

**MUJERES INDÍGENAS DEL PUTUMAYO, PROCESO DE RESISTENCIA AL
CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO EN EL PERIODO COMPRENDIDO ENTRE
LOS AÑOS 2014 Y 2016**

ESTUDIANTE

**LINDA YULLIETH MORIANO GARZÓN
MIGUEL ÁNGEL MARÍN CALVACHE**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, CALI FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS Y CULTURA DE PAZ
SANTIAGO DE CALI
2021**

ÍNDICE

	Pág.
1. Introducción	3
2. Pregunta problema	5
3. Capítulo I	6
3.1. Objetivo General	6
3.2. Objetivos Específicos	6
3.3. Justificación	7
3.4. Estado del Arte	9
3.4.1. Género	10
3.4.2. Procesos de Resistencia	20
3.4.3. Construcción de paz y conflicto armado	29
3.5. Marco Teórico	31
3.5.1. Género, feminismo y comunidad	31
3.5.2. Enfoque feminista indígena y descolonial	37
3.5.3. La experiencia como punto nodal para una epistemología feminista descolonial	42
3.5.4. Vulneración, víctimas y derecho internacional humanitario en la mujer indígena	45
3.5.5. El territorio como víctima	47
3.5.6. Conflicto armado o construcción de paz	48
3.5.7. Horizontes en la construcción de paz dignificando a la mujer indígena	52
3.5.8. El derecho internacional y los repertorios de lucha	54
3.5.9. Procesos de resistencia	57
3.6. Metodología	68
4. Capítulo II: El departamento del putumayo, vida y dinámica	70
5. Capítulo III: La justicia comunitaria.	83
6. Capítulo IV: Mujeres y resistencia en el Putumayo	106
7. Conclusiones	139
Bibliografía	141

1. Introducción

En cumplimiento de los requisitos establecidos dentro de la Maestría en Derechos Humanos y Cultura de Paz para optar al título de Magíster en Derechos Humanos y Cultura de Paz de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, se ha presentado la propuesta de investigación denominada mujeres indígenas del Putumayo, proceso de resistencia al conflicto armado Colombiano en el periodo comprendido entre los años 2014 y 2016. Es por ello que el presente trabajo de investigación tiene por objeto, realizar un acercamiento a los procesos de resistencia que llevan a cabo las mujeres indígenas Awá, Inga y Kamêntsã donde buscan mantener viva su identidad y al mismo tiempo, hacerle frente a los vejámenes producto del conflicto armado.

De esta manera, nosotros siendo hijos del departamento del Putumayo, víctimas del conflicto armado y más aún, orgullosamente indígenas; y con sentido de pertenencia mediante esta investigación deseamos resaltar las acciones de las mujeres indígenas de nuestro departamento, las cuales han sido víctimas del conflicto armado interno y a pesar de haber vivido el terror de la guerra, resistieron a este, así mismo, buscamos reconocer el papel importante y dinamizador que desarrollan dentro de su organización comunitaria, familia y sociedad. Hemos sido testigos que la participación de las mujeres indígenas ha sido invisibilizada, especialmente en los cargos de dirección y organización socio-política a pesar de asumir roles fundamentales para el fortalecimiento de sus comunidades. Pues de ellas brota la vida para constituirse como promotoras de los saberes de sus pueblos y constructoras de paz.

A partir del conocimiento adquirido de estas mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas Awá, Inga y Kamêntsã, se ha podido conocer el mundo y la situación de las mujeres indígenas, su relación dentro de la comunidad y su participación dentro de los diferentes procesos colectivos, tales como: la gestación, la crianza de las hijas e hijos, la producción, el gobierno propio dentro de sus comunidades y la estructura política de las mismas. La presente investigación pretende identificar cómo se encuentran protegidas las mujeres indígenas dentro del marco normativo constitucional colombiano y la norma propia que regula a dichas comunidades frente a la discriminación de género, partiendo de la

pregunta de investigación: ¿Cómo se han consolidado los procesos de resistencia en las mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas Awa, Inga y Kamêntsã ubicadas en el municipio de Orito Putumayo, ¿bajo el marco del conflicto armado interno durante el periodo 2014 y 2016?.

En el ámbito territorial, la investigación se desarrolló en los municipios de Orito y Sibundoy del Departamento del Putumayo - Colombia. Es fundamental entonces, realizar un análisis de cómo las mujeres indígenas han sobrevivido y resistido el conflicto armado en sus territorios, asimismo, es necesario escudriñar aspectos que giran en torno a la protección que tienen dentro de sus territorios respecto al gobierno propio y también desde lo constitucional, que les otorga derechos a las comunidades étnicas, en especial de las mujeres.

El presente trabajo de investigación se desarrolló a partir de los relatos de estas mujeres valientes, además, de un dedicado trabajo de campo, que significó, viajar a las regiones donde se encontraban los resguardos; todo esto, ajustado a las observaciones y recomendaciones realizadas por la directora de tesis Lina Fernanda González Higuera, quién nos acompañó en el quehacer investigativo. El documento contiene tres capítulos, en el primero, denominado “Putumayo, vida y dinámica. ”, se hace un análisis histórico del departamento del Putumayo y especialmente de los municipios de Orito y Sibundoy teniendo en cuenta que las mujeres indígenas entrevistadas pertenecen a estos municipios ; en el segundo, denominado “Justicia Comunitaria ”, se hace un análisis desde la cosmovisión indígena a la que pertenece cada mujer, el reconocimiento del gobierno propio que se ejerce dentro de la comunidad y que se presenta como una forma de disputa legítima en el ejercicio del derecho cuál ha sido el rol de las mujeres en este y un análisis constitucional ; y en el tercero denominado “Mujeres y Resistencia en el Putumayo”, se realiza un análisis de las mujeres indígenas entrevistadas, este capítulo posee dos grandes acápites, el primero retoma la construcción de las resistencias, tomando los tres casos: Awá, Kamêntsã e Inga. El segundo acápite retoma los vacíos que encuentran las mujeres en los procesos de resistencia de su comunidad. Se debe mencionar que al finalizar cada uno de los capítulos se presentan las respectivas conclusiones.



2. Pregunta problema

¿Cómo se han consolidado los procesos de resistencia en las mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas Awá, Inga y Kamêntsã ubicadas en los municipios de Orito y Sibundoy en el Putumayo, ¿bajo el marco del conflicto armado interno durante el periodo 2014 y 2016?

3. Capítulo I

3.1. Objetivo General

Caracterizar algunos de los procesos de resistencia que han generado las mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas Awá, Inga y Kamêntsã ubicadas en el municipio de Orito y Sibundoy en el Putumayo, para afrontar las circunstancias del conflicto armado que han impactado su proyecto de vida individual y colectivo producto de las violaciones a los derechos humanos.

3.2. Objetivos Específicos

- 1.** Contextualizar algunos aspectos sobre la justicia indígena y su relación con la Ley Natural o derecho mayor como una forma de disputa legítima del monopolio del ejercicio del derecho.
- 2.** Describir los procesos de resistencia que han generado las mujeres de las comunidades indígenas Awá, Inga y Kamêntsã de los municipios de Orito y Sibundoy en el Putumayo para superar las afectaciones que han sufrido con ocasión del conflicto armado.
- 3.** Exponer, a través de los relatos de las mujeres participantes los vacíos que ellas encuentran desde su condición de mujer indígena en los procesos de resistencia de sus comunidades.

3.3. Justificación

La presente investigación se justifica en la necesidad de evidenciar como la dinámica del conflicto armado colombiano ha obligado a mujeres indígenas de los municipios de Orito y Sibundoy –Putumayo, a desarrollar procesos de resistencia para superar las afectaciones a su proyecto de vida individual y colectivo; producto de las masivas violaciones a los derechos humanos por parte de grupos armados ilegales. Para esto es necesario abordar el problema desde el enfoque diferencial (género y étnico). Lo anterior se establece con el fin de lograr una comprensión que demuestre que la condición de mujer y de indígena diversifica las formas de sufrir violencia.

Entender la literatura existente respecto a las resistencias construidas por la mujer indígena para afrontar las diversas violaciones a sus derechos humanos en un contexto de conflicto armado, es trascendental para hacer una apuesta de paz en los territorios, aspecto que aporta en la identificación de procesos comunitarios claves para atender las necesidades de las víctimas desde la perspectiva del enfoque diferencial, que implica comprender al ser humano en sus dimensiones específicas, el rol de mujer en sociedad y la identidad cultural de indígena hacen que el conflicto impacte de manera distinta así que, la construcción de subjetividad frente a esto fenómeno social no es la misma.

El departamento del Putumayo y especialmente los municipios de Orito y Sibundoy son zonas geográficas que han vivido el conflicto armado colombiano en gran proporción soportando la presencia de distintos grupos armados, donde salen a escena los legales y los ilegales que en sus prácticas de guerra han violado masivamente los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. Los principales afectados son siempre la población civil en sus bienes patrimoniales y extrapatrimoniales, este es el caso de las mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas Awá, Inga y Kamêntsã que residen en estos municipios, por tanto, podemos mencionar que la presente investigación se enmarca en lo antropo jurídico, en la medida que tiene una justificación jurídica, social, cultural y psicológica.

Expuesto lo anterior, es importante resaltar el gran valor sociocultural que ostenta el municipio de Orito con sus 52.580 habitantes representa para el departamento y el territorio (Dane 2005). Este cuenta con una diversidad cultural y etnográfica, debido a la conformación

de 45 cabildos y 12 resguardos indígenas registrados ante el Ministerio del Interior. No obstante, actualmente en la Red Nacional de Información – RNI se encuentran reconocidas en el Registro Único de Víctimas 15.321 víctimas a causa de diferentes hechos victimizantes, sin tener en cuenta su grupo étnico, de género o enfoque diferencial, de igual manera se encuentran registradas por Sentencia 321 víctimas correspondientes al mencionado municipio

En ese sentido, pensando el rol que ha desempeñado la mujer en esas luchas del movimiento indígena en el departamento del Putumayo, surge el interés por investigar, analizar, describir e identificar cómo estas mujeres indígenas han avanzado y lograron resistir al conflicto armado interno. Desde la perspectiva de Magallón (2012) culturalmente la mujer es sinónimo de debilidad, dado que por generaciones se ha inculcado ese rol de vulnerabilidad impartido por el patriarcado.

Por lo tanto, consideramos pertinente rescatar la voz de una mujer por cada cabildo mencionados anteriormente, debido a que se destacan por proteger, luchar y mantener su identidad, tradición, cultura y territorio ancestral en medio del conflicto armado interno. Es decir, que estas mujeres no permitieron que la violencia que golpeó a sus comunidades desdibujara su cultura ni conductas tradicionales, dando como resultado esa resistencia que es nuestro foco de investigación (Magallón, 2012).

3.4. Estado del Arte

En la presente sección, se busca evidenciar el estado del arte o de la cuestión. Se pretende hacer una conversación amplia, pero perfilada a través investigaciones acotadas en tiempo y en espacio, es decir, se retomarán investigaciones de pregrado, posgrado y artículos de investigación de orden nacional que nos permitirán evidenciar el desarrollo de las categorías de interés en poblaciones (mayoritariamente indígenas) y localidades determinadas del país. No está demás, hacer mención a que las categorías en la investigación se presentan de manera dinámica como un vector central que dibuja mapas de análisis y profundización.

Los trabajos que se discutirán a continuación, procesan nuestras categorías de interés analítico que son *género y procesos de resistencia*; a su vez, queremos hacer mención a trabajos que desarrollan de manera sugerente la perspectiva sobre la cultura de paz. Mencionamos esto, ya que, de entrada, se considera que los procesos de resistencia, de una forma amplia, buscan repensar y transformar desde lo afirmativo, la realidad comunitaria (Higuera et al, 2011) y esto, sin duda se traduce en la consolidación de una cultura de paz. El margen de tiempo que se ha contemplado pertinente para las investigaciones que nutren el presente estado del arte es de cinco años. Esta temporalidad nos permite ajustarnos a trabajos recientes y acotados, con perspectivas contemporáneas, que presentan posturas novedosas. Se considera en este mismo sentido, que los trabajos cumplen con los márgenes y preceptos de las normas de rigurosidad de una investigación. Al mismo tiempo, se debe mencionar que descartamos la idea de exhaustividad, debido a que las perspectivas e investigaciones que se levantan sobre el género y la resistencia en comunidades indígenas, desbordan de forma cuantiosa nuestro tiempo, posibilidades y población. En suma, se han compilado un total de dieciséis investigaciones, que pueden reflejar (ojalá) un estado del arte adecuado, para las aspiraciones de esta monografía.

Los textos, se presentarán divididos en tres grupos, el primero, textos que trabajan la noción de género, el segundo, textos que hacen referencia a la noción de resistencia, completando así, nuestras categorías analíticas. Finalmente, presentaremos una serie de trabajos que discuten la postura contemporánea de la cultura de paz y que, sin bien no hace

parte de nuestras categorías analíticas, la encontramos de suma importancia, para entender como la resistencia, influye en la edificación de la paz.

3.4.1. Género

Antes de dar inicio a este apartado, consideramos conveniente realizar una corta introducción a la categoría de género desde posturas contemporáneas, con un enfoque indígena decolonial, dando paso a su vez a los trabajos más acotados en tiempo y en espacio.

Irana Chamorro (2019) en su texto *Oferta institucional para las mujeres indígenas en situación de desplazamiento forzado: un análisis desde la interseccionalidad género/etnia/víctima (Medellín 2012-2015)*, se propone un análisis de la situación en cuanto a la oferta institucional a mujeres indígenas en Medellín, en el periodo comprendido entre el 2012 y el 2015. Su trabajo se divide en cuatro grandes puntos, de los cuales nos detendremos en los siguientes: en un primer momento describir la situación de las mujeres indígenas y sus comunidades que han sido desplazadas de sus territorios. Como segundo, evalúa las afectaciones más próximas de las que han sido víctimas a nivel: psicológico, físico y culturalmente, este último hace referencia al impacto del desarraigo por el desplazamiento y lo difícil que es, radicarse en una ciudad, donde no existe un anclaje vivencial o podríamos decir, retomando a Lebreton (2008), donde no se comparte la misma gramática. Finalmente, el tercer momento, se propone una discusión sugerente sobre el concepto de interseccionalidad y su influencia (que brilla por su ausencia) en la atención por parte de lo gubernamental a las comunidades desplazadas.

Si bien, tristemente el desplazamiento es un flagelo que ha acompañado al país a través de medio siglo de conflicto armado, la autora se pregunta por el impacto diferencial que tiene este en las comunidades indígenas. Encontramos en su trabajo, un aspecto diferenciador en cuanto al género y es que la violencia del conflicto armado afecta en sus vejámenes más a las mujeres que los hombres; convirtiendo sus cuerpos y su propia existencia en botines de guerra.

Retomando a las poblaciones indígenas, nos menciona basada en las cifras del RUV¹ que los desplazamientos de estas comunidades originarias aumentaron un 28.2% entre el 2012 y 2015, pasando de 9.115 personas desplazadas en el 2012 a 11.684 en el 2015. Chamorro nos presenta las siguientes comunidades que evidencian según su pesquisa como las más afectadas: *el pueblo corebaju, en el Caquetá, los puinaves en el Guaviare, los emberas, en el Alto Sinú, Choco y Antioquia, los paeces, los yanacunas, los guambianos y otros pueblos en el Cauca, los tules, en Chocó, los kankuamos de la Sierra Nevada, diferentes pueblos en el Putumayo, los awá, en Nariño, entre otros* (Muyuy, 2004: 206; citado por Chamorro, 2019).

Finalizando este punto, la autora nos menciona que la violencia afecta la cotidianidad, devastando lo económico, político y en sí misma, la cultura, punto central de estos pueblos originarios. Por otro lado, se menciona un especial daño hacia las mujeres pues, lo territorial en la cosmovisión indígena, se relaciona con el cuerpo femenino, dañando lo que se presenta como una relación de inmanencia o en términos de chamorro: intrínseca. Avanzando, la autora nos presenta un tema que se debe subrayar y es la doble afectación que sufren las mujeres indígenas: por ser mujer y por ser perteneciente a un pueblo originario.

De manera directa e indirecta, se mencionan las siguientes afectaciones: *a nivel físico como psicológicos, algunas de estas afectaciones son: el estrés, ansiedad, temor, depresión, pérdida de autoestima, paranoia, proceso de culpabilizar o de culpabilizarse, deseo de venganza, asumir un rol de víctima, desarraigo cultural, ruptura de las redes sociales y afectivas, cambios de los roles de las familias; de igual manera el deterioro de las condiciones de vida y el empobrecimiento apresurado* (Falla, 2003. Citado por Chamorro 2019) (...) *De igual manera otros impactos que genera el desplazamiento forzado en las mujeres consecuencia del conflicto armado en sus cuerpos y sus vidas son, la desconfianza social, el deterioro de la salud mental, enfermedades y dolores físicos, dificultad para reconstruir tejido social, precarización de las condiciones de vida, dificultad para elaborar duelos, cambio de los roles al interior de la familia y la comunidad, el sentir temor y miedo*

¹ REGISTRO ÚNICO DE VICTIMAS

a la repetición de los actos de violencia, asunción de nuevas responsabilidades, miedos y vergüenzas para revelar su identidad, entre otras que se ven reflejados en sus ámbitos cotidianos (Corporación Vamos Mujer; Corporación para la Vida Mujeres que Crean, 2015).

Para cerrar, nos encontramos con el concepto de interseccionalidad como un proceso complejo en el que convergen múltiples aspectos sociales como lo económico, cultural, político y simbólico, entre otros. Chamorro retoma los aportes de Muñoz Cabrera (2011), donde se plantea que el análisis de interseccionalidad debe abordar las formas de violencia que sufren las mujeres aunado aspectos inseparables como la pobreza que se disemina de manera desigual a partir del género en estrecha relación con la raza, la etnia, sexualidad entre otras. Este aporte nos invita a repensar aspectos sociales, pues, estos impactan de forma distinta a los sujetos según sus condiciones particulares. En este caso, las mujeres indígenas víctimas del desplazamiento forzado se encuentran en una situación múltiple de desventaja social: se enfrentan a la dominación masculina producto de la estructura patriarcal, a su vez, se ven sumidas en una estructura colonial y racial, que condena su procedencia indígena y finalmente, su condición de pobre, puesto que, tuvo que abandonar su territorio y su gramática. La autora nos expone lo siguiente:

El patriarcado ha irrumpido las relaciones sociales y culturales situando a la mujeres indígenas en una lectura colonial dominante que desconfigura y fragmenta su ser; es decir ya no se reconoce ni se autodetermina dentro de los patrones ideológicos propios de sus ser sino de los impuestos por el patriarcado: sumisa, analfabeta, apta para trabajos domésticos, entre otros imaginarios que interconectan una idea de la mujer indígena que entrecruza la desigualdad de género y la discriminación racial (...) ¿Cuál es el resultado de lo anterior? Las mujeres indígenas inmersas en las estructuras sociales dominantes -sistema patriarcal y racista-, son discriminadas y segregadas, ya que a nivel social y político su voz no es escuchada ni es valorada epistemológicamente más allá de su propia práctica cultural, negando la posibilidad de construir un pensamiento heterogéneo o diverso que conlleve a descolonizar los espacios dominados por el patriarcado que legitiman el racismo. (P:23-24).

Otro trabajo sugerente es la investigación realizada por Luisa Ocaña (2016), para obtener el título de Magíster en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Su tesis titulada Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia, se propone de manera magistral realizar un análisis de la justicia indígena en el resguardo del gran Cumbal,

perteneciente a la comunidad indígena de los Pastos. Lo novedoso y, por ende, funcional a la investigación que emprendimos, es la mirada feminista y decolonial de la justicia indígena. En este sentido, la autora devela tensiones que se podrían enmarcar en la larga duración y responde a la colonialidad del propio aparato jurídico y a la ficción de las diferencias sociales enquistadas en lo racial, que determinan las más pronunciadas inequidades. En este caso, si bien consideramos la investigación de Ocaña como profusa y rica en observaciones, análisis y contrastes, pero en lo que nos compete, detendremos nuestra atención sobre el aspecto del feminismo decolonial.

En este sentido la autora retoma los aportes de la filósofa e investigadora Yuderkis Espinosa (2013), sobre la genealogía de los feminismos decoloniales, y que, ella misma utiliza en su trabajo, para analizar la cuestión de la justicia de los pueblos originarios. Se plantea que esta vertiente del feminismo se presenta como el cristalizador de los reclamos de los feminismos subvertidos e históricamente invisibilizados, es decir, el de color y tercermundista; tarea que se emprende desde una revisión crítica del papel y la importancia de estas poblaciones desde la resistencia en sus comunidades. Otro punto de esta genealogía, es la re-lectura de los aportes del feminismo clásico europeo y norteamericano, que, cuestionan ideas como la de naturaleza femenina, clase de sexo y la heterosexualidad como estructura política. Finalmente, la tercera línea genealógica retoma las críticas realizadas a las corrientes feministas latinoamericanas, donde se denuncia la dependencia ideológica y económica que nace de la incorporación de políticas desarrollistas en Sur América. (Espinosa, 2013 citada por Ocaña, 2016).

Luego de exponer lo anterior, la autora se enfoca en la lectura decolonial, retomando diversos aportes que nacen de la realización de la siguiente pregunta: ¿la colonialidad terminó luego de la salida de las empresas coloniales y el establecimiento de los Estados Nación en los países de la periferia? De esta forma, el análisis decolonial se presenta como el resultado del análisis de las relaciones de poder nacientes de opresiones étnico/raciales, sexuales, económicas y epistemológicas que conforman el sistema mundo euro-norteamericano (Grosffogel, 2005 citado por Ocaña. 2016: 42).

Continuando, el sistema colonial moderno, implica en primer medida, la comprensión de la modernidad como un hecho histórico que nace en la Edad media donde Europa y más después Estados Unidos, se caracterizaban por ser epicentro del sistema mundo, respecto a esto se menciona lo siguiente: (...) *La colonialidad (entendida como un patrón de poder en el que se interrelacionan formas de explotación, dominación y subordinación) es constitutiva de dicha Modernidad, pues tanto el “descubrimiento” de América, como la colonización de Asia y África por parte de Europa fueron factores determinantes en la consolidación del sistema mundo moderno colonial (...)*El colonialismo fue una experiencia fundamental para la consolidación del sistema moderno colonial a través del cual Europa se impuso, invadió y explotó económica, política y epistemológicamente hablando, logrando el dominio sobre otros pueblos. Si bien esta etapa colonial llegó a su fin a partir de procesos de independencia de las colonias, las relaciones de poder entre centros y periferias se han mantenido y es lo que desde la teoría decolonial se entiende como colonialidad. (Ocaña, 2016:42).

La investigadora retoma los aportes de Anibal Quijano (2001), referente a la raza, como elemento de clasificación social y geopolítico a escala planetaria, que, a través de lo que denomina una ficción de identidades raciales jerarquizadas a favor de los centros hegemónicos de poder como Europa donde se dibujan las inequidades sociales a partir del blanco frente al negro y el indígena: *La clasificación social y la producción de identidades a partir de la “otredad” genera, posibilita y reproduce la dominación material, intersubjetiva y simbólica. Es pues a partir de “la raza” que se fundamenta la desigualdad y se sustentan los procesos de acumulación capitalistas jerarquizados.* (P: 43).

Avanzando en las posturas, la autora aborda el tema de género desde la colonialidad, mencionando que la producción de jerarquías y dominación organizadas en códigos binarios y casi siempre antagónicos, trae aparejada la postura género y heterosexualidad como dispositivo de codificación humana que erigen relaciones de poder y dominación. En este sentido, el género y lo concerniente a la sexualidad asignan a los sujetos categorías jerarquizadas y finalmente subalternas: *De esta forma, el paradigma de sujeto dentro del sistema moderno colonial de género hace énfasis ya no sólo en lo “blanco, europeo”*

(dimensiones raciales y geopolíticas de la colonialidad del poder), sino también en las categorías de “hombre, heterosexual” como una dimensión de género y sexual fundamental en la expansión de la modernidad colonialidad(...) Desde esta necesaria lectura feminista decolonial, el sistema moderno colonial de género entraña también la imposición, asimilación e integración de nociones de ser “hombre” y “mujer”, y los valores asignados a lo masculino y lo femenino: la distribución patriarcal del poder, la división sexual del trabajo y la heterosexualidad como régimen político (P:44).

Finalmente, se subraya el hecho que, cruzar las categorías de raza y género como categorías de opresión, permite develar lo oculto, desde donde se construyen las diferencias de género, pero en términos raciales: *En otras palabras, la imposición colonial del género no es homogénea, pues la ubicación en categorías de mujer - negra/indígena, no implica los privilegios del lugar de ubicación de mujer – blanca (P: 44)*

Ana Valero Rey (2015) en su artículo violencia y resistencia: mujeres indígenas desplazadas en Colombia, se propone analizar las violencias sufridas por las mujeres indígenas en situación de desplazamiento producto del conflicto armado. La autora evidencia cómo las violencias sufridas están estrechamente relacionadas con la identidad de género y etnia. Se hace mención a que el desplazamiento proporciona una identidad, la de desplazada, que entra en juego o en palabras de la autora, intersecciona con otras identidades como la de mujer e indígena, aumentando el grado de vulneración del que son víctimas. Se debe subrayar que este trabajo nos presenta la imbricación de opresiones que van más allá de la sumatoria de las mismas, lo que arroja a los sujetos a un mar de inequidades, que siguen presentes desde el colonialismo. (P: 44).

Se menciona que, la confluencia de desigualdades que están presentes en la vida de las mujeres indígenas es innegable, puesto que ellas se ven afectadas no solo por la dureza de los crímenes de la guerra interna (violencia sexual, desplazamiento, violencia física y psicológica), sino por la discriminación y exclusión producto de su identidad como mujeres indígenas, enmarcado como lo diría el texto (Ocaña 2016) en una historia colonial, de modo que:

Al nombrarlas como mujeres indígenas desplazadas hacemos referencia a tres categorías identitarias marginalizadas y discriminadas. De dicha realidad se deriva la necesidad de una especial protección jurídica (...) Por un lado, la afectación de las mujeres en el espacio del conflicto está marcada por un escenario patriarcal. Las mujeres son construidas como las otras, la alteridad, de forma que sufren violencias en base a un sistema de género dicotómico y jerárquico. A esta premisa hemos de añadir los análisis propuestos desde los feminismos descoloniales, en los cuales se plantea que “la imposición del sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder, como la colonialidad del poder fue constitutiva del sistema de género” (Lugones, 2014: 68). Lo que nos quiere decir que ese sistema de género, que conforma el escenario patriarcal a que nos referimos, se desarrolla como parte de la imposición del poder colonial. La opresión de las mujeres indígenas hay que analizarla mirando a la historia colonial en la que el género, así como la raza y la clase, se constituyen de manera conjunta, creando sujetos con privilegios y otros sin ellos. (Rey, 2015: 45)

Continuando, la investigadora subraya que, ante la historia de violencia y vulneración histórica de los pueblos indígenas, ha hecho que estos se posicionen desde su identidad étnica para reclamar y re-posicionar sus derechos: *El discurso indígena se ha ido fortaleciendo tanto a nivel nacional como internacional, 12 creándose redes mundiales desde las cuales articulan sus demandas. Ejemplo de ello es la coordinación entre los pueblos del Abya Yala, donde se agrupan los denominados “Pueblos Originarios de las Américas”.* (P: 47)

Pese al reposicionamiento de la identidad indígena, la mujer sigue siendo excluida de los órganos de decisión y políticos de sus comunidades, donde, son encargadas de las tareas logísticas y de organización y movilización, pero quedan exentas de una participación propiamente dicha. De esta manera, nos presenta el texto que, si bien los discursos y posturas se están recuperando, las mujeres indígenas, dirigiéndose a una mayor participación, reinterpretan posturas, donde analizan críticamente la recuperación de la historia originaria e imaginario indígena desde una visión de género que critica cuestiones como la complementariedad y dualidad que se erigen a partir de la sexualidad humana heteronormativa (Cabnal, 2010: 14. Citada por Rey, 2015: 52). En este sentido, las mujeres indígenas desarrollen nuevos marcos de referencia a través de la experiencia vivencial de ser mujer e indígena, rompiendo con los marcos hegemónicos, incluyendo, los de la otredad desde donde se les mira. Se resalta también, el hecho de que el movimiento de mujeres al interior de las comunidades indígenas, han edificado sus propias estructuras organizativas dentro y fuera del movimiento indígena. Esta organización y lucha se ha intensificado en lo

corrido de los años, especialmente, en los contenidos hasta ahora en el siglo XXI, la investigadora termina con el siguiente párrafo, que nos permite dibujar una perspectiva sobre las luchas feministas al interior de las comunidades indígenas:

La re-formulación de sus identidades es un eje clave que vertebra todas las propuestas. Se está produciendo una revisión de los discursos indígenas en torno a la identidad étnica, así como de los discursos feministas en torno a la identidad de género. Los análisis se están llevando a cabo de formas diversas, dentro de los movimientos indígenas de mujeres y desde los feminismos descoloniales, en una re-formulación de conceptos y de identidades desde una visión interseccional. Asimismo, vemos que se crean nuevos lazos y conexiones que promueven otras prácticas dentro de las comunidades, fomentando la educación de las mujeres, la participación en procesos de liderazgo y su presencia en la toma de decisiones, así como una reivindicación de los derechos colectivos, en los que ellas estén incluidas. Este es el camino que están andando muchas mujeres indígenas, entre la resistencia y las violencias que sufren, la demanda de derechos y la creación de discursos y prácticas que les permitan seguir desarrollando sus vidas. (Rey, 2015:55)

La investigación titulada Experiencia de investigación de investigación de violencia contra las mujeres en poblaciones indígenas, desafíos y recomendaciones (2017), realizada por el investigador de la Universidad del Valle Fernando Urrea en colaboración con La investigadora Salvadoreña Laura Mantas, y un prolijo grupo de investigadores adscritos al BID, nos presentan una de las experiencias de investigación más sugerentes a nivel departamental (valle y Cauca) respecto al tema de género y violencia en las comunidades indígenas. Este informe expone que la violencia contra la mujer constituye un grave problema de violación de derechos humanos y salud pública, que se traduce como una barrera que frena el desarrollo económico; y que afecta a todos los países y culturas (Asamblea general 48/104, ONU, 1994). América Latina, según datos recientes de la (OPS y OMS) posicionan a Colombia como el segundo país de la región con mayor porcentaje de mujeres que denunciaron algún tipo de violencia mayoritariamente infringida por su pareja o ex pareja (38.6%). La investigación se sustenta en la postura de una cultura patriarcal en América Latina donde las normas de funcionamiento social se basan en rígidos y tradicionales roles de género que subordinan la mujer al poder del varón, donde este último, ostenta el poder y el deber de corregir, usando la violencia (Urrea, 2017). A su vez se hace mención a un importante avance en la producción de leyes y reglamentos que buscan favorecer la igualdad

y la lucha por la erradicación de la discriminación y la violencia contra la mujer, algunas de estas son:

Ley 82 de 1993, para apoyar a las mujeres cabeza de familia o la Ley 50 de 1990, para proteger a las mujeres trabajadoras embarazadas. la Ley 1413 de 2010, que regula la inclusión de la economía del cuidado en el sistema de cuentas nacionales y la Ley 1496 de 2011, por medio de la cual se pretende garantizar la igualdad salarial y de retribución laboral entre mujeres y hombres y se establecen mecanismos para erradicar cualquier forma de discriminación. Para favorecer la igualdad de género y la no discriminación, van encaminadas la Ley 755 de 2002 en la que ya contempla el permiso de paternidad de los hombres, o la Ley 823 de 2003, en la que se dictan normas para la igualdad de oportunidades para las mujeres, así como la Ley 1257 de 2008, por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres. (Urrea, et al, 2017:11)

Avanzando, el informe expresa la forma particular de la idiosincrasia de la organización socio-cultural de los pobladores de Toribío, aspecto por el cual no se pueden aplicar los resultados de distintas investigaciones de violencia de género obtenidos en ciudades cercanas como Cali. Entrando en contexto, se nos presenta a los indígenas nasa (97.5% se auto-define como indígena nasa), población ubicada en el departamento del Cauca; uno de los territorios más azotados por la violencia del conflicto armado colombiano. Toribio es uno de los 42 municipios que componen el departamento, donde este resalta por ser una de las zonas que ha desplazado más habitantes y posee cifras de violencia homicida que supera los índices (2005-2013) del Cauca. Se debe resaltar, que una de las características de este municipio es la autogestión comunal a través del proyecto nasa, el cual coordina los temas de salud, educación, medio ambiente, etc., en los tres resguardos. Cada resguardo es presidido por su propio cabildo, donde la máxima autoridad es el gobernador. La población indígena nasa ejerce la jurisdicción de su territorio en un marco legal obtenido a través de la constitución del 91, que les permite tener su propia guardia indígena que actúa en función de sus propias leyes, en este sentido, se presenta la lógica que dentro del Estado colombiano actúan otros Estados.

El municipio de Toribio es considerado foco de la violencia sexual contra la mujer (violencia guerrillera, paramilitar y estatal), a su vez se hace mención al grave problema de la violencia intrafamiliar silenciada principalmente por razones culturales, es por esta razón

que existe un gran vacío respecto a estadísticas que permitan visibilizarla (existen datos limitados en el corregimiento sobre la violencia contra la mujer). Datos valiosísimos sobre esta población se han obtenido a través del trabajo del Cidse en alianza con el proyecto nasa, aspecto que permitió conocer a través de la Encuesta Mundial de valores los siguientes datos:

Entre la información que se obtuvo, se observó una tendencia generalizada, y ligeramente superior a la nacional, respecto al acuerdo con creencias tradicionales y estereotipadas sobre las mujeres, que ofrecen alguna luz sobre los fundamentos sociales y culturales en los que se basan. Otro resultado destacable tuvo que ver con la notable desigualdad de recursos económicos entre las mujeres y los hombres indígenas. Otra encuesta realizada posteriormente, la Encuesta Piloto Experimental Nasa (EPEN 2014), mostró una significativa diferencia entre hombres y mujeres, con el tiempo dedicado por las mujeres a las actividades reproductivas o de cuidado del hogar y la comunidad, donde las mujeres además también presentaban peores condiciones laborales desarrollando gran parte del trabajo no remunerado, y respecto a nivel educativo en general inferior al de los hombres (Gualiche, 2014). Por otra parte, la estructura de esta población se sustenta en un modelo común de familia Nasa, que históricamente ha reproducido un modelo de familia extensa basada en un orden patriarcal y de subordinación violenta de la mujer (Pachón, 2007; Rapaport, 1980; León, 1982). Todo ello esboza un retrato social de esta población, donde las mujeres se encuentran en una posición de vulnerabilidad. (Urrea, et al 2017:16)

Para finalizar este apartado, se debe resaltar el siguiente aporte, que cristaliza las vivencias de violencia por parte de las mujeres indígenas y la el papel de la justicia indígena:

La población indígena Nasa, se caracteriza, como se ha mencionado, por una idiosincrasia muy particular y una cosmovisión propia que definen las bases culturales en las que se sustenta la violencia contra las mujeres, y para la que no aplica la legislación estatal para la violencia intrafamiliar contra las mujeres, ni tampoco los mecanismos de prevención y atención a víctimas (...) El derecho propio (derecho propio indígena), la propia institucionalidad y organización social comunitaria del pueblo indígena Nasa, deben ser respetadas y tenidas en cuenta a la hora de hacer cualquier evaluación e intervención, ya que no son comparables con los estándares que se manejan desde la institucionalidad del Estado. Son muy escasas las investigaciones que se han llevado a cabo con mujeres de esta comunidad, pero algunos estudios de tipo cualitativo desarrollados en este contexto, desvelan patrones de re-victimización de las mujeres indígenas de generaciones más antiguas que fueron frecuentemente iniciadas sexualmente a la fuerza y continuaron sufriendo diferentes tipos de abusos a lo largo de sus vidas por parte de otros hombres de la comunidad y sus parejas masculinas (Vitonás, 2015, citada por Urrea, 2017: 16).

3.4.2. Procesos de Resistencia

Como en el apartado dedicado a género, expondremos trabajos de orden nacional e internacional que han abordado la cuestión de la resistencia en las comunidades indígenas en Colombia. Debemos subrayar, que al igual que el género el concepto de resistencia es amplio y su desarrollo ha sido histórico, saliendo a escena en los más importantes eventos históricos de oposición o derrocamiento. Es muy usual, que se retome el aspecto de la resistencia en los temas sociales o en las conversaciones cotidianas entre personas.

Vemos que este término en los recientes sucesos acaecidos en América Latina, inundan las redes sociales, periódicos, pasquines y otras alternativas de expresión, valorando la resistencia y la tenacidad. Autores como (Martínez, 2016) en su texto La resistencia y la resistencia civil: importancia de la teoría no violenta. Nos presentan que: Tras hechos tan significativos como las manifestaciones y protestas en Seattle, en 1999, contra la reunión de la Organización Mundial del Comercio (OMC), el fortalecimiento de movimientos y organizaciones sociales con perfiles muy diversos, como los sindicatos en los Estados Unidos, los movimientos indígenas en América Latina, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los campesinos sin tierra, tanto en Brasil como en otros lugares del mundo, las organizaciones de mujeres o los ecologistas, ha perfilado en el panorama mundial un nuevo aire de protesta y luchas sociales. (P: 345)

Estos nuevos aires, se concentran a partir de la inconformidad que gira en torno a la propia organización de los poderes que se concentran y toman grandes decisiones de tipo económico, social y político. El autor menciona que es partiendo de la globalización y mundialización que las resistencias a lo largo de todo el globo se han puesto la tarea, de elaborar teorías sobre lo que acontece en los más amplios niveles, pasando de lo local, a lo mundial. Dentro de esta amplia reunión, rescata lo que él denomina como convergencias, sobre esto se menciona lo siguiente: Los ejemplos más claros de “convergencias” son los distintos foros mundiales, donde han surgido nuevas corrientes del pensamiento y la idea de que “otro mundo es posible”. Se pueden destacar los foros sociales mundiales en Porto Alegre, Venezuela y otros lugares del mundo. Todos estos fenómenos son los que han

despertado gran interés en las ciencias sociales sobre la importancia que hay alrededor de las luchas sociales y les han dado fuerza a conceptos como el de la resistencia, la resistencia civil o la desobediencia civil (P: 345).

Continuando, el autor inicia discutiendo la resistencia pasiva y civil, desde su acepción generalizada y de fácil acceso, que es la que se encuentra en la RAE. Esta, considera que la resistencia puede ser entendida como una acción y efecto de resistir o resistirse, seguida de la capacidad para resistir o también, se entiende como un conjunto de personas que de forma clandestina se oponen de forma violenta a invasores. Podríamos decir, que esta acepción es la más diseminada hoy por hoy, pero el autor magistralmente rastrea estos conceptos en el devenir histórico, exponiendo por ejemplo como en tragedias griegas como Antígona de Sófocles, se halla el germen de esta noción. Encontramos que, Antígona desobedece y a través de sus acciones, pone en jaque el orden de las cosas, por querer rendirle tributo a su hermano muerto, quien, como máxima condena por sus actos de traición política, no puede ser sepultado.

Por otro lado, retoma a autores que nutrieron el pensamiento y el desarrollo de la revolución francesa. En este caso, se detiene en William Godwin (1793) y su texto *An enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness*, donde resalta la importancia de la resistencia no armada, cuyo elemento constitutivo es la desobediencia; es decir que, de retirársele la obediencia y el seguimiento irrestricto al poder, el gobierno se desmoronará (Radle, 1998, P: 37. Citado por Martínez, 2016: 349). Nos detendremos un poco más en Godwin, ya que su pensamiento lo encontramos en consonancia con lo planteado por Foucault al exponer su concepto de gubernamentalidad y la de sujeción de este. Para discutir sobre este referente, es menester retomar el artículo de Ester Johana LLunch (2014), *El arte de la indocilidad reflexiva (Foucault y la crítica)*, el cual nos permite acercarnos a los planteamientos del filósofo. En esa medida, la gubernamentalidad es entendida de la siguiente manera:

Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy

compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco. (Foucault, 1977. Citado por Llunch, 2014: 33)

La autora a su vez menciona que es a partir del perfilamiento y desarrollo como proceso histórico de la gubernamentalidad, que Foucault reposiciona el aspecto de la crítica y su función. De modo tal, que, si este concepto se relaciona con las prácticas del ejercicio del poder y en ese mismo sentido con los dispositivos que conducen las conductas de los sujetos en determinados espacios históricos, es cuando la crítica debe ser vista como una forma de movilización e interpelación, erigiendo una tendencia de desujeción de la gubernamentalidad, (Llunch, 2014:34). Sobre la crítica como germen de lo que podemos ir entendiendo como la primera forma de resistencia, el filósofo dice lo siguiente:

El foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (1995, p: 8)

A través, de la cita anterior, encontramos que el sujeto, como lo presentó anteriormente Godwin, se atribuye el derecho de interrogar los efectos y mecanismos del poder, esto se presentará como el arte que permitirá replegar la servidumbre voluntaria al poder. En esa medida, vemos que es a partir de la crítica y el repensar las condiciones de existencia que se va forjando el hecho de resistir. Podemos encontrar en Daniel Martínez

(2016), quien retoma a Martínez (2013) y su tipología de la resistencia, tres grandes ejes de reivindicación: 1) la lucha contra el dominio colonial; 2) la lucha contra los regímenes autoritarios y 3) las reivindicaciones por las libertades democráticas, la solidaridad internacional, la ecología y la naturaleza (P:351); si bien estos tres grandes ejes presentan elementos diferenciadores, podemos decir que uno de sus elementos constitutivos es: la crítica, entendida como desujeción a un sistema de poder y a sus resultados. Mencionando estos altos de corte más bien teóricos, queremos dar espacio a los trabajos más empíricos que nos presentan la resistencia en acción, queremos mencionar que intentaremos con esta discusión en el apartado dedicado al componente teórico de nuestra investigación.

La investigación de la socióloga Nasa, Kelly Jhoana Quilcué (2017) Procesos de resistencia milenaria del pueblo indígena Nasa Tierradentro – Cauca, nos acerca de manera sorprendente, partiendo desde su propio autorreconocimiento como indígena Nasa a la construcción de lo que denomina, una resistencia milenaria. Lo primero que se debe mencionar, es que, la resistencia de la comunidad Nasa, tiene distintos momentos, pero que podríamos agrupar grosso modo en dos: 1) la recuperación de tierras y así mismo, el resurgir de su identidad indígena (cultura, organización sociopolítica) y 2) la liberación de la tierra y la resistencia a los embates socio-económicos y socio-políticos, a la cultura Nasa, después del establecimiento de la constitución de 1991.

Lo sugerente de esta investigación es el acercamiento a uno de los nodos del resistir, que es la constitución de las comunidades indígenas como un sujeto colectivo indisociable de la tierra. En este sentido, los Nasa no se consideran a sí mismos como individualidades separadas de su madre tierra, sino que se presentan como un todo, en este sentido, su gramática social es la de la inmanencia, en palabras de la autora, la integralidad. Este término hace referencia a una plenitud intacta, donde se es, a partir de la suma de múltiples partes en relación con el territorio, una relación continua y si se quiere indivisible. La tierra es un elemento constitutivo de la identidad indígena y, por tanto, es un nodo central en sus reivindicaciones. La tierra forma parte central de uno de los primeros ejes temáticos del resistir, ya que, en el periodo histórico del terraje, la lucha que se llevó a cabo por parte de una figura milenaria y respetada como Quintín Lame, buscaba la recuperación de tierras de

las cuales habían sido despojados por parte de procesos complejos de colonización y explotación. En tal medida, la resistencia surge, como crítica a la situación que vive el pueblo Nasa, en el Cauca y da inicio a una serie de acciones como lo es la formación y discusión de diversos pobladores, para modificar y recuperar sus territorios. Se menciona en el texto, que, en sus inicios, la autonomía y los procesos sociales de base eran incipientes, logrando mostrar debilidad en las reivindicaciones de las comunidades:

Esta época fue el reflejo de una autonomía débil y de la falta de autoridad frente a organizaciones y partidos políticos. Sin embargo, los sobrevivientes de los movimientos campesinos (Ligas Campesinas) e indígenas (Quintinada) tuvieron gran influencia en los 70's y la unión de las dos fuerzas (indígenas y campesinos) dio origen al Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, quien revitalizó la figura de las autoridades. En Tierradentro (1980) no tuvo mayor influencia el proceso que inició el CRIC ya que los Nasa de esta parte del Cauca no tenían por objetivo la recuperación de tierras. Esto produjo la división de un sector favorable al CRIC, otros inscritos a partidos tradicionales y un grupo no organizado (...) En los inicios del Consejo Regional Indígena del Cauca existió una desarticulación porque no había procesos de base o por lo menos lineamientos fuertes para luchar. Además, la represión por parte de los terratenientes y la poca organización en la época hicieron más difícil este proceso. Por lo cual, se emprende un camino de diálogo con las comunidades, con el objetivo de recoger las necesidades y problemáticas que tenían. Esto ayudó a que los Nasas que no eran afines al CRIC se fueran articulando. Con el tiempo se hizo más fuerte la organización y así mismo los procesos de lucha y resistencia que buscaban la unidad del pueblo. (Quilcué, 2017: 42-43)

En el segundo punto, encontramos los planes de vida de la comunidad Nasa, que se nutren de la constitución del 91, al asignarles a las comunidades indígenas sus características políticas protegidas y la autonomía sobre sus territorios, incluyendo en estos, el ejercicio de una justicia particular para cada resguardo. En esta medida, nos presenta la investigadora, que los planes de vida en sí mismos son una forma de resistencia, de organización y de reflexión que se plantea desde la propia comunidad, es decir, desde dentro; donde se toma en cuenta la ley de origen, donde se rescata y promueve la ancestralidad de los consejos de los mayores. Los planes de vida, reúnen los siguientes puntos: Educación propia, salud propia, justicia propia y lo referente a la organización política.

Plan de vida es la herramienta que nos permite posicionarnos en lo nuestro y buscar la proyección del pueblo; como es un espacio de vida no está limitado en espacios y tiempos. El plan de vida es la unificación porque es posible hablar de planes de vida donde estemos varias etnias, pues con la claridad de las leyes de origen de cada una

se convierte en un diálogo pluriétnico desde la política indígena. [...]El plan de vida es pensar y soñar la vida propia. La vida que se da en el territorio, la que se pretende mantener y el equilibrio con el ambiente que nos rodea. El plan de vida es la bitácora para navegar en las aguas del porvenir. Es para nosotros la forma de organizar lo que necesitamos y esperamos para el futuro partiendo de las enseñanzas del pasado y de las realidades del presente (Jesús María Vidal, s.f, p. 52-53, citado por Quilcué, 2017:77).

Respecto a la liberación de la tierra y no a la recuperación, hay más que un cambio de discurso, esto porque antes se luchaba por el no pago de la terrajería, por derechos no reconocidos y la reivindicación de lo indígena. Ahora, dice la autora también se hace, pero ha cambiado la cosmovisión, al entender y defender la inmanencia y lo armónico del territorio, pues se busca limpiarlo y sanarlo. En este punto queremos agregar, que este cambio de percepción también está nutrido por la constitución del 91, que entró a reconocer las poblaciones indígenas en sus derechos individuales y como colectividad. Es en esa medida que el discurso da un giro, pues ya hacen parte de la carta magna, lo que significó un gran triunfo para estas comunidades.

Continuando con nuestro mapeo de la resistencia, encontramos la tesis de maestría de Juan Camilo Ruiz (2016), titulada La vida es una lucha. La magia en la guerra y la resistencia en el Cauca. Este trabajo nos acerca desde su quehacer antropológico a las comunidades del Norte del Cauca y su conexión con la magia ritual como elemento de cohesión social de las poblaciones indígenas, además de ser un elemento de tradición, resistencia y cultura que organiza y negocia el flujo de lo visible y lo invisible. En este caso, se concentra en los The`Wala y su papel en el desarrollo político, social y cultural de lo comunitario a través de lo mágico. El investigador nos presenta que el trabajo espiritual se manifiesta como un esfuerzo de contención de los actores armados (legales e ilegales) que han azotado con su presencia los territorios caucanos; lo que devela el papel de los médicos como valioso, ya que estos hacen una lectura de la realidad territorial a través de su accionar mágico, donde a través de remedios e interacciones muchas veces tensas y peligrosas, negocian la conflictividad. (Ruiz, 2017:175).

Esta tesis de posgrado es riquísima en detalles, debido a su trabajo de campo extendido por varias regiones del norte del Cauca, donde congenio con Mayoras y Mayores, con cabildantes, guías y excombatientes que a través de sus relatos le contaron de la experiencia de la magia ritual como un elemento constitutivo de la cosmovisión indígena (muchas veces valorado, pero otras tantas condenado), pero así mismo, como un elemento secreto de miedos, misterios y tensiones; que finalmente erige como un acto de resistencia. ¿Pero cómo podemos entender la magia como resistencia? El autor nos describe que los The Wala son grandes sabios, en esa medida, ellos y ellas contienen el manejo de la cosmovisión del grupo. Son conocedores de las propiedades curativas de las plantas, de lo armonioso o de lo que está ausente de esto en la sociedad y en el individuo. También lo ritual negocia con las fuerzas de la naturaleza para menguar sus embates, además de limpiar la suciedad y culturizar (Ruiz, 2017: 183).

Con esta descripción, podemos entender en qué medida lo mágico se relaciona activamente con la resistencia y es por su cuestión de transferencia cultural. Es sabido que la cultura Nasa mayoritariamente es de tradición oral, por lo cual sus conocimientos son transferidos de estos mayores y mayores a los demás miembros de la comunidad a través de la palabra. En suma, se transfiere la importancia de las medicinas de usos chamánicos y sobre todo del proceso de armonización, una cultura, una identidad. Pero no solo se entiende aquí el papel de la magia como una forma de resistencia, sino que esta es una forma de entender el mundo y de negociar con él, que deja por sentado formas culturales particulares de existencia y la relación de esta con el territorio que habitan.

Encontramos también que la resistencia toma diversas formas, pero en el caso de las mujeres, parece que los espacios para resistir se vuelven intrincados o sujetas de crítica y juzgamiento, en la medida que, por ser mujer, se debe cargar con el peso de lo social, de lo comunitario. En este sentido, encontramos los aportes de Carmen Magallón Pórteles (2012) en su texto Representaciones, roles, y resistencias, de las mujeres en contextos de violencia. Donde se destaca el pensamiento situado de los grupos excluidos, especialmente las mujeres en los contextos de violencia y dominación más descarnados: la guerra. Nos parece interesante los aspectos concernientes al peso que históricamente se ciñe sobre las mujeres y

que, su crítica, se convierte en una forma de resistencia, en la medida que se da un ejercicio de libertad y se transforman los esquemas de género. En este caso, la autora nos presenta la noción de mujer como bálsamo. Con esto se refiere a una representación masculina idealizada de la figura femenina, que se erige como sagrada:

(...) Puede ser la figura de la virgen, si es católico; la de la madre, de la hija, de la esposa; la figura de la enfermera. A través de relatos biográficos conocemos como en la vida de personajes despiadados, pandilleros, narcotraficantes, mafiosos, soldados y guerreros endurecidos por las acciones violentas, hay determinadas figuras de mujer respetadas y protegidas. Son imágenes que evocan la propia vulnerabilidad y el papel que se atribuye a las mujeres frente a ella, como dadoras de vida, como nutridoras, como refugio, como bálsamo; estas representaciones parecen generar un respeto capaz de vencer a otras pulsiones (Mgallón,2012: 18-19)

Esta representación idealizada, funciona como un freno al paso de la guerra, donde el cuerpo femenino es el mayor afectado. Pero, como bien menciona la autora, es una postura esencialista que encasilla lo femenino a un rol determinado: la maternidad y la sumisión. A este aspecto podríamos sumar la representación de la mujer como cultura, donde la espalda de las mujeres se carga con el peso del mantenimiento de la tradición. Por tanto, la mujer se presenta como la cristalización viva de lo tradicional en la medida que están arrojadas a que se vistan, vivan y se comporten de acuerdo a los preceptos de su contexto (Magallón, 2012:19).

Este aspecto es de suma importancia y más cuando hablamos de comunidades étnicas, donde la mujer debe cumplir roles determinados, casi siempre rígidos, que soportan la existencia de la cultura comunitaria. La transgresión de estos roles estáticos dentro de las comunidades se puede traducir en violencia dentro del hogar y en los espacios comunitarios. La tesis de maestría en psicología de la salud de las investigadoras Ceballos, M; Narvárez, L; Ortega, M (2019), titulada Aproximaciones a la violencia doméstica en mujeres indígenas de Jambaló Cauca, desde una mirada socioecológica, sirve de referente en esta cuestión. Pues nos expone a través de relatos de vida, que las principales causas que desencadenan una respuesta violenta por parte del marido es la transgresión de los roles establecidos que cooptan las libertades de las mujeres indígenas Nasa:

(...) Las funciones en la interacción cotidiana de la pareja, en la que la mujer Nasa debe ocuparse del hogar, los hijos y mostrar obediencia, mientras que los hombres deben salir a trabajar y tienen derecho a divertirse. Esta creencia logró evidenciarse en los relatos de las

mujeres y se encuentra cimentada no sólo desde las pautas de crianza transmitidas por sus padres de generación en generación y reforzadas por las familias de sus parejas, sino por la observación de patrones de comportamiento que legitiman la violencia. Al respecto, autores como Herrera y Romero (2013), aluden que las creencias e imaginarios construidos en torno a la violencia doméstica, están inmersos en los mandatos sociales de las comunidades y por ende de las familias que a su vez están interiorizadas por las mujeres estipulando un rol de sumisión y justificación de los actos violentos. No obstante, en las narrativas algunas mujeres manifestaron que, si bien los roles de género se mantienen en algunas familias Nasa, en otras, dichos roles se han ido transformando y las mujeres están asumiendo obligaciones correspondientes al sustento económico, desempeñándose en labores como la agricultura y oficios varios e independientes (Ceballos, et al, 2019: 59)

En estos casos, la crítica y la modificación de estos roles género, que incluso contradicen la versión esencialista de la mujer como dadora de vida, se develan como procesos de resistencia que llevan las propias mujeres en su comunidad, mientras desempeñan en concordancia otras formas de resistencia en espacios políticos y sociales junto a sus compañeros varones. Continuando con el rastreo de la resistencia en investigaciones de orden nacional e internacional, en relación con los pueblos indígenas, encontramos posturas como las de Anacona (2019) y Muñoz Millán (2016) que dejan precedentes importantes para observar los procesos de empoderamiento que las comunidades y mujeres indígenas han consolidado en los cabildos. Ambos aportes establecen una gran diferenciación entre las jurisdicciones ordinarias y las especiales, procurando un tratamiento teórico y metodológico significativo para avanzar en los compendios de investigación donde las tradiciones de lucha han marcado un precedente histórico, convirtiéndose en un deber de las comunidades conservar las herramientas que le han servido para hacer frente al poder institucional.

Esta categoría representa un eje central para identificar y categorizar los tipos de procesos de resistencia que las comunidades Awá, Inga y Kamêntsã han seleccionado como herramientas de lucha en sus repertorios. De esta manera, cada comunidad aplica dependiendo el contexto una serie de estrategias de impacto, para influir en la opinión y en

las dinámicas institucionales, logrando avances jurídicos respecto a los derechos comunitarios de la Mujer. En este sentido, resaltamos estudios como el realizado por Angélica María Ortega, titulado Rol de las Naciones Unidas en los Procesos de Empoderamiento Político de las Mujeres Indígenas en Colombia; que contribuye a la comprensión de la situación jurídica internacional que protege la dignidad y bienestar de las comunidades indígenas y en especial interés a las mujeres de dichas comunidades.

3.4.3. Construcción de paz y conflicto armado

En el siguiente apartado, retomaremos de manera somera algunas contribuciones sobre la cultura de paz y el conflicto armado. En concordancia con los aspectos de género y resistencia, la cultura de paz, se presenta como un elemento valioso en los repertorios de acción de las comunidades indígenas históricamente afectadas por sistemas de dominación coloniales; donde, a través de resistencias milenarias, se busca la construcción de Paz y el desescalamiento del conflicto. Como futuros egresados del posgrado en Derechos Humanos y cultura de paz reconocemos la importancia de la edificación de la Paz desde su construcción cultural, en donde se valoran aspectos como: la promoción de la cultura de paz a través de la educación, el desarrollo económico y social, donde se propenda la igualdad entre hombres y mujeres, sumado el respeto a los derechos humanos, la democracia y el libre acceso y circulación de la información (1998, Resolución A/52/13).

Debemos mencionar que en el contexto colombiano el conflicto armado y la construcción de paz hacen parte de una diada en constante diálogo, pero siempre contrapuestos. El conflicto no necesariamente implica un rasgo negativo, más bien podríamos decir que el conflicto es producto de diferencias humanas que pueden ser mediadas a través de estándares de resolución, pero que, al desviarse los medios y la visión de este a través de la respuesta armada, resulta ser un inconveniente para el desarrollo de una paz que busca establecerse en el tiempo.

Timaboso (2018) y Noriega (2018), presentan un punto descriptivo sustancial, que permite la identificación de las consecuencias nefastas del conflicto armado, dejando ver

como los procesos de reparación presentan vacíos considerables, donde su rasgo distintivo es la invisibilización del sufrimiento y un acceso inequitativo a la justicia por parte de las víctimas; estos dos trabajos permiten un acercamiento a categorías como conflicto armado, reparación integral y construcción de paz. Continuando, resaltamos el trabajo titulado “Mujeres y Paz: Un Análisis de las Acciones de la Ruta Pacífica de las Mujeres a Favor de la Construcción de paz en Colombia Periodo 1996-2016, escrito por July Andrea Torres Pulido (2018), que nos permite evidenciar la puesta en marcha de repertorios de acción por parte de las mujeres en situación de violencia en contextos de injerencia armada por parte de actores legales e ilegales. Especialmente se detiene en todas las acciones que ha tenido el movimiento feminista Ruta Pacífica de las mujeres en pro, de una salida negociada del conflicto. A su vez, investigaciones como la de Torres Pulido (2018) y Lara de la Rosa (2018) nos acercan a la profunda relación que se teje entre las comunidades indígenas y el territorio, como espacio donde se vulnera la integridad y se permite la barbarie. Estos trabajos permiten una inmersión a posturas concernientes a la desterritorialización y territorialización que afecta, principalmente a las mujeres indígenas.

3.5. Marco Teórico

El marco teórico de este proyecto esté cimentado a partir de las categorías analíticas adaptadas para analizar la literatura existente de resistencia y lucha de las comunidades Awá, Inga y Kamêntsã. En este punto se especifica el rol de la mujer indígena en los procesos de resistencia establecidos. Dichas categorías se desglosan a partir de conceptos como “Género” y “Procesos de Resistencia” propiciando las bases para abordar el fenómeno o problema de investigación.

3.5.1. Género, feminismo y comunidad

La categoría Género, Feminismo y Comunidad es considerada un ítem clave para la comprensión y acercamiento a las dinámicas específicas que los grupos indígenas exigen frente a las experiencias establecidas. El género y el feminismo deben considerar identificaciones fundamentales para esclarecer las formas de confrontación frente a las vulneraciones que han podido desarrollar las comunidades indígenas en el Putumayo. Para continuar con estas ideas, es importante retomar nociones como las expuestas por la historiadora Joan Scott (1986) en su texto *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. Donde se nos presenta un amplio análisis de la categoría, partiendo desde su génesis. De modo que, el género irrumpe en escena a través del clamor de las feministas norteamericanas, que promulgaban el carácter social y cultural de las distinciones que se erigían a partir del sexo. Es decir, el término género se traducía en un rechazo generalizado de los determinismos sexuales que imponían una serie de normas o roles principalmente a lo femenino (P: 266). De modo que, en sus inicios, el término respondía a la búsqueda de una seriedad académica:

En su acepción reciente más simple, "género" es sinónimo de "mujeres". En los últimos años, cierto número de libros y artículos cuya materia es la historia de las mujeres sustituyeron en sus títulos "mujeres" por "género". En algunos casos, esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos se relaciona realmente con la acogida política del tema. En esas ocasiones, el empleo de "género" trata de subrayar la seriedad académica de una obra, porque "género" suena más neutral y objetivo que "mujeres". "Género" parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo (...) En esta acepción, "género" no

comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido. Mientras que el término "historia de las mujeres" proclama su política al afirmar (contrariamente a la práctica habitual) que las mujeres son sujetos históricos válidos, "género" incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas. Este uso de "género" es una faceta de lo que podría llamarse la búsqueda de la legitimidad académica por parte de las estudiosas feministas en la década de los ochenta. (Scott, 1986, P: 270)

Avanzando, se presenta una definición de la categoría género que encontramos compleja y dinámica, donde se encuentran aparejadas partes y subpartes en estrecha relación, pero que, como ella misma menciona, son diferentes entre sí en el plano analítico. El núcleo duro de la definición se encuentra suspendido entre las siguientes propuestas: *el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.* (P: 289) Magistralmente, Scott, explicita que el concepto de género, como aspecto constitutivo de las diferencias perceