena contemplada en la constitución de 1991 respecto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas tales como la identidad, autonomía, territorio, la autodefinición de su desarrollo y la participación y trabajar por la defensa de los derechos fundamentales que tenemos como parte de la nación colombiana multiétnica y pluricultural. De acuerdo con nuestra cosmovisión y usos y costumbres como pueblo Tikuna, en el plan de vida proyectamos las políticas públicas indígenas para los componentes, programas y proyectos que quedarán formulados y deberán ser implementados por cada una de las comunidades (Asociación A 2020, 68).

La importancia que tuvo para mí, analizar estos documentos como fuente de información, radicó en entenderlos como elaboraciones propias, en las que como pueblos enuncian las necesidades y las problemáticas priorizadas, las cuales surgieron de las interpretaciones cosmogónicas de la vida, el territorio y la convivencia. Entonces, este documento representa las metas comunitarias para las cuales se establecen planes de acción e incidencia ante las instituciones gubernamentales y por esta razón, su lectura y análisis, resulto clave para buscar rastros que dieran cuenta de las reflexiones, aspiraciones y posicionamientos relacionados con el género.

De forma transversal, el plan de las dos asociaciones, inician manifestando que la principal preocupación se relaciona con el proceso de colonización y la pérdida de cultura y por esa razón, la principal meta para las comunidades es recuperar las practicas, las creencias y las tradiciones ancestrales de los pueblos originarios.

Si bien, en uno de los planes de vida, encontré algunos apartados que buscaban dar voz a las mujeres, sus necesidades y reflexiones, mi tarea de sumergirme en el análisis enclava con el género, me permitió realizar las siguientes inferencias:

En primer lugar, las mujeres participantes realizan una relación directa entre la colonización y occidentalización, como indicadores explicativos a los cambios en funciones, roles y prácticas de los cuerpos sexuados:

El plan de vida era, mujeres a trabajar, era hacer su casabe, sembrar, se necesita la chagra, antiguamente no se necesitaban médicos occidentales, se soplaba tabaco y se sanaba. Antes la vida era que teníamos que trabajar, el marido iba a pescar, nosotros nos quedábamos en la casa o la chagra, no buscábamos problemas. Me gusta la organización, de nuestros antepasados porque enseñaban a sembrar comida para la pervivencia como plátanos, yuca y frutas, de eso nos manteníamos y vivíamos bien (Asociación B 2008, 21).

El trabajo de las ancianas era el de dar de igual manera a las jovencitas a prepararse para que no le falle al hombre y a su familia...Hoy en día todo ha cambiado por culpa de nosotros mismos por acoger a una cultura que no nos pertenece, la cultura del Rtama (hombre blanco). La mujer ya no siembra y nos hemos acostumbrado a la comida, bebida y vestido del occidental, dejando a un lado lo nuestro, obligando a nuestras mujeres a buscar trabajo por fuera de su hogar y de su chagra, quedando los hijos sin orientaciones: ya que este es el trabajo principal de la mujer, enseñar e instruir a nuestros jóvenes, al lado del hombre quien también se ha dedicado más a preocuparse por lo económico que por lo cultural y por lo natural” (Asociación B 2008, 65).

Teniendo en cuenta estas afirmaciones se reconoce que en la memoria larga de las comunidades, el colonialismo ingresó a sus territorios, arrasó con sus culturas y prácticas tradicionales, incidiendo principalmente en el cumplimiento del rol de la mujer que tenía como fin “no fallarle al hombre y a su familia”, lo cual se traduce en el ejercicio del cuidado del hogar, la chagra, los hijos y el mundo de lo privado que generalmente aportaba al equilibrio y la complementariedad comunal. De este modo, por un lado, ratifican como proyecto de recuperación cultural el retorno a la división sexual del trabajo y la soberanía alimentaria, propias de la vida pre-colonial de los ancestros y las ancestras, aspecto que tiene una estrecha relación con la pervivencia y buen vivir de las comunidades:

La mujer como parte esencial en la construcción del plan de vida, debe recuperar su cultura ya que, recuperándola, llegará a brindar a su familia una mejor alimentación y sostenimiento familiar. La recuperación de los rastrojos y chagras hace que brindemos a nuestras familias un mejor futuro, debemos empezar a trabajar desde ya, puesto que para sembrar y cuidar una chagra no necesitamos de tanto dinero, sino de ganas de trabajar y salir adelante (Asociación B 2008, 25).

Por otro lado, expresan su preocupación por recuperar prácticas o ritos culturales dirigidos hacia las mujeres y su menstruación, tales como la pelazón por parte de los Tikunas o la guianza de las abuelas en la menarquia en el pueblo Bora:

El uso y manejo de su territorio no se está haciendo a usos y costumbres como llaman ellos, creen que, por medio de ciertos procesos, pueden fortalecer sus prácticas culturales que se están perdiendo, de igual manera se identifica que por estar ubicados sobre la margen del río putumayo, las presiones sociales y económicas, los obliga de alguna manera a cambiar de forma muy acelerada. Hechos que repercuten en la no práctica de sus rituales sagrados como la pelazón y otras fiestas tradicionales” (Asociación A 2020, 90).

Antiguamente la mujer BORA llegaba a una época de adolescencia; en su primer periodo la joven era guiada por una anciana, que no permitía que se acercara a la comunidad durante su período, le ponían de trabajo una hectárea para que ella trabajara en siembras y luego cosechaban el trabajo de aquella joven que era pura. La mujer en esa época se levantaba a las 3:00 de la mañana a bañarse y hacer sus comidas típicas y el joven tenía también que pasar por trabajos duros; los ancianos de esa época lo asesoraban para la labor que él tenía que cumplir: le ponían a tostar la coca, hacer su ambil para que también fuera nombrado cabeza primordial de un hogar. Él tenía que saber su Clan de dónde venía esa raza y con quién se podía casar o formar una familia que tenía que llevar sangre BORA para que no perdiera su cultura (Asociación B 2008, 66).

Paralelo a la reclamación de la recuperación de valores, prácticas y tradiciones ancestrales, direccionadas hacia el cuerpo, tiempo, deseos, fuerza de trabajo y capacidad de cuidado, la voz de las mujeres y sus demandas, centran sus necesidades prácticas o inmediatas instando por estrategias, planes e inversiones que favorezca su rol de promotoras de la cultura y el papel de cuidado del hogar y la comunidad.

Desde una visión de futuro, enuncian como necesidad estratégica, la visibilización de su restringida participación comunitaria u organizativa, la debilidad del área de mujer indígena a través de la cual sus problemáticas e intereses pueden ser puestos en los espacios de concertación e incidencia ante las instituciones competentes en primer lugar y la junta directiva en segundo lugar. Evidencian la importancia de fortalecer sus habilidades, experiencias y conocimientos asociados al liderazgo y la gestión comunitaria, para realizar aportes a los planes de vida comunitarios y las economías familiares:

Ahora la mujer Bora necesitamos participación en talleres, que nos valoren como mujeres indígenas; somos cabeza de hogar, queremos trabajar y que nos apoyen en el futuro de nuestros hijos y en la cultura de nuestra comunidad (Asociación B 2008,25).

También tenemos que trabajar por el fortalecimiento étnico, cultural y organizativo del área de la mujer indígena, sin perder la continuidad de los procesos elaborados [...] Participación de la mujer en la identificación y gestión de proyectos productivos sostenibles para la economía familiar: La participación de la mujer será en la elaboración de artesanías como apoyo para el sostenimiento de la economía familiar. Para que esta gestión sea cumplida, debemos comercializar o exhibir nuestros productos a nivel local, departamental y nacional (Asociación B 2008, 26).

En pocas palabras, las historias de origen, los planes de vida y las construcciones que se han

elaborado entorno a los territorios-cuerpo, caracterizan, por un lado, el patriarcado originario que supone como base del equilibrio de la vida a la complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres, como Cabnal (2010) lo dilucida:

Las mujeres se conciben como complementarias en el todo de los hombres para la reproducción social, biológica y cultural, lo que conllevaría asumir su responsabilidad junto a ellos, a quienes en su rol establecido les tocaría la reproducción simbólica, material y de pensamiento, para que así ambos de manera complementaria, puedan generar equilibrio para la continuidad de la vida y como una dualidad armónica, en su relación con la naturaleza, para mantener los ciclos de generación de la vida de los pueblos (Cabnal 2010,14).

Evidenciando de esta manera, la reproducción de comprensiones, valores y normas asociadas al género que no son cuestionadas o problematizadas desde sus estructuras, -lo cual de acuerdo con Paredes (2008) significa una renuncia a reconocer y denunciar las asimetrías, las discriminaciones y las opresiones que atraviesan a las mujeres desde la base- que desde una perspectiva originaria- se localiza en el principio de complementariedad:

Aunque queramos, forcemos y tratemos de disimular, el chachawarmi (refiriéndose al principio de complementariedad) no es ese punto de partida que queremos ¿por qué? Porque el chacha-warmi no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, 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, que significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados por ejemplo con tener más tiempo, escuela, mayor salario, mayor respeto a su palabra (Paredes 2008,123- 124).

Por otro lado, estas comprensiones y estructuras, se retroalimentan de los procesos de occidentalización y blanquitud que ha devenido de la colonización y la evangelización en el territorio, promoviendo el abigarramiento de concepciones y significaciones asociadas a los cuerpos sexuados, la distribución del poder, las actividades y los roles dentro de las familias y a nivel comunitario, la sexualidad y las expectativas e interpretaciones mismas de los cuerpos desde una perspectiva binaria etc.

### **3.2 Comprensiones situadas frente a la violencia de género**

Mi acercamiento teórico a la violencia hacia las mujeres estuvo mediado por la categoría de género para conceptualizarla y explicarla, relacionando sus génesis en las asimetrías de poder, estatus y dominación otorgada social e históricamente a los hombres (Segato 2003). Sin embargo, desde los universos de interpretación de las personas participantes en el estudio, este concepto resultó distante a sus realidades e inclusive confuso en su interpretación, como se evidencia a continuación:

Como yo entiendo y lo que pues como nos han explicado es que muchas veces el tema de violencia de género hace referencia o como lo entiendo yo, es de que el actor en este caso pues o la víctima viene siendo principalmente o directamente el tema de la mujer, la mujer pues eso lo ocasiona pues algunos actores o hombres o incluso puede ser mujeres mismos, pero más allá de eso, yo digo que la interpretación que le hago debe ser generalizado eso o no sé a qué de pronto harán referencia con el tema de género con ese término, con ese término no (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Algunas de las personas participantes en el estudio tenían un acercamiento a esta categoría, esto ha sido posible solamente para aquellas personas líderes o representantes quienes han interactuado con las entidades gubernamentales y no gubernamentales y por lo tanto, han asistido a diferentes eventos o encuentros de índole regional o nacional en los que se aborda esta temática, a pesar de ello, refieren que no tienen completa claridad del tema y que esta palabra es ajena a sus usos y costumbres, como lo explica Nilida, precisamente quien cumple el rol de líder vocal de mujeres de su comunidad:

La violencia de género es la pelea entre parejas, entre parejas o bueno, pues hoy en día pues lo que llamamos LGTBI, algo así, no sé nosotros decimos con otro nombre acá [...] que el marica o la machona por las mujeres lesbianas, pero con el nombre que tienen ahora pues muy poco, los paisanos casi no nos relacionamos con eso, porque pues viendo eso, pues antiguamente nuestros, nuestros paisanos, digo yo, ellos no aceptaban eso, no aceptaban eso porque una persona que era tipo ellos lo mataban, cuenta mi mamá, mis abuelos, que ellos lo mataban, lo llevaban por allá al monte, no sé qué, lo hacían, lo desaparecían. ¿Personas que eran así antiguamente, no? [...] pero hoy en día pues ya se está dando eso y la libertad que ellos tienen, la igualdad que tienen igual que nosotros, ya ellos poco a poco están demostrando su género, digo, como son ellos, su sexualidad y todo (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

La importancia de evidenciar y recorrer los argumentos que las comunidades utilizan para entender y explicar las violencias radica en la relación directa que estas interpretaciones tienen con la justicia, las respuestas y la resistencia que las personas víctimas o sobrevivientes elaboran frente a sus experiencias y el abordaje de los órganos, personas, estamentos o instituciones de impartición de justicia.

Los repertorios más endógenos de comprensión y significación de la violencia hacia las mujeres, se sitúan en otras categorías que si bien hacen alusión a las relaciones de género, no problematizan o asocian directamente las estructuras ni las asimetrías dentro de las relaciones de poder, en cambio ponen en el centro de las explicaciones elementos ajenos a las disposiciones sociales de tipo estructural, las personas, sus decisiones y voluntades, por lo cual han conceptualizado a la violencia dentro del contexto intrafamiliar, como una situación con incidencia aislada que se da en algunos hogares o para algunas mujeres y que tiene lugar en el marco de su relación con el consumo del alcohol, las enfermedades, los males y los espíritus y/o el colonialismo, como lo explicaré enseguida:

### ***-La violencia hacia las mujeres como un efecto del consumo del alcohol***

En los diferentes espacios de diálogo, observación y análisis, las personas participantes apuntaban que la violencia hacia las mujeres principalmente estaba relacionada con el consumo del alcohol por parte de los hombres, quienes en un alto estado de embriaguez acudían a sus hogares a violentar tanto a sus parejas como a los niños, niñas y adolescentes:

Pues eso es lo que yo más he visto más es por el alcohol, ya se salen a tomar o será, se acuerdan de qué problema tuvieron el día o que la esposa no le pasó la comida o le dijo algo que no le gustó [...]pues ya con el alcohol se sienten machitos, digo yo, y empiezan a reclamar a su mujer y ahí empiezan a pelear, a pegar, a golpearse, eso es lo que yo he visto más acá (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Es así como se relaciona la violencia como un efecto del consumo del alcohol y, por lo tanto, cuando han disminuido o se han ido por completo los efectos del alcoramiento, las mujeres y sus hijos, regresan a sus casas como una señal de que el peligro ha desaparecido:

A veces cuando el marido ya empieza a pelear, corren donde unas vecinas, se esconden ahí hasta que el marido se duerme ahí. Y ya cuando le pasa la borrachera, está llegando la mujer y ya cuando, le pasa la borrachera y ya está tranquilo, ya como si nada (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Es así que esta experiencia se presenta rutinariamente en los núcleos familiares y responde de manera consecuente al consumo excesivo de alcohol que según las interpretaciones de las interlocutoras suscita una violencia que se ejerce físicamente y/o en amenaza de su uso, hacia las mujeres y hacia los hijos de la relación. En conformidad con Hooks (2017) se podría decir que, en este caso, la violencia se manifiesta como una reafirmación mediante la fuerza (o amenaza de uso) de quien tiene el poder y quien está al mando, de esta forma las agresiones se direccionan desde una lógica de jerarquías y de potestad que faculta al más fuerte o el que ocupa un lugar más alto a desplegar castigos.

Profundizando frente a los argumentos que las personas utilizan para entender y explicar esta situación, aluden a señalar por un lado que los hombres ingieren altos niveles de alcohol y sus respuestas son violentas y, por otro lado, que la práctica del consumo del alcohol fue aprendida en el proceso de colonización y se relaciona con la pérdida de la tradición de consumo de las bebidas tradicionales que en algunos de los pueblos no contenía alcohol, esto se evidencia a continuación:

No sé cuál es el problema del hombre que toma y quieren pegarle a la mujer, no sé tampoco, no he podido yo entender esa parte, el por qué cuando están sanos, son trabajadores, ayudan a la esposa, eso, pero se toman un trago y hasta ahí acaban todo. Entonces la verdad yo no sé, el licor como que, como que daña la mente a los hombres para ofender a las mujeres, no sé qué, no sé, en ese caso todavía no he entendido (Entrevista a Trinidad, líder comunitaria, Tarapacá, 30 de abril del 2024).

Pues uno escucha a nivel cultural que, pues están como, asimilando más a los blancos, porque pues [...] El pueblo Bora es muy poco al alcohol. La bebida de ellos para las fiestas tradicionales es el mambe que viene de la hoja de coca, el ambil que viene del tabaco. Y a la mujer pues hace ya la cahuana, que es el almidón de yuca, pero eso no es nada, no contiene alcohol porque es de fruta. La caguana, pues le preparan el almidón de yuca y le echan alguna pulpa de fruta, ya queda como un jugo, pues no queda nada, no tiene nada de alcohol (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

### ***-La violencia hacia las mujeres como una enfermedad, un mal o un espíritu***

Otra de las interpretaciones que les han dado a las violencias hacia las mujeres, tiene que ver con el desconocimiento de los consejos culturales que se realizaban tradicionalmente por parte de los líderes espirituales o los mayores de las familias, los cuales tenían como propósito armonizar los hogares, reforzar los roles y prevenir enfermedades o males:

Los abuelos nos contaban que por historia, pues por eso es que se planifica la construcción de un hogar o la formalización de un hogar, cuando una pareja o una persona quería que su hijo formara un hogar desde, desde muy pequeño llegaba, cuando el niño ya era pequeño, el padre llegaba y hablaba con el otro, con el otro, con la otra familia, con el papá y con la mamá si tenía una niña, yo quiero que su hija sea la esposa o la mujer de mi hijo, entonces ellos empezaban a cultivar desde ahí eso de raíz lo iban formando allá se encargaban de enseñarle cuál es el papel que debe jugar la mujer en la sociedad y desde acá que es lo que necesita el hombre para que pueda conformar el hogar. Una vez ya entran a la adolescencia les hacen poder, o sea los unen, pero no como pareja, sino los van uniendo, es con el fin de que entre los dos se vayan entendiendo, vayan relacionándose hasta que cumplan la edad que es para que ellos ya como decir los entreguen, entonces así se forman los hogares para evitar de que haya ese tipo de situaciones (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Entonces, los consejos culturales se orientan a fortalecer los roles y las funciones tradicionales entre hombres y mujeres, asegurando el principio de armonía y complementariedad, previniendo de esta manera los males o enfermedades:

Nosotros sí tenemos una percepción clara con relación a la labor que desempeña el hombre, a la labor que desempeña la mujer y cuando hay claridad en eso, con eso uno está haciendo salvedad o está curando o previniendo la enfermedad. Uno dice, por ejemplo, [...] si yo tengo las cosas claras con mi pareja, cuál es el rol que cumple cada uno en el núcleo familiar y en la sociedad como tal, ya eso va a evitar de que más adelante tengamos inconvenientes, tengamos problemas, problemas o situaciones ajenas a lo que no es normal (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

De manera que cuando aparecen situaciones que rompen la armonía de las familias, son señaladas desde los conocimientos propios, como enfermedades o malos espíritus que afectan directamente los pensamientos y las acciones de las personas: “Pues mire, cuando hay algo malo, todavía uno se da cuenta, el muchacho ya está en malos pensamientos, ya no piensa bien, solo quiere estar en cosas malas” (Entrevista a Belisario, sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024). Al respecto, Alci menciona que dentro las prácticas precoloniales los consejos y prácticas de sus ancestros contribuían a prevenir dicha enfermedad antes de la conformación de los hogares:

Por ejemplo los pueblos indígenas nunca se miró el tema de maltrato o de violencia intrafamiliar, violencia de género, nunca vio por esa razón, porque ellos desde el principio ya conservaban, orientaban, como es lo que dicen los abuelos, se curaba ya desde el camino (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Al ser reconocidas como enfermedades o malos espíritus, requieren para su tratamiento o sanación de ritos que no solo implican a los hombres y mujeres involucradas, también convocan a los mayores de las familias: “Ellos dicen que a veces cuando es así, a veces está poseído de espíritus malos, entonces le aconsejan, le hacen su rito, depende de lo que tenga” (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024). Belisario como autoridad tradicional describe como ha realizado este proceso

A veces ocurre las violencias cuando uno no, uno desconoce esos consejos tradicionales, a veces el joven se comporta como él piensa, si él se comporta como él piensa, yo soy el que mando a la mujer en la casa y eso no debe ser así, esa clase de violencia siempre existe, no, usted es de la casa y eso no es así [...] ella también tiene sus derechos, no se puede opacar o aplastar. A veces pues uno se cree que porque es hombre tiene que la mujer obedecer lo que uno dice y no es así, a veces no es así. [...] cuando uno no conoce los consejos tradicionales, pues a veces uno fácilmente comete esos errores contra la mujer. Muchas veces uno de hombres no valora a la mujer de uno y ahí es donde a veces vienen los problemas, descontento, entonces eso es más que todas las violencias que siempre hay por acá [...] Ahí es donde uno tiene que hablar con el papá y la mamá y la abuela y la abuela, los mayores de esas, de esa muchacha o de ese muchacho. Ahí es donde uno tiene que hablar. Y también pues uno tiene que hablar después con el muchacho o la muchacha, porque nosotros tenemos nuestro papá y nuestra mamá, nuestros abuelos (Entrevista a Belisario, sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

En suma, adentrarse en las significaciones y las comprensiones frente a las violencias que recaen en el territorio-cuerpo de las mujeres en el contexto de estudio. Posibilita reconocer que las comunidades ubican las explicaciones en enfermedades, malos espíritus y/o desarmonías, suscitadas por la desatención a las prácticas y los roles tradicionales de género dentro de las familias, los cuales responden al principio ancestral de complementariedad dentro de las relaciones entre hombres y mujeres y que han sido extintas por el colonialismo. Así mismo, atribuyen el consumo de sustancias alcohólicas “occidentales” como impulsores de las agresiones violentas.

De fondo los repertorios de explicación y comprensión se ubican en una posición que reclama las identidades, las prácticas y los consejos tradicionales que perviven en la memoria larga, termino propuesto por Paredes (2008) para evocar la vida precolonial desde una mirada acrítica e idealizada que no reconoce patriarcalismos, opresiones, autoritarismos e injusticias aprendidas. Dichos argumentos, suponen que la violencia de género es un producto de la invasión territorial, cultural, económica y social de los pueblos, quienes apropiaron prácticas ajenas y olvidaron las propias.



Si bien en las narrativas analizadas, se identifican menciones sobre los derechos, la indignación frente a la violencia física ejercida por parte de los hombres dentro de los hogares y algunas sospechas acerca de la subordinación y subalternidad de las mujeres. Lo visto en este subcapítulo, plantea el reto que ha representado para estas comunidades cuestionar desde las estructuras las relaciones de poder, las asimetrías y subordinaciones intrínsecas en sus identidades culturales originarias y los rezagos de la lógica de jerarquización colonialista, reconociendo de forma crítica las opresiones justificadas en las formas de vida propias, como lo explica Paredes (2008):

La memoria larga es interesada, pues si bien nos trae el orgullo y la dignidad de ser personas pertenecientes a pueblos con culturas y logros como cualquier otro pueblo, a la vez también es selectiva al momento de no reconocer patriarcalismos, opresiones, autoritarismos e injusticias heredadas y que, por supuesto, estaban presentes en las sociedades precoloniales, también. Hay que despatriarcalizar la memoria y reconocer que hubo un patriarcado precolonial y que la situación de las mujeres no es solo a partir de la colonia y la llegada de los españoles (Paredes 2008,137).

## **Capítulo 4. Las violencias múltiples vividas dentro de los territorios tierra y cuerpo de las mujeres**

La premisa esencial de este subcapítulo es la conexión del territorio tierra y cuerpo, como una condición imprescindible para la existencia, tal y como lo proponen los feminismos comunitarios:

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. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal 2010, 23).

En atención a esta manifestación interseccional y múltiple de la violencia que se sitúa en los dos territorios de forma simbiótica, direccioné diferentes acciones que buscaban reconstruir el territorio-tierra y las formas diferenciadas de violencias que sobre este recaen. Para ello en el trabajo de campo, junto a las comunidades elaboré cartografías sociales, que respondieron a la representación de los espacios seguros, los escenarios de riesgo, los lugares sagrados, la historia de las comunidades, las violencias y el equipamiento comunitario para la garantía de derechos y acceso a bienes y servicios para la satisfacción de las necesidades básicas, entre otras.

Es importante indicar que, para fines analíticos, en este apartado presento y recopiló las violencias, exclusiones y carencias del territorio- tierra que inciden directamente en la garantía de derechos, el goce del buen vivir y que ponen en desventaja a las comunidades que lo habitan.

Como ya lo había anticipado en el contexto, estos pueblos se caracterizan por una vulneración profunda de derechos económicos, sociales y culturales, que se relacionan con una manifestación de violencia estructural en la que la injusticia y el abandono estatal, implican un limitado acceso a la educación, la salud, la seguridad alimentaria y el trabajo, así como otros derechos que se relacionan con la protección de sus recursos naturales, la seguridad, la soberanía y la autonomía dentro de sus territorios, entre otros.

### Ilustración 4.3. Cartografías del Territorio-Tierra, 2024

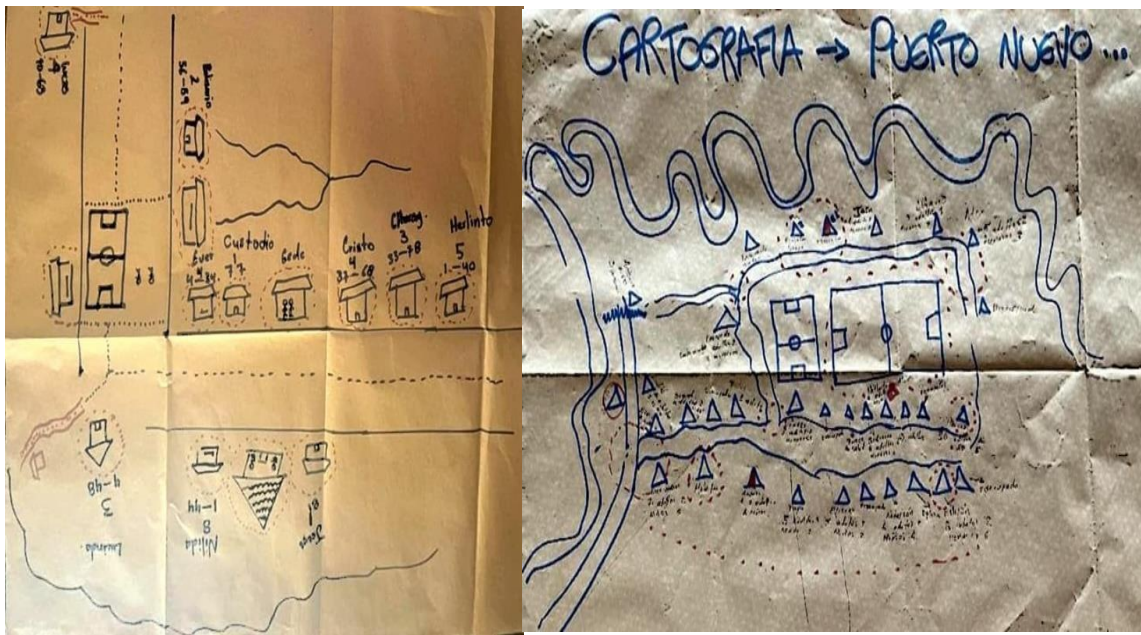


Foto de la autora.

Al ahondar frente a las violencias diferenciadas que ocurren en los territorios tierra, a partir de las perspectivas y demandas de las mujeres, es elemental reconocer que muchas de estas se relacionan con las desigualdades de clase, raza y colonización de prácticas y modos de vida occidentales que co-existen con planes de vida, asociados a la pervivencia cultural y la construcción de sus horizontes de deseo y modos de vida propios. Esta complejidad, se evidencia por ejemplo en la demanda que realizan las comunidades frente a la falta de garantías para ejercer gobernabilidad territorial, educación propia y soberanía alimentaria en las chagras familiares y de manera análoga, la visibilización de problemas asociados con las dificultades o las limitaciones que tienen para el acceso de sus hijos e hijas a la educación superior, la falta de oportunidades de empleo, las afectaciones en la disponibilidad de alimentos en las chagras, de pescados en las lagunas o ríos y/o de animales para la caza, la contaminación de los recursos hídricos por la minería, los recursos forestales por la deforestación a raíz de los discursos etc.

La situación se agrava al considerar la exclusión y la débil/casi nula –en comunidades distantes- presencia estatal, que se concreta en una vulneración/afectación sistemática de derechos y un acceso precario a servicios o programas estatales reducido al casco urbano, allí se encuentra un centro de salud que cuenta con recursos muy restringidos para brindar atención primaria, de manera que las enfermedades o casos de mayor de complejidad deber ser trasladados hacia otros lugares del territorio nacional.

Si bien, tienen en operación un colegio-internado en donde se imparte la educación básica de primaria y bachillerato desde una perspectiva de “etnoeducación e interculturalidad”, la infraestructura y equipamiento es muy limitado, se encuentra en condiciones precarias para su funcionamiento y por lo tanto, las familias de las comunidades deben movilizar recursos económicos y sociales para mantenerse en el casco urbano entre semana incurriendo en gastos adicionales. Durante mi estadía pude presenciar una visita de seguimiento a la institución por parte de una autoridad de control, relacionada con irregularidades y corrupción en el manejo de los recursos públicos asignados por la entidad territorial, proceso del cual resultó destituido el rector. Esta situación, a mi juicio, describe otro de los factores que se relacionan con la inoperancia y abandono estatal puesto que al no contar instituciones dentro del territorio y centralizar las acciones en la capital del departamento, son ineficaces en el control de la gestión de los recursos (notas de campo, Tarapacá, 2 de marzo de 2024).

También se encuentran diferentes establecimientos de comercio que pertenecen en su mayoría a personas colonas quienes cuentan con unas condiciones de vida y habitabilidad con mayores privilegios dado que tiene la capacidad económica para adquirir y transportar alimentos y otros bienes hacia la zona no municipalizada, que por sus limitadas vías de acceso puede realizarse solamente por vía fluvial y aérea, cuyos costos y fletes se ven reflejados en los precios finales de los productos, lo cual significa un costo de la canasta familiar muy alto en comparación con zonas urbanas o centros poblados del país, entonces para poder acceder a estos productos y abastecerse de los suministros que no producen, las personas deben realizar actividades de intercambio y venta de los excedentes de la producción de sus chagras o parcelas o el desarrollo de algún trabajo adicional que normalmente en las mujeres se relaciona con la preparación y venta de alimentos, elaboración y comercialización de artesanías, actividades de lavado de ropa entre otras y para los hombres actividades que impliquen esfuerzo físico como la carpintería, la cosecha de frutos exóticos, el trabajo como obreros, etc (notas de campo, Tarapacá, 13 de enero de 2024).

Es así que la colonización y la apropiación territorial por parte de movimientos religiosos, comerciantes y de crimen organizado, han generado por un lado afectaciones directas a la tierra y los cuerpos de las personas, relacionadas con la explotación y el acaparamiento de los recursos naturales, lo cual se recrudece con la debilidad estatal. Por otro lado, han triado consigo nuevas necesidades para las comunidades que se relacionan con el consumo de diferentes bienes y servicios que requieren un poder adquisitivo que no es posible solamente con la venta de los excedentes de la producción en las chagras o con el desarrollo de las

actividades o labores varias. Diferentes actores de las comunidades en el trabajo de campo, me compartían su preocupación frente a como sus formas de vida estaban siendo influenciadas por las redes sociales, la tecnología o la música occidental, haciendo que por ejemplo, las personas más jóvenes, tuvieran el afán por salir de sus comunidades movilizarse hacia las grandes ciudades para establecerse y construir su vida de acuerdo con los principios, valores y modos occidentales, e incluso algunos buscaban “irse para el monte”, expresión que utilizan para hacer alusión a las actividades de extracción minera, forestal y/o de crimen organizado que prometen dinero “fácil y rápido” con el fin de mejorar sus ingresos económicos y adoptar otras prácticas de vida que incluso van en detrimento del territorio tierra (notas de campo, Tarapacá, 11 de marzo de 2024).

Aunque hay presencia de una estación de policía y una base militar del ejército nacional, que buscan ejercer orden, seguridad, soberanía e independencia territorial del estado Colombiano, en este lugar se gestan diferentes manifestaciones de violencias y riesgos tales como el reclutamiento e instrumentalización de los adolescentes y jóvenes, la explotación sexual hacia los niños, niñas y adolescentes relacionados con las actividades extractivas y la presencia de grupos armados al margen de la ley. Es más, muchos de los hombres que pertenecen a la fuerza pública han sido asociados con un crecimiento de enfermedades de embarazos no deseados, madre-solterismos y paternidades no reconocidas (notas de campo, Tarapacá, 4 de abril de 2024)

De igual manera, las mujeres reclaman frente a las necesidades prácticas de su territorio tierra para el ejercicio de su rol y sus funciones asignadas en la división sexual del trabajo, por ejemplo, posicionan la dificultad para acceder a materiales de trabajo o semillas nativas para las chagras, los inconvenientes que tienen para apoyar las economías familiares, etc. esto puede reconocerse en las siguientes narrativas:

Sería en proyectos productivos, que las mujeres pues a veces somos las que más trabajamos en la chagra, pero a veces a veces no tienen la comida, el alimento, entonces ellos se van así, sin comer a veces a sembrar y allá están. [...] Un apoyo era ahí en eso de la chagra más que todo y pues entra ya a las demás mujeres pues son eso, porque a veces quieren sacar sus productos (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Falta es el impulso a que fortalezcan esos pequeños proyectos de emprendimiento para que las mujeres, como dice, impulsen a seguir trabajando, a seguir, seguir fortaleciendo esos emprendimientos, porque si vienen, para qué han venido muchas entidades [...] pero ¿qué pasa? le dan ese impulso y todo eso, pero entonces no le dan como esa continuidad, como vamos a hacer el seguimiento, a ver en qué van, en qué proceso van, si pudieron seguir adelante, que pudieron seguir con el emprendimiento (Entrevista a Trinidad, Líder comunitaria, Tarapacá, 30 de abril del 2024).

En resumidas cuentas, se puede evidenciar la complejidad de la dominación y la violencia que

experimentan las comunidades indígenas del contexto analizado, quienes deben responder ante la vulneración múltiple de sus derechos, el abandono estatal, la apropiación de sus territorios por parte de grupos al margen de la ley y otros actores, entre otras opresiones que amenazan su supervivencia e impactan en sus territorios cuerpo ampliando su vulnerabilidad (como el clasismo, la colonialidad y el racismo).

Como se pudo exponer en las líneas anteriores, las violencias que las mujeres enuncian, impactan de forma radical y múltiple su vida, la de sus familias y sus comunidades, lo cual podría motivar que las mujeres prefieran luchar en primer lugar ante los otros sistemas de opresión antes que responder a la subordinación genérica, como lo indica Gargallo (2014,96) : la violencia institucional es tan recurrente que impide que las mujeres quieran en primera instancia desestructurar la sumisión genérica a la que en ocasiones las orilla su cultura; prefieran enfrentar de entrada las agresiones que reconocen contra su comunidad.

#### **4.1 Violencias directas en el territorio cuerpo**

En este subcapítulo me enfoco en ahondar en las experiencias, vivencias y exclusiones que recaen sobre el territorio cuerpo de las mujeres, identificando que vivencias dentro de la vida privada y pública son reconocidas y señaladas como violencias y cuáles son las respuestas que gestan ante estas.

##### **4.1.1 Violencias físicas**

Ahora bien, profundizar frente a las formas específicas en las que las mujeres experimentan la violencia dentro de sus territorios-cuerpo, resultó un reto importante, no solo porque este tema se habla en voz baja o inclusive se trata de forma interna en cada uno de los hogares o comunidades, el mayor desafío en los procesos de diálogo, estuvo en encontrar definiciones comunes frente a que experiencias de la vida cotidiana podrían llamarse violencia, dado que pude reconocer que el uso que hacen de esta palabra, se relaciona principalmente con situaciones directas o visibles físicamente: agresiones físicas y malos tratos.

El contexto en el que mayormente transcurren las diferentes violencias ejercidas sobre sus territorios cuerpo, tiene lugar dentro de sus hogares y son ocasionadas por parte de sus compañeros sentimentales:

El marido le pega, le maltrata y por ahí pues empieza ya los problemas. Más que todo la señora no puede decir nada contra el marido o de pronto preguntarle por algo que hace porque el viene contra las mujeres y ahí va la violencia (Entrevista a Virginia, Sabedora Tikuna, Tarapacá, 20 de abril del 2024).

Esta idea, también la comparte Nilida quien expone que la violencia es antecedida por el

consumo del alcohol y deja signos en los cuerpos de las mujeres:

Lo que identificamos más es con sus esposos, más que todo, que cuando ellos toman o cuando están con el alcohol, digo en la cabeza, a veces maltratan físicamente a sus mujeres, la insultan, le tratan mal y también a veces le golpean. Pues a veces uno mira mujeres que están con sus caras moradas, aunque también mujeres que pegan al marido también pues no se dejan, digo, el marido empieza a pelear y también le pegan [...] pero más es el alcoholismo, o sea, los maridos salen a tomar y cuando llegan es a golpear a su mujer (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Es importante recordar como ya lo había indicado en el acápite relacionado con las comprensiones y significaciones de la violencia, que esta forma o manifestación específica es una representación patriarcal que presupone que quien se encuentre en el lugar más alto dentro de la estructura de poder, tiene la autoridad, potestad y violencia legitimizada para emprender castigos o amenazas, cuando su posición se está viendo cuestionada y tiene como fin “dejar claro quién manda” reduciendo la capacidad de oposición o resistencia, dejando huellas y memorias en los cuerpos (Hooks 2017; Barragán 1997 y Tzul 2010).

De acuerdo con el gobernador Alci, esta violencia escaló generando el único caso de feminicidio reportado dentro del territorio:

Esos casos han habido mujeres que han tenido que salir lesionadas físicamente. Hace como tres, cuatro años un señor mató a su mujer por celos, yo digo, por ejemplo, a raíz de que no sé, ahí sí no sé, yo digo celos (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Como consecuencia a esta violencia física o directa, las mujeres han desarrollado diferentes respuestas, las cuales fundamentalmente, se han direccionado a proteger sus vidas de forma inmediata desde el sentido de supervivencia. Por un lado, activando las redes de apoyo, acudiendo a sus familiares, amigos o vecinos quienes las resguardan tanto a ellas como a sus hijos en sus casas o esperando que al día siguiente o unas horas más tarde, su agresor se haya dormido o haya disminuido su estado de alicoramiento y, por otro lado, algunas mujeres creen que es necesario dar una respuesta combativa, por lo cual se defienden de las agresiones, enfrentándose cuerpo a cuerpo, mostrando también una capacidad de daño y deslegitimando la violencia por parte de sus agresores con argumentos relacionados con el reconocimiento de los derechos humanos y los mecanismos jurídicos de protección de las mujeres, la demanda de desnaturalización y normalización a estas situaciones como una herencia de la sociedad actual, este punto lo desarrollaré con mayor profundidad más adelante.

En el trabajo de campo, en diferentes conversaciones informales con algunas mujeres, me compartieron sus experiencias, recuerdo especialmente una tertulia que sostuve con una mujer líder de la comunidad, que me comentó como ella y su esposo constantemente han tenido que

defender a su hija de las agresiones de su compañero sentimental, quien en un alto estado de embriaguez la ha golpeado y/o amenazado de golpearla. En estos eventos, su hija llega a su casa con sus hijos y ellos como padres, salen a hablar con su agresor tratando de desescalar la situación y "bajar los ánimos", invitándole que vaya a dormir y que a la mañana siguiente con la "cabeza fría" y sin el alcohol encima vuelva a la casa por su familia. En algunas ocasiones el agresor se va, pero en otras, su esposo ha tenido que enfrentarse y usar la fuerza, hasta que éste finalmente se va y al día siguiente regresa pidiendo disculpas. Lo interesante de este relato es que la mujer ejerce el rol de fiscal a nivel comunitario, pero no aborda la situación a partir de los estamentos propios, puesto que considera que este tipo de situaciones corresponden al orden privado y que si actúa en contra de su yerno, dejaría a su hija sin un esposo que le provea económicamente y le apoye con el mantenimiento de sus nietos (nota de campo, Tarapacá, 16 de febrero del 2024).

Esta práctica es común dentro de las comunidades, por lo tanto, han creado redes de apoyo y cuidado con amigas o vecinas que reciben a las mujeres y sus hijas, como lo explica Nilida:

Y así siempre y así siempre. Y a veces una escucha para acá mi cuadra, yo escucho a veces que le insultan lejos de la mujer, no sé qué, pero ya la mujer ni está ahí, ya están de los vecinos ya mirando. Alguien se mete, no le dejan sola. Está borracho. Eso dice, está borracho. Y a la mujer quédate aquí hasta que le pase la borrachera y verdad, al otro día ya están bien (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

De acuerdo con algunas mujeres, la violencia no representa un motivo para terminar sus relaciones, puesto que se les ha enseñado que cuando se inicia una familia, la única forma de terminarla es cuando alguno de los dos ha fallecido, sumado a estas expectativas sociales, la división sexual del trabajo y la violencia estructural dentro del territorio, la separación también implicaría aumentar la vulnerabilidad social de las mujeres y sus hijos:

Pues la parte mayoría así de la parte cultural digo yo, de los de los indígenas, más que todo. Dicen que no se separan que, porque sus hijos quedan desamparados, que quien le va a traer la comidita, quien le va a dar el vestido [...] nosotros nunca, porque tenía hasta terminar, hasta que el hombre se muriera o la mujer se fuera (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Mantener las relaciones es una función que es asignada como responsabilidad de las mujeres, quienes son instruidas por sus madres o abuelas a cuidar de su matrimonio y esposo, es así como la separación es entendida como una práctica ajena, que es introducida en el territorio por los colonos:

Los blancos se separan, se dejan, consiguen otra persona, ya para ellos como que ya no es nada. [...] ellos dicen si no nos entendemos pues toca separarnos, pues eso también ya están cogiendo los paisanos-termino que usan para referirse a otras personas indígenas- [...] ya mis 40 años que tengo, dijo ya he visto eso, siempre he pensado eso y digo no, pues si lo eso lo



trajo los blancos, porque ellos dicen si no nos entendemos, pues toca separarnos [...] Pero no he visto casi casos que se hayan dejado por eso (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

De acuerdo con la experiencia de Lucia, una mujer indígena soltera, que tomó la decisión de separarse de su esposo y padre de sus hijas, después de varios años de constante violencia, en contravención a los mandatos de “aguante”, en diferentes ocasiones tuvo la intención de terminar su relación, pero su mamá le aconsejaba que no lo hiciera, puesto que ella tenía que arreglar su hogar y solucionar las cosas con su marido, disposiciones que despertaban en ella el sentimiento de culpa cuando consideraba terminar la relación (nota de campo, Tarapacá, 31 de abril de 2024). Conforme con Chirix (2014), este sentimiento es un producto de la internalización y reproducción de las opresiones y las jerarquías, como lo explica:

La culpa nace porque al final decimos que nos merecemos ser castigadas o humilladas. Este tipo de reproche deja encerrada a la persona en sí misma en el dolor, alejándola de realizar una acción reparadora de su falta, una oportunidad para corregir (Chirix 2014,212).

En varias ocasiones, las palabras de su madre la hicieron cambiar de opinión e intentar una vez más “salvar su hogar”, hasta que llegó a un punto de convencimiento tal, que le pidió a su esposo que se fuera de la casa. Antes de hacerlo habló con su mamá y le comentó su decisión asegurando que ella sabía que no iba a estar de acuerdo y que estaba dispuesta a enfrentar todo lo que fuera necesario para poder “sacar adelante” a sus hijas, puesto que reconocía que el estar sin su expareja le iba a representar el reto de emplearse y ejercer el rol de proveeduría económica para disminuir su vulnerabilidad (nota de campo, Tarapacá, 7 de marzo de 2024). De lo anterior se deduce que las experiencias que las mujeres reconocieron como violencia dentro de sus territorios- cuerpo, ocurren directamente dentro de los contextos privados o domésticos y se sustenta en la infracción a supuestos roles y jerarquías en las relaciones de género. A partir de los cuales, se establecen límites y prohibiciones para las mujeres y libertades para los hombres, que al ser cuestionadas son reafirmadas por la fuerza o la amenaza de esta.

#### **4.1.2 Violencias y exclusiones en la vida pública y comunitaria**

Después de hacer el recorrido por las violencias directas hacia los cuerpos dentro de los escenarios privados, en lo que a la vida pública y comunitaria respecta, las mujeres manifestaron que, si bien algunas de ellas pueden ejercer roles de liderazgo, su participación efectiva se ve limitada por los dirigentes quienes determinan en que espacios se les convoca, a cuáles eventos se les envía y/o a que cargos podrían aspirar, aludiendo como argumento la falta de experiencia, conocimiento y/o la tradición.

Dentro del pueblo Tikuna, no existe una limitación explícita a la participación de las mujeres dentro de los cargos organizativos y/o comunitarios, no obstante indican que este tema es de “poco interés” para las mujeres, según un líder comunitario, ellos como autoridades propias, buscan alentar la participación de las mujeres, pero son estas mismas quienes manifiestan que no entienden los temas que se abordan en las reuniones y/o que no tienen el conocimiento ni la capacidad de exponer sus ideas de forma clara (Nota de campo, Tarapacá, 15 de enero de 2024). Esto se evidencia en la siguiente narrativa:

Aquí las mujeres pueden ser gobernadoras, pero muchas no quieren, que porque les da pena hablar o no saben que decir [...] no tiene la experiencia ni el conocimiento (Entrevista a gobernador, grupo focal, Tarapacá, 15 de enero de 2024).

Por su parte, las mujeres del pueblo Bora, manifestaron que dentro de sus prácticas tradicionales nunca una mujer ha ocupado el cargo de gobernadora ni lo podrá realizar por ley propia:

Por ejemplo, en la parte de Nosotros, pueblo Bora, por ley de origen una mujer no puede ser gobernadora. Pues yo ya he investigado otros abuelos más antiguos que yo, pero no es por discriminar a la mujer. Según la nueva constitución, que las mujeres tienen los mismos derechos que el hombre, pero según la creencia, pues todavía no se puede romper esa ley. Todavía que existan otros abuelos más activos que uno. Ellos dicen por ley de origen, mujer todavía no puede ser gobernador [...] una mujer no puede ser gobernadora, no es por discriminación, sino que todavía pues estamos con esa creencia, si en esa discusión pues estamos, y yo ya he averiguado a otras abuelas más antiguas que una, pero la mujer en la comunidad, en la maloca, ellas la mitad de la maloca es de la mujer, la mitad de la maloca para el hombre, en un lado ellas trabajan todo lo que es el trabajo de mujer (Entrevista a Belisario, Sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

Esta premisa, que traslada el principio de complementariedad/dualidad a la gobernanza y representación comunitaria. Supone que las necesidades materiales y espirituales de las comunidades, son cubiertas por la acción de los hombres desde los roles de autoridad y las mujeres, a partir de la salvaguarda de la cultura, los alimentos y las vidas dentro de las familias y malokas. Por lo cual, los líderes y sabedores tradicionales, argumentan que la participación de las mujeres en cargos de autoridad afectarían su desempeño en las actividades de cuidado:

Porque una mujer, por ejemplo, un gobernador debe venir con su ambil y su coca para conversar en la calle, en el mambiadero, puede ser tarde la noche o en el día a ciertas horas. ¿Y si una mujer tiene sus niños allá en casa, quién va a atender eso? (Entrevista a Belisario, Sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

Justamente, las mujeres que ejercen algún tipo de liderazgo deben enfrentar las exigencias del cumplimiento del rol en las actividades del cuidado, tales como la preparación de los alimentos, el aseo de la casa, el cuidado de los hijos, etc. Las mujeres que asumen los roles de representación y las responsabilidades que de estos devienen, deben asegurar equilibrar su

participación con las actividades del cuidado, obteniendo como resultado una sobrecarga mental, física, de trabajo y emocional (nota de campo, Tarapacá, 12 de febrero de 2024):

A muchas mujeres no les gusta participar porque no les llama la atención o porque se ponen a pensar que tienen que lavar, que los niños, que la chagra, que la comida (Mujer Participante grupo focal 2).

Al respecto Nilida, explica que para no descuidar su casa y poder seguir siendo líder, ella ha tenido que llegar a acuerdos con su esposo, lo cual le ha evitado conflictos:

Como a veces les decimos a ellos, nosotros no tenemos por qué pedir permiso a los hombres y no decirles lo que vamos a hacer, no decir bueno mira que necesito que me des permiso, que voy a hacer esto. No, sino mira yo voy a hacer esto, ¿qué dices tú?, si te parece bien o malo, me das una idea para yo llegar a eso. Porque pues gracias a Dios, yo casi no, no tengo ese inconveniente en mi familia tampoco, ni en mi hogar, con mi pareja tampoco, porque yo soy así. Yo como le dije, usted me conoció así, estoy siendo líder y yo muy poco sea, no soy de esas mujeres que me atengo al hombre. Yo llego y de una lo que voy a hacer [...] pero hay muchas mujeres que no han podido ser así, porque el hombre no le gusta que esté fuera de la casa, -usted me tiene que atender a mí y a los niños, de aquí no sale- [...] Los paisanos ya son muy machistas con sus mujeres, a pesar de que ellos dicen que no, pero sí se ha notado eso, que son muy machistas, mucho. ¡Ay, que ya mi marido va a llegar, me voy, que no sé qué! a veces estamos en reuniones, no, es que ya mi marido va a llegar y yo no sé qué, no he hecho eso y me va a pegar, me regaña y se van yendo -refiriéndose a las mujeres que participan en las reuniones- (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Otro de los argumentos que los líderes utilizan para desestimar la gobernanza o representación de las mujeres, tiene que ver con la relación y el uso que estas tienen con las plantas sagradas, puesto que la conexión y armonización espiritual le fue concedida a los hombres y de forma tradicional las mujeres no las consumen:

Dicen que el que mambea es porque ya tiene poder, o sea, puede hablar, puede dominar, puede ser líder [...] ellos dicen, que porque no mambean que, porque no lamen a un ambil, que, porque no se trasnochan, hasta qué hora que ellos se trasnochan en las malocas pues hablando, cuidando espiritualmente (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

En efecto, el mundo público y el ejercicio de la representación o liderazgo encarnan un contexto que excluye y violenta a las mujeres, sus derechos, sus ideas y su potencial y que por lo tanto, deslegitima sus voces y poder, si bien en el contexto estudiado existen algunos roles específicos ocupados o ejercidos por mujeres, su incidencia y capacidad de decisión y gestión está limitada por las voluntades políticas de las personas que ocupan los cargos superiores dentro las estructuras propias, lugares a los cuales una mujer no puede aspirar y no ha ejercido dentro de la historia de las comunidades. De acuerdo con Paredes (2008) en los contextos étnicos indígenas, la elección de un hombre como autoridad o representante se realiza por vía legítima bajo la voz y mando de la comunidad y su compañera sentimental está a su lado como complemento, ciertamente la patriarcalización de estas estructuras debilitan la

legitimidad de las mujeres dentro de la gestión comunitaria y reafirma las estructuras asimétricas de poder:

Quando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento, ¿quién eligió a la mujer? Nadie de la comunidad, pero al hombre sí, entonces la representación política de los hombres se da vía elección y eso le da fuerza y legitimidad. Las mujeres, en cambio, están ahí acompañando al hombre por ser la pareja heterosexual y no vía la elección, la representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad [...] someter la mujer a la identidad del hombre o viceversa, es cercenar la mitad del potencial de la comunidad, sociedad humanidad. Al someter a la mujer se somete a la comunidad, porque la mujer es la mitad de la comunidad y al someter a una parte de la comunidad, los hombres se someten a sí mismos porque ellos también son la comunidad. *La comunidad* significa, *los hombres de la comunidad y no las mujeres*. Ellos hablan, ellos representan, ellos deciden y ellos proyectan a la comunidad. Se percibe a las mujeres detrás de los hombres o debajo de los hombres lo que es lo mismo subordinadas a los hombres, como decimos nosotras, *las mujeres vistas como yapa de los hombres*. En la práctica social y política de las comunidades, nacionalidades, pueblos, organizaciones y movimientos sociales, hasta hoy continúan siendo hombres los que tienen el poder de las decisiones, la voz y la representación de las comunidades. Esto es la expresión de la patriarcalización y de la colonización de las comunidades que consideran a ciertas personas inferiores y sin los derechos y oportunidades que tienen otras (Paredes 2008,124-125).

Como lo amplíé en este último segmento, las violencias y exclusiones del territorio cuerpo de las mujeres de la vida pública y comunitaria son justificadas con argumentos asociados con la pervivencia y reivindicación de sus identidades. Realizar una lectura de esta situación desde la propuesta teórica que elabora Cumes (2011) podría indicarse que estos pueblos han configurado sus prácticas, valores y creencias como naturales y por ello, no las han cuestionado como construcciones sociales o históricas, elemento clave para su transformación.

#### **4.3 Respuestas a las exclusiones y violencias múltiples**

Con respecto a la violencia que ocurren dentro de sus territorios-cuerpo, las mujeres tienen la idea de que la violencia se materializa cuando la mujer la permite, esto lo puede evidenciar en los grupos focales, puesto que las mujeres no se reconocían como víctimas, argumentando que ellas “no se dejaban de sus maridos”, puesto que habían puesto los límites a sus esposos quienes en algún momento, habían intentado agredirlas físicamente y ellas habían respondido a tiempo, para dejarles bien claro el mensaje de que no se iban a dejar.

Precisamente, bajo esta idea de responder combativamente, algunas mujeres se enfrentan a sus esposos, la historia de Trinidad una de las líderes comunitarias que me compartió sus experiencias, permite evidenciar como opera esta idea:

Uno mismo como de mujer permite eso, porque si uno llega a frenar desde un principio, pues no estaría pasando nada. Porque en el caso mío, pues yo también tuve problemas de no tanto violencia, sino como de agresión, si agresión verbal trataba esto, pero yo nunca me dejé. Si yo

me hubiera dejado, hubiera continuado, continuado, continuaba hasta, mejor dicho, hasta quién sabe hasta cuándo [...] uno no debe permitir a que la primera vez le levante la mano, porque si le levantan la primera vez, siguen levantando la una, dos, tres, cuatro, a las veces que quiera (Entrevista a Trinidad, Líder comunitaria, Tarapacá, 30 de abril del 2024).

Así pues, esta concepción moviliza acciones defensivas que implican enfrentar a los agresores, usar la fuerza o amenazar en el uso de esta, como una muestra de poder y/o como una evidencia de resistencia:

Porque uno también, así uno tenga temor hacia esa persona, pues uno debe enfrentar y decirle bueno, ¿a usted qué le pasa? ¿A usted qué le está pasando? ¿A ver, dígame por qué usted viene en contra de mí? Entonces uno también tiene que ser en esa parte como chocante. En el caso mío, yo me enfrentaba, o sea, yo el caso mío yo me enfrentaba, bueno, si usted se cree muy hombre, venga y enfrentémonos a ver cuál pega más duro (Entrevista a Trinidad, Líder comunitaria, Tarapacá, 30 de abril del 2024).

Las narrativas que sustentan estas respuestas de resistencia, se oponen en contra de la pedagogía del miedo que busca hacer uso de la fuerza para reforzar las relaciones de poder y evidenciar quien manda y quien es inferior (Tzul 2010). Es así como los enfrentamientos ante la violencia física por parte de las mujeres, representa una contra pedagogía como puede inferirse:

Donde la mujer todavía no ha asimilado de que como mujer tiene que aprender a valorarse por sí mismo. Hay mujeres que se dejan golpear, se dejan maltratar y al otro día están como sin nada. Entonces aquí, aquí como dice, verdaderamente falta como dar a entender a las mujeres de que se hagan respetar de los hombres [...] En el caso mío, yo me enfrentaba, o sea, yo el caso mío yo me enfrentaba, bueno, si usted se cree muy hombre, venga y enfrentémonos a ver cuál pega más duro. Entonces ellos sienten como ese temor de que de llegar a la realidad de como dice la pelea, entonces como que más bien ellos como que tratan de no buscar más (Entrevista a Trinidad, Líder comunitaria, Tarapacá, 30 de abril del 2024).

En efecto, algunas de las mujeres que ejercen el liderazgo y la representación de las necesidades y voces de las mujeres, orientan a quienes le piden consejo de resistirse y defenderse. Por ejemplo, Trinidad como líder comunitaria, ha movilizado diferentes iniciativas dentro del territorio en favor de las mujeres y se ha convertido en una consejera y orientadora. Sus exhortaciones, retoman su historia como una prueba del coraje y la valentía necesarios para responder de forma activa a las agresiones directas, como ella misma lo indicó en la entrevista:

Porque yo hablo con muchas mujeres, dice: - ¡ay! es que mi marido me pegó- y yo pregunto ¿usted qué hizo?, -No solamente me agaché, porque me estaba dando patadas-, dije no, es que usted también tiene manos, tiene pies, tiene boca, tiene ojos, tienes que gritar, buscar al vecino, buscar esto, tienes que llamar a bueno, o sea, hay personas en casa que te pueden defender (Entrevista a Trinidad, Líder comunitaria, Tarapacá, 30 de abril del 2024).

Hay que destacar que la resistencia que las mujeres realizan a las violencias y exclusiones que ocurren dentro del contexto público, se fundamenta en contra argumentar las prohibiciones y las limitaciones, acudiendo a los puntos de ruptura presentes dentro de los principios, las

historias y los valores presentes dentro de la memoria larga o memoria identitaria que las autoridades tradicionales y sabedores resguardan, bajo cuatro premisas claves que sintetizo a continuación:

#### **A. La resignificación de las actividades de cuidado y su aporte para el mantenimiento de la vida y la comunidad**

Esta proposición visibiliza como las acciones colectivas y familiares a nivel histórico, se han sustentado en el tiempo que las mujeres han dedicado a las actividades o trabajos “de mujeres” dentro de la cotidianidad, lo cual siguiendo Paredes (2008) se relaciona con la reivindicación del tiempo señalado como no importante por la mirada patriarcal:

Tiempo es para los hombres donde ellos son privilegiados, con el *tiempo importante*, y otro es el tiempo para las mujeres, donde viven un tiempo *no importante* y por eso el tiempo de las mujeres es succionado por el de los hombres. Este tiempo signado como “no importante” y que lo viven las mujeres es, sin embargo, un tiempo donde se hacen actividades imprescindibles o sea que muy importantes para la vida, todas ellas necesarias para cuidar la vida de hombres y mujeres de la comunidad. Son, pues, las mujeres absorbidas y devoradas por este tiempo patriarcalmente nombrado como “no importante”. Las consecuencias de estas lógicas de pensamiento se ven en la alienación completa de las mujeres, en tareas tediosas y repetitivas de la cotidianidad, pero el tiempo se nos esfuma de los cuerpos y las manos. La reflexión que planteamos sobre el tiempo es vital en tanto y cuanto la vida se nos va minuto a minuto y hay algunos momentos en los cuales hay que plantearnos formas sociales de regresar y recuperar el tiempo de las mujeres (Paredes 2008,134).

Justamente, las reuniones importantes en las que los líderes se juntan para discutir temas trascendentales referentes a los proyectos políticos, económicos u organizativos o en las que los sabedores tradicionales, se agrupan en la casa de conocimiento para armonizar el territorio o la comunidad y/o tratar temas espirituales o propios decisivos, son posibles por las actividades que las mujeres hacen en paralelo, tales como la preparación de las bebidas sagradas, la preparación de los alimentos que se van a consumir, el cuidado de los hijos, el lavado de la ropa, entre otras actividades, como lo explica Nilida:

Las mujeres podemos, si podemos, porque cuando ellos están en su mambiadero, nosotros como mujeres también acá estamos preparando la Caguana [...] le estamos enviando para ellos, para que ellos no estén solos allá sentados, solamente con el mambe y el ambil [...] entonces ahí mandamos las fuerzas de la mujer, la fuerza buena (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

El reclamo por el reconocimiento de la fuerza, el tiempo y la trascendencia de las acciones, se une al demandar la aceptación de las habilidades y destrezas aprendidas y/o desarrolladas en el desempeño de las tareas y que son necesarias para el rol del liderazgo:

Como mujeres pues sabemos también que un pedacito de pollo que se consigue se alcanza para todo el que esté en su núcleo familiar o el que esté en una reunión tiene que alcanzar ese pedacito de pollo para todos, no solo para uno, porque así es en el hogar [...]cómo van a decir

que una mujer no puede ser líder si el hombre y la mujer son complementos, como una mujer no puede ser líder, si ella es la que en la casa, ella es la que cuida, la que educa, la que aconseja (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

## **B. La historia de diosas o seres espirituales femeninas dentro de las historias de origen de los pueblos**

Otra entrada o punto de ruptura en el que se anida la resistencia se encuentra dentro de las historias de origen, los poderes, los roles y las características de los dioses ancestros que originaron cada uno de los pueblos. Es importante enfatizar que esta premisa, retoma los saberes y las concepciones compartidas por los miembros de las comunidades y que son valoradas por su carácter sacramental, esto se infiere del siguiente fragmento:

Porque yo también he investigado esto, porque dicen que el que mambea es porque ya tiene poder, o sea, puede hablar, puede dominar, puede ser líder, todo eso. Entonces uno investiga las historias y todo eso. La historia habla que la diosa de la abundancia que ellos dicen es una mujer [...] y ella fue que creó, hizo la chagra, ella fue que sembró y que cultivó (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Las mujeres, han profundizado en estas memorias para robustecer los argumentos que en primer lugar, muestran su capacidad y poder y en segundo lugar, debaten las historias de origen y vida en las que el mundo tal y como lo conocen, fue creado por dioses masculinos con una voz y poder legítimos.

## **C. La relación espiritual que tiene las mujeres con las plantas sagradas**

El uso de las plantas sagradas ha sido una práctica de hombres dentro del sistema patriarcal originario, lo cual les ha dado un acceso privilegiado al mundo de la sabiduría y el contacto con los dioses y ancestros para el resguardo de la vida y el territorio, por parte de las autoridades y líderes dentro de la comunidad a partir de sus cosmovisiones.

En oposición, las mujeres testifican como su trabajo, tiempo y cuidado dentro de las chagras, hacen posible la siembra, cosecha y pervivencia de estas plantas, que simbolizan a su vez, la perpetuación de la cultura, sus tradiciones e identidades étnicas. De esta manera la resistencia, no solo resignifica la relación con la sabiduría, sino que representan la energía o fuerza femenina que esta oculta en las actividades “poco importantes”, lo anterior se deduce de las palabras de Nilida:

Quienes cuidan el cultivo de lo que ustedes mambean son las mujeres. Y yo aquí en la casa también digo, si yo dejo por ejemplo de limpiar esa matica que ustedes consumen, ¿será que va a existir esa matica ahí? No, porque llega lo maleza y lo mata. Entonces ahí está la fuerza de la mujer también, ahí está aportando para que su matica esté bonita y bote hoja cada tres meses y puedan aprovechar. Entonces, yo creo que la mujer mejor administra más que un hombre, porque ustedes solo llegan, aprovechan y ya le digo, pero no, nosotros estamos en el cuidado

de esas plantas, de todas las plantas que siembran a uno (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

#### **D. El principio de complementariedad en oposición al principio de superioridad-Inferioridad**

Las mujeres convocan el principio de complementariedad que hace parte de los elementos fundantes de las identidades culturales de los pueblos y visibilizan la contradicción que viven dentro sus realidades:

No es que el hombre es más ni la mujer es menos, sino que entre los dos aportan. Sus trabajadores dentro del hogar, pues el complemento de la mujer, del hombre, la mujer, el complemento de la mujer y también del hombre, la mujer también el complemento del hombre, entre eso están ahí (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Entonces la reclamación por las violencias que viven, se sustenta en evidenciar las contradicciones en la materialidad del principio resguardado, constatando las exclusiones y asimetrías.

#### **4.3 El acceso a la justicia como respuesta a la violencia: ¿Justicia ordinaria o justicia propia?**

Otro de los temas prioritarios para el análisis que me propuse a realizar, tiene que ver con el acceso a la justicia que tienen las mujeres que han sido víctimas de violencia de género y que, como respuesta a estas, acuden a los sistemas de justicia presentes en el territorio. Al respecto, pude evidenciar que el acceso a la justicia ordinaria es más común en el casco urbano, mientras que, en las comunidades o las áreas rurales dispersas, se opta por acudir a la figura del gobernador, la junta directiva comunitaria, la guardia indígena y el consejo de ancianos quienes le dan un abordaje a los casos de violencia de acuerdo con sus reglamentos internos, saberes, usos y costumbres propias.

Cada uno de los sistemas tiene diferentes retos que redundan en el acceso a la justicia de las mujeres. En lo que a la justicia ordinaria concierne, el primer elemento que condiciona su acceso tiene que ver con la poca disponibilidad de instituciones o agentes gubernamentales dentro del territorio. En la zona, solamente hay presencia de institucionalidad de la policía, el ejército, un centro local del instituto colombiano de bienestar Familiar-ICBF, entidad que tiene una competencia directa de protección y restablecimiento de derechos de los niños, niñas y adolescentes y finalmente, la figura de corregidor o auxiliar administrativo, quien ejerce la representación e interlocución con la gobernación departamental y sus dependencias. De forma que, no hay presencia de una autoridad competente en la implementación del marco



normativo y/o la atención integral a la violencia contra las mujeres y de género.

Al ahondar en la relación que tienen las comunidades y especialmente las mujeres con esta institucionalidad, pude reconstruir dos perspectivas: una desde el rol que tienen los gobernadores en la aplicación de justicia y otra desde la posición de las mujeres como víctimas. Para repasar la primera, tomaré el testimonio de Alci, gobernador de una de las comunidades que están cerca al casco urbano y quien explica que hay unos criterios para proceder con este tipo de situaciones de acuerdo con las normas propias:

En el trabajo que nosotros venimos adelantando como organización y es un tema que tenemos todavía que seguir de trabajando, es nosotros los casos, sea el caso que sea de violencia, hay cosas o casos menores que decimos nosotros, aunque uno puede decir que robo es robo, es un delito, cierto, pero hay cosas que se pueden dar solución en el marco de las de las reglas o las normas propias que tenemos, pero también hay casos, digo yo, de gran magnitud, ya cosas que para poder nosotros sancionar o juzgar eso necesitamos ya cumplir unos procedimientos, unos protocolos y tal. Ahí por ejemplo, si nosotros hablamos un caso de asesinato, un caso de qué podemos decir de una violencia, si un caso de un maltrato físico que causó graves lesiones, eso ya es un tema que nosotros como tal no lo podemos, podemos manejar hasta cierto punto, porque en primer lugar nosotros para poder nosotros aplicar el tema de la justicia, nosotros tenemos que estar sujeto a las normas, normas constitucionales, entonces de que nosotros podamos juzgar cierto o sancionar ciertas cosas [...] tenemos que garantizarle la vida a ese, al detenido, ya, garantizar de que cuente con un espacio adecuado donde se le va a privar de la libertad. Entonces nosotros llegamos hasta un punto que esté al alcance las capacidades de los casos que nosotros podamos manejar. De ahí para allá se procede a hacer el diálogo o los acuerdos, bueno, podemos, podemos decirlo, el diálogo intercultural, entonces tendremos que entrar a coordinar con la justicia ordinaria para que nosotros automáticamente hagamos el traspaso del caso y así mismo hacemos entrega de la persona, o sea, nosotros como autoridad, porque ahí demostramos de que no es que no tengamos capacidad de manejar el caso, sino más, más allá de eso es como decir, no se cuenta con una capacidad estructurales, o sea, bueno, llamemos el tema infraestructura, entonces esos casos los trasladamos de esa manera en coordinación con la justicia ordinaria, nosotros pasamos el caso para que la justicia ordinaria sea quien aplique ya, las normas o las leyes, dependiendo el caso, pero también una vez cómo vaya avanzando el proceso de allá también tienen que ir reportando cómo va el proceso (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Es así que en el marco de sus acciones como autoridades ante casos de alta complejidad, que se relacionan con un delito o con vulneraciones de derechos que recaen sobre niños, niñas o adolescentes, como autoridades no realizan un abordaje directo, aludiendo en primer lugar el principio de supremacía constitucional y la falta de infraestructura para dentro del territorio, no obstante hacen interlocución con las entidades, activan las rutas de atención y hacen seguimiento al trámite que les dan a estas denuncias para que se respete la dignidad y se lleve a cabo un debido proceso intercultural con la persona involucrada.

A partir de las experiencias que Alci ha tenido como gobernador, ha podido identificar que el acceso a la justicia ordinaria está mediado no solo por la acción de las entidades y los largos procesos burocráticos, sino por la adherencia de las personas víctimas, como lo ejemplificó en

un caso que tuvo que atender:

Por ejemplo el docente, el docente como decir acostaba a la niña ya y así y como la niña no cedió, entonces que hizo? Expulsó a la estudiante, en ese caso la mamá y la niña pues me pasaron, dijo el otro, me hicieron una, hicieron una denuncia de manera verbal, hacia mi persona por parte del docente, que fue lo que hicimos nosotros, formalizamos la demanda ya y en coordinación, o sea en ese caso primero yo fui como mediador para poder entablar una demanda formal ante el administrativo, porque ahí tenía ya que entrar el tema de la policía de menores, en ese tiempo no había bienestar todavía policía de menores, entonces ese caso en coordinación con el administrativo y o el corregidor y la policía hicimos el procedimiento hacia la fiscalía, ese proceso llevaba dos, tres años todavía el proceso seguido. Hay muchas cosas que uno también hay veces a uno se le salen de las manos, cuando por ejemplo la misma gente, o sea estos procesos tienen que ser constantes, tiene uno que ya era una secuencia. ¿Entonces qué pasó en su momento ya cuando iba ya a dar punto final al proceso, ya iba para orden de captura el demandado no sé qué arreglo hizo con los padres de las niñas y ¿qué hicieron los padres? Retiraron la denuncia en el último momento. Entonces yo digo pues si las cosas iban a ser así, para que me no me utilicen, uno dice, porque uno en primer lugar a uno le da rabia, le da piedra, pero más allá de eso, yo que hice, pues cumplí con el deber que yo tenía como autoridad de agotar esa instancia y proceder a agotar todo el procedimiento legal ya y así entonces han pasado cosas que muchas ocasiones digo de aquí para allá, si algo llega a pasar, uno aclara también, ya no me vuelva, usted baje las cosas a su manera, entonces no utiliza la autoridad, no busquen solucionarlo de manera personal (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Al indagar frente al abordaje que las autoridades indígenas del casco urbano realizan a los casos relacionados asociados a las violencias de género, estos refirieron que si bien dentro de los reglamentos internos, está consignado que el maltrato o la violencia intrafamiliar es una conducta grave, no es un tema que ha sido abordado directamente por las autoridades tradicionales, puesto que aseguran que es un tema del cual se presentan “pocos casos” y normalmente han sido atendidos por la policía:

En ese sentido pues nosotros como tal, o sea desde la labor que nosotros empeñamos uno como autoridades en la organización o en territorio, pues para nosotros como decir ese tema de violencia de género, básicamente esos son temas que de manera general casi no se ven, o sea desde la parte del territorio donde nosotros pues tenemos competitividad pues para aplicación de la justicia o para hacer ese tipo de correcciones y entonces en ese sentido pues nosotros muy poco hemos manejado ese tipo de situaciones ya que desde acá, desde la cabecera corregimental pues eso ya son otras instancias, en ese sentido pues lo maneja más directamente lo que es el bienestar cuando se presentan los casos de esos o en su momento pues si hay policía, entonces ellos lo manejan (Entrevista a Alci, Gobernador Uitoto, Tarapacá, 2 de abril del 2024).

Desde la perspectiva de las mujeres, Nilida indica que en casos de violencia de género el acercamiento se realiza a la policía a fin de que intervengan de forma inmediata y puedan poner a salvo a la mujer involucrada, mientras que el agresor se calma y disminuye su alicoramiento, más no acuden a esta instancia para interponer demandas y acceder a justicia:

Algunos acceden a la justicia, ellos van a la policía, corren a la policía más que todo acá pues la policía corren como a veces como no encontraban lo del bienestar hoy en día pues ya llegaron, ya están acá, pero cuando no están ellos más a la policía o al corregimiento y viene la

policía para mirar, a veces lleva al borracho, lo tiene allá hasta que le pase, le aconsejan y a veces las mujeres no denuncian, sino como que pasan una queja, a veces nomás por el momento no denuncian, ya dicen pues yo le denuncié, le meto a la cárcel y quién va a responder por mis hijos? ¿Por qué de que yo vivo dependo de él y en el hogar dependemos de él o depende también de las mujeres? [...] uno escucha y pues no le denuncié, sino siempre digo a la policía que lo tenga ya hasta que le pase la maluquera y ahí lo sueltan, pues ellos también ya le ponen una caución ahí y así, eso es más que todo. Y cuando están borrachos pues ellos se van así a sus vecinos (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Por su parte, las comunidades ubicadas en las zonas periféricas activan el sistema de justicia propio, el primer contacto recae en el gobernador como autoridad tradicional quien activa el debido proceso de acuerdo con los reglamentos internos, el abordaje que se realiza a estas situaciones, puede ser punitivo o de consejo. Por ejemplo, para en el pueblo Tikuna se realiza el siguiente proceso:

Las personas han puesto quejas o denuncias hasta el curaca. Y el curaca no pone las pilas para arreglar al momento, sino que pasan dos días después, ahí se apena, él tiene que llamar, llama guardia indígena, consejo de mesa directiva, pero ya para que después de tres o cuatro días después del problema que sucede, qué tal si es en el momento que hay esa violencia ahí, ahí se puede matar. Bueno, le pregunta que, por qué motivo, ¿Cómo viene un problema? ¿Cómo empezó, de dónde viene el doliente empieza contar, ¿no? Ahí le preguntan, por ejemplo, si yo soy el doliente del problema, qué tú opina contra el señor, contra tu marido, si le manda a castigar o manda a trabajar tres o cuatro días, depende. La esposa es la que decide, la esposa dice no. Y si la esposa le dice Castíguelo. El curaca lo castiga. Y si la esposa le dice que no lo castigo, no. Entonces como yo, el hombre se acostumbra, se acostumbra, la persona se acostumbra, me dice me fueron desmandado, no me hicieron nada y feliz. Pues aquí el curaca mandó a rozar la cancha, ocho días o cinco días tiene que cumplir, porque si no lo cumple, más castigo le da. Todos, hay cuantos lugares para trabajar, la comunidad ya decisionan en una reunión general (Entrevista a Virginia, Sabedora Tikuna, Tarapacá, 20 de abril del 2024).

Entonces, el acceso a la justicia se ve mediado por la voluntad del gobernador para atender con celeridad el caso, como lo describe Virginia:

Pues a veces pues si uno de mujer tenemos violencia. En la comunidad, si uno no pasa la voz allá al presidente, a veces no le atiende, él le dice que espere, que venga más rato para solucionar los problemas [...] Y las personas han puesto quejas o denuncias hasta el curaca. Y el curaca no pone las pilas para arreglar al momento, sino que pasan dos día después, ahí se apena, él tiene que llamar, llama guardia indígena, consejo de mesa directiva, pero ya para que después de tres o cuatro días después del problema que sucede, qué tal si es en el momento que hay esa violencia ahí, ahí se puede matar (Entrevista a Virginia, Sabedora Tikuna, Tarapacá, 20 de abril del 2024).

Como lo explica el sabedor Belisario, el tratamiento de la violencia en el pueblo Bora, existe un debido proceso en la administración de la justicia, dependiendo del tipo de falta, el proceso inicia con el consejo que dan los abuelos a los mayores de las familias de las personas implicadas (padres, madres, abuelos y abuelas):

Cuando puede ser hijo de alguna familia que ya es adulto, está cometiendo delitos. Uno llama a papá y mamá, a papá y mamá, pues uno llama a aconsejar, mire, tu hijo está en estos casos, ustedes para qué trajeron ese hijo al mundo, ¿para bien o para mal? Entonces ahora yo como

abuelo, autoridad ¿voy a corregir a su hijo? No, ese está en usted, papá y mamá, o abuelo o abuela, y ahí está. Ustedes son los que tienen que estar pendiente de si él tiene una falla, llámelo, háganle ver que las cosas no son así. Esa es la justicia propia. Esa es la justicia propia consejo, consejo [...] pues nosotros no vamos a ir al corregimiento, ni a la policía, ni a esos lados. Es por acá que se empieza, así se hace (Entrevista a Belisario, Sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

Si hay reincidencia, se procede al castigo, el cual está a cargo de las plantas sagradas y es intermediado por las autoridades tradicionales. La esencia de este castigo está en que las plantas combatan el mal o la enfermedad de la violencia, como se evidencia en las narrativas de Nilida y Belisario:

Ellos investigan, bueno, quién es el que está con el problema, quién es el que hacen, entonces ellos llaman a los dos y el que ya después que investigan pues ya dejan solo a uno, le hacen unos ritos ya de apaciguar todo eso, lo aconsejan y le dan de tomar, a veces le castigan con el ambil, más de lo que ellos consumen cuando están en su mambiadero, en su encuentro, entonces con ese le castigan, porque el ambil es algo muy fuerte y si ellos resisten eso, pues tienen que botar el espíritu, ellos dicen que es espíritu malo que tiene la persona, o sea, piensa mal, entonces ahí es que suceden las cosas (Entrevista a Nilida, Vocal de Mujeres Bora, Tarapacá, 15 de abril del 2024).

Pues nosotros catalogamos que esa es una enfermedad. Está poseído contra esa muchacha, ese muchacho o esa muchacha. Hay que quitarle ese mal. Sí, porque dicen los abuelos él no es que verdad, quiere ser el mal, hay un espíritu malo que está con él, ese es el que le dice haga este daño, haga este daño [...] Y si es un espíritu malo, entonces hay que quitarlo. Y como lo quitan ahí los abuelos, los médicos tradicionales y recetan dietas, hacen rezos y dietas, ellos ya le van a curar (Entrevista a Belisario, Sabedor Bora, Tarapacá, 12 de marzo de 2024).

Teniendo en cuenta las dos perspectivas valoradas en esta última sección y las concepciones de las personas informantes, se puede identificar que las mujeres víctimas de violencia de género a nivel doméstico han recurrido a las instituciones de justicia ordinaria en busca de protección física inmediata, cuando las redes de apoyo comunitarias no han funcionado o cuando las agresiones ocurren en espacios públicos. Esto último, puede estar condicionado, por una parte, con la desconfianza sobre la efectividad de las acciones de las entidades disponibles y la ausencia de instituciones que visibilicen su atención y protección frente a las violencias de género dentro del territorio y por otra parte, por las violencias múltiples que las mujeres viven y que aumenta su vulnerabilidad, por lo cual desisten de las denuncias porque el sostenimiento económico de sus familias dependen del trabajo y la proveeduría de sus agresores.

Ahora bien, las mujeres que viven en zonas dispersas acuden a los estamentos o actores comunitarios a quienes se les ha conferido la administración de la justicia propia, en busca de una intervención dirigida a la protección y la implementación de tratamientos que posibiliten “garantías de no repetición”, relacionadas principalmente con la curación de la enfermedad

y/o la sanación de los malos espíritus. No obstante, consideran que las decisiones punitivas centradas en el trabajo comunitario no son consecuentes con las infracciones cometidas o que las acciones ejercidas son inoperantes.

## **Conclusiones**

El propósito principal de este estudio era analizar las comprensiones, las significaciones, las experiencias y las respuestas que las mujeres indígenas hacen a la violencia de género en contextos de violencias múltiples. Al respecto, pude elaborar diferentes inferencias que me permitieron acercarme a las respuestas de las preguntas orientadoras que me propuse cuando formulé el problema, como lo presento en esta parte final del documento.

### **Significados y comprensiones sobre la violencia de género**

Inicialmente, encontrar las respuestas a las preguntas ¿Qué significaciones y comprensiones tienen las mujeres indígenas de la violencia de género? me representó un reto importante, ya que las contestaciones posibles estaban mediadas en primer lugar, por la significación del género como una categoría útil para analizar y entender las relaciones de poder y las violencias diferenciadas que impactan los territorios cuerpos de las mujeres y los hombres y en segundo lugar, por las comprensiones y/o consensos frente a las acciones u omisiones que podrían señalar como violencia.

El primer hallazgo que tuve en el trabajo de campo, fue evidenciar que la categoría género no hacía parte de los marcos de interpretación y comprensión de las personas informantes, las narrativas de los líderes/sabedores indígenas y las mujeres entrevistadas acuden a la memoria larga para argumentar que las prácticas de sumisión y desvalorización de lo femenino respondían a rezagos coloniales y a la pérdida de las identidades culturales que desde tiempos ancestrales procuraba la igualdad, la armonía y la complementariedad como principios rectores de la vida.

Lo anterior, interpretado desde los feminismos comunitarios me invitó a pensar que el género como categoría política, tiene aún el desafío de ser abordada o cuestionada en el contexto estudiado, para visibilizar las opresiones, reclamar frente a las necesidades y deconstruir las asimetrías de género y los demás sistemas de dominación. Justamente la producción ideológica y discursiva de estos feminismos, atestiguan la recuperación y reconceptualización como tarea revolucionaria desde adentro, como lo explica Paredes (2008):

El género desde nuestra reconceptualización teórica es una categoría política relacional de denuncia, de una injusta, opresora y explotadora relación, que los hombres establecen con las mujeres para beneficio del sistema de opresiones que es el patriarcado, en la actualidad es patriarcado colonial-neoliberal. El género devela la valoración inferior que el patriarcado asigna a los cuerpos de las mujeres desde que nacen hasta que mueren, o incluso antes del nacimiento y después de la muerte [...] Debo reconocer que hubo, históricamente, un entronque entre el patriarcado precolonial y el occidental. Para entender este entronque histórico entre los intereses patriarcales, nos es útil recuperar la denuncia del género para

*descolonizarlo* en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres solo fueran fruto de la colonia, superarlo, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo, *superarlo*, decíamos, en la reconceptualización que desde el feminismo comunitario hoy hacemos y trascenderlo como tarea revolucionaria que hoy el proceso de cambios nos convoca especialmente a las mujeres. Para recuperar al género aparte de desneoliberalizarlo, [...] hay que también descolonizarlo, esto *porque no hay otro concepto en la actualidad que haya develado mejor la situación y condición de las mujeres como el género* (Paredes 2008,120-121).

Las mujeres significan o relacionan la violencia con acciones directas, físicas y visibles que recaen sobre sus territorios cuerpos-tierra y los de sus familias o comunidades, tales como los golpes, las amenazas o agresiones verbales ejercidas por sus parejas sentimentales desde el contexto privado. Desde el contexto comunitario, las amenazas o riesgos relacionados con la presencia de grupos armados al margen de la ley que realizan actividades delictivas dentro de los resguardos y desde el contexto público, las exclusiones y discriminaciones de la participación y la representación dentro de las estructuras propias.

La violencia directa desplegada en los contextos domésticos o privados se entiende como acciones ajenas a las voluntades de las personas, asociando a sus causas condiciones que incentivan la violencia en los agresores como las enfermedades, los malos espíritus o el consumo de alcohol. No obstante -sin mencionar los sistemas de opresión y estructuras de poder-, reflexionan que detrás de estas agresiones yacen prácticas antiguas- poscoloniales- que eran normalizadas y que se sustentan en la supremacía del hombre, la sujeción de las mujeres, el veto a su voz y la pérdida de su autonomía, las cuales en la actualidad han venido cambiando.

Desde un análisis más profundo, la comprensión y el nombramiento de las violencias como tal están atravesadas por la asociación de esta como un producto del colonialismo y la remembranza del pasado precolonial en el que las identidades culturales son idealizadas y por lo tanto poco cuestionadas en sus asimetrías y opresiones.

### **Experiencias de violencia**

Frente a la pregunta ¿Qué experiencias describen las mujeres indígenas como manifestaciones de violencia de género? encontré que, en el contexto de estudio, las mujeres describían y señalaban como violencias las agresiones directas de tipo físico y verbal que eran ejercidas por sus esposos dentro de los contextos privados. Particularmente, las mujeres aseguran que el alcohol predispone a la violencia, la cual se detona cuando ellas infringen o sobrepasan sus prohibiciones y ponen en juicio las libertades de los hombres, haciendo algún reclamo, no atendiendo sus necesidades físicas o sexuales haciéndoles sentir a sus parejas que su

“autoridad” y posición está siendo puesta en duda. Es así como las agresiones o la amenaza del uso de ellas, robustecen las jerarquías, los roles de género y la sujeción femenina.

Por otro lado, dentro del escenario publico reconocen exclusiones y violencias que también se refuerzan en las normas y estereotipos de género, estableciendo límites para la participación efectiva o el desarrollo de cargos de representación de alto mando , estableciendo los espacios y los escenarios en los que las mujeres que ya están dentro de las estructuras pueden movilizarse y fijando como condición el cumplimiento de las actividades de cuidado y rol de protección y transmisión de la identidad propia.

En esta reconstrucción de violencias estructurales fue clave considerar que características del contexto etnográfico tales como la colonización de prácticas y modos de vida, la apropiación territorial, la precarización de las condiciones de existencia y la poca/nula presencia estatal posibilitan la gestación de las violencias de género.

### **Respuestas a las violencias**

Este segmento del estudio tenía como propósito reconocer las capacidades de resistencia y tejido social que se gestan entorno a las violencias de género sobre los territorios cuerpo en los contextos privados y públicos, retomando de esta manera la recomendación que Hernández (2021) propone para abordar etnografías en contextos de violencias extremas desde una perspectiva feminista.

En lo que se refiere a la respuesta de la pregunta ¿Qué respuestas tienen las mujeres indígenas frente a la violencia de género privada y pública en sus territorios? En casos de violencia dentro de sus territorios- cuerpo pude discernir que hay una tensión constante entre responder de manera defensiva ante la violencia o soportarla como parte de la normalidad de las relaciones.

En primer lugar, las respuestas defensivas se dividen en dos: por un lado, las que se motivan por la idea de que la violencia se perpetua o escala cuando la víctima se intimida u oculta su capacidad para resistir, ejerciendo cuerpo a cuerpo una contra pedagogía del miedo que establece los límites a los agresores y demuestra su incapacidad para someter a alguien (Tzul 2010).

Por otro lado, como medida inmediata de protección, las mujeres recurren a la activación de apoyos comunitarios para salvaguardar sus vidas y las de sus hijos. Por lo cual, acuden a redes de vecinos en busca de refugio esperando que su agresor se duerma o se calme.



También, se dirigen a la policía a fin de que, por medio del uso de la fuerza, retengan al culpable por unas horas, cuando se han asegurado de que el alicoramiento ha disminuido, para regresar a sus casas, pero no interponen una denuncia formal.

Esta respuesta, se asocia con la asimilación de la violencia como parte de la normalidad, y por ello es percibida e insertada como un fenómeno “normativo”, es decir, que participaría del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad (Segato 2003, 132). Precisamente, Chirix (2014) sugiere que esta normalización proviene de la internalización de ideas patriarcales y coloniales que justifican la jerarquización de las vidas, las opresiones y las violencias como una realidad dolorosa que debe ser soportada y por lo tanto, cuando se toma acción o se ejerce resistencia, se activa el sentimiento de culpa y por el contrario cuando no se cuestiona, se celebra el aguante y la resistencia del dolor.

Así mismo, el abandono estatal, la violencia estructural, las amenazas y riesgos que representan la presencia de grupos al margen de la ley y el recrudecimiento de la vulneración de las mujeres cuando no tienen una representación masculina y la proveeduría económica principal que estos ejercen. Condicionan la falta de acción y la normalización de los diferentes tipos de violencias a fin de sostener la vida de la familia, los hijos y la propia.

Entonces, la complejidad en materia de derechos vulnerados, discriminaciones, desigualdades, exclusiones, carencias y violencias múltiples que se relacionan con el capitalismo, el neoliberalismo, el racismo y el patriarcado y que ponen en jaque las necesidades prácticas en inmediatas, desplazan en prioridad las necesidades estratégicas y por lo tanto, no representan el primer flanco de lucha que moviliza a las mujeres (Cumes 2011).

En lo que a las respuestas a las violencias de género dentro del contexto público se refiere, las mujeres enfrentan de forma directa al erario que las autoridades masculinas defienden: memoria larga (Paredes 2008). Es así que adelantan de forma directa una desestimación de los argumentos utilizados, resignificando o haciendo énfasis en los principios, los valores, las comprensiones y las tradiciones que los hombres usan para limitar su participación y para justificar la desigualdad en la distribución del poder dentro de las estructuras propias. Acuden por ejemplo a resaltar las aptitudes desarrolladas en el ejercicio de las actividades “menores o menos importantes”, profundizan dentro de sus identidades culturales para visibilizar diosas o ancestras y sus virtudes, destacan su aporte en el mantenimiento de la vida y proponen formas alternativas de relacionarse con las plantas sagradas que confieren la sabiduría y el poder espiritual a partir de sus usos y costumbres.

## **Acceso a la justicia**

Ahora bien, partiendo de reconocer que las respuestas ante las violencias condicionan el acceso a la justicia y viceversa, encontré que la respuesta de la pregunta: ¿Cuál ha sido el acceso y la relación de las mujeres indígenas con el sistema de justicia ordinaria y propia en casos de violencia de género? puede visibilizar que las mujeres enfrentan diferentes barreras e injusticias en el acceso a la justicia dentro de los sistemas de justicia propia y ordinaria.

Primero, la presencia de instituciones gubernamentales es limitada y exclusiva en el casco urbano, no se cuenta con una entidad competente en la administración de justicia en casos de violencia de género o violencia en contra de las mujeres. Lo cual establece una distancia entre las necesidades de protección de las mujeres víctimas y la efectividad institucional, reforzando de esta manera, la desconfianza en el sistema ordinario y coartando las posibles denuncias.

Segundo, las mujeres que residen en las zonas rurales dispersas acuden a los estamentos propios conformados por el gobernador, la junta directiva, la guardia indígena y el consejo de ancianos, a fin de que aborden los casos de acuerdo con sus reglamentos internos, saberes, usos y costumbres. Dependiendo de la gravedad de la situación o si la mujer víctima lo solicita, estos actores se involucran en la situación estableciendo como tratamiento medidas punitivas o de consejo.

Las medidas punitivas se relacionan con el establecimiento de castigos solicitados por las mujeres víctimas contra su agresor, estos tienen que ver con trabajo comunitario y un señalamiento social frente a la conducta cometida. Así mismo, otros gobernadores deciden activar las rutas de atención ordinarias y entregar el caso a las instituciones competentes para que sea juzgado a partir de las leyes “occidentales”.

Por su parte, las medidas de consejo se relacionan con el uso de las plantas sangradas y el involucramiento de los mayores y mayoras de las familias tanto de la víctima como del victimario. Estas acciones, se centran en curar al agresor de la enfermedad o liberarlo del espíritu de la violencia y recordarle que el bien.

Las principales barreras que enfrentan las mujeres que acuden a la justicia propia, tiene que ver con la sujeción a estructuras organizativas que están fuertemente influenciadas por el patriarcado originario y colonial, la justificación de la violencia como una manifestación de propiedad y la idea de que las situaciones que ocurren dentro de las familias o parejas deben ser abordados por ellos mismos, sin la intromisión de terceros.

## Referencias

- Amador, Marcela. 2017. "Interpelando la invisibilidad estructural, la visibilidad selectiva y la universalización de la violación sexual hacia las mujeres indígenas en Colombia: notas para la construcción de un campo de investigación". *Universitas Humanística* 84 (1): 262-307. <https://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.iiiev>.
- Arendt, Hannah. 2005. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Territorial.
- Arendt, Hannah. 2014. "Qué es política", "Introducción a la política 1", "Capítulo 1: El sentido de la política". En *¿Qué es la política?*, 45-59, 67-99. Barcelona: Paidós.
- Barragán, Rossana. 1997. "Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, XVIII-XIX". En *Más allá del silencio*, editado por Denise Y. Arnold, 407-454. La Paz: ILCA.
- Blázquez, Norma. 2012. "Epistemología feminista: temas centrales". En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 21-38. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/21/art\\_14.pdf](http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/21/art_14.pdf).
- Bonilla, Elssy y Rodríguez, Penélope. 1997. *Más allá del dilema de los métodos*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, coordinado por ACSUR-Las Segovias, 1-26. Madrid: ACSUR.
- Castañeda, Martha. 2012. "Etnografía feminista". En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 217-238. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/21/art\\_14.pdf](http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/21/art_14.pdf).
- Chirix, Emma. 2014. "Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos". En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde el Abya Yala*, editado por Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 211-222. Popayán: Universidad del Cauca.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Ecuador: CLACSO.
- Corbetta, Piergiorgio. 2010. "La entrevista cualitativa". En *Metodología y técnicas de investigación social*, editado por Piergiorgio Corbetta, 343-374. Madrid: McGraw-Hill.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2017. *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*. Washington: CIDH y OEA.
- Cumes, Aura. 2012. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi* 17: 1-16.
- Defensoría del Pueblo. 2023. *Alerta Temprana N° 019-23: Alerta temprana nacional de riesgo sobre la labor de personas defensoras de DD.HH. (PDDH), líderes y lideresas sociales, sus organizaciones y colectivos*. Bogotá. <https://alertasstg.blob.core.windows.net/alertas/019-23.pdf>.
- De la Cadena, Marisol. 1992. "Las mujeres son más indias". *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres* 16: 1-22. <http://institutohemisferico.org/course-nyu/yuya/de%20la%20cadena1.pdf>.
- Duarte, Jael. 2008. "Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 229-243. Quito: FLACSO Ecuador.
- Echeverri, Juan. 2022. *La gente del centro del mundo: curación de la historia en una sociedad amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Empodérate Amazonas. 2019. *Formulación de la política pública para la equidad de género de la mujer en el departamento del Amazonas*.
- Fondo Internacional de Mujeres Indígenas. 2006. "Mairin Iwanka Raya: Mujeres indígenas enfrentan la violencia de género". Informe complementario al estudio de género sobre la violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas. Nueva York.
- Friederic, Karin. 2013. "La violencia contra las mujeres y las contradicciones de los derechos en la práctica". *Revista Latin American Perspectives* 194 (41): 19-38. <https://doi.org/10.1177/0094582X13492140>.
- Galtung, Johan. 2003. *Paz por medios pacíficos: Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Oslo: Gernika Gogoratuz.
- Galtung, Johan. 2016. "La violencia: cultural, estructural y directa". *Cuadernos de Estrategia* 183: 147-168. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>.
- Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México. <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>.
- González, Joy. 2022. "Tres rutas para entender la racialización como sufrimiento generizado". Madrid. <https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2022/12/AC-24-2022.pdf>.
- Harding, Sandra. 1998. "¿Existe un método feminista?". En *Debates en torno a una metodología feminista*, compilado por Eli Bartra, 9-34. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hernández, Aída, María Sierra y Rachel Sieder. 2013. *Justicias indígenas y Estado: violencias contemporáneas*. México: FLACSO.
- Hernández, Esperanza. 2014. "Memoria, resistencia y poder pacífico transformador de pueblos indígenas de las amazonias colombiana y peruana". *Papel Político* 19 (2): 497-525. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.PAPO19-2.mrpp>.
- Hernández, Aída. 2021. "Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias". *Revista Alteridades* 31 (62): 41-55. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/hernandez>.
- Hooks, bell. 2017. "Acabar con la violencia". En *El feminismo es para todo el mundo*, editado por bell hooks, 87-93. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. 2018. "Violencia de género en grupos étnicos: boletín epidemiológico". 2021. *Forensis: datos para la vida*. ISSN 2145-0250, Volumen 23. [https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/878249/Forensis\\_2021.pdf](https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/878249/Forensis_2021.pdf).
- López, Claudia. 2022. *Tikunas: brasileiros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões*. Belém: MPEG.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Revista Tabula Rasa* 9: 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>.
- Mohanty, Chandra. 2008. "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial". En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Aída Hernández, 112-161. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Narváez, Harvey y Carol Jurado. 2022. "Representaciones sociales y violencia de género: caso Resguardo Indígena Cañamomo-Lomapieta, Riosucio, Caldas". *Revista Colombiana de Ciencias Sociales* 13 (1): 349-370. <https://doi.org/10.21501/22161201.3621>.
- Observatorio Regional ODS Universidad de los Andes. 2021. *El ODS 16 en la región Amazonía*. Colombia: Universidad de los Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/server/api/core/bitstreams/c8077f07-18f3-4a02-93e9>.
- Paredes, Julieta. 2008. "Hilando fino desde el feminismo comunitario." En *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, editado por Alejandra Guzmán, Edith Caballero y Gabriela González, 111-139. Argentina: CLACSO.

- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, In Cortito Que' S Palargo, v AliFern AC.
- Pequeño, Andrea. 2009. "Vivir violencia, cruzar los límites: Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador." En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 147-168. Quito: FLACSO Ecuador.
- Pérez, María. 2009. "Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: Un acercamiento inicial." En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 205-228. Quito: FLACSO Ecuador.
- Ragin, Charles. 2007 [1994]. "Capítulo 4: El uso de los métodos cualitativos para el estudio de los aspectos comunes." En *La construcción de la investigación social: Introducción a los métodos y su diversidad*, editado por Charles Ragin, 143-176. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rincón, Harold. 2005. "Tarapacá: Un asentamiento producto de la presencia peruana en la Amazonía Colombiana." *Revista de Antropología Maguaré* 19:133-146. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/issue/view/1237>.
- Rivas, Alejandra. 2022. *Eso no tiene cura: Lectura de violencias basadas en género en comunidades indígenas en Vaupés, Colombia*. Tesis de licenciatura, Universidad Javeriana.
- Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre el género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Argentina: Universidad de Quilmes.
- Segura, Maritza. 2009. "Camino al buen trato: Las comunidades Kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer." En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 169-184. Quito: FLACSO Ecuador.
- Sierra, María Teresa. 2008. "Mujeres indígenas, justicia y derechos: Los retos de una justicia intercultural." *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 31:15-26. <https://www.redalyc.org/pdf/509/50903102.pdf>.
- Tzul, Gladys. 2018. "Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida." En *Epistemologías del Sur*, editado por Paula Meneses y Karina Bidaseca, 385-395. Argentina: CLACSO.
- Viveros, Mara. 2008. "La sexualización de la raza, la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual." En *Memorias del Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*, coordinado por Gloria Careaga, 168-198. México: Fundación Arco Iris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Viveros, Mara. 2016. "La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación." *Revista Debate Feminista* 52:1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>.
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.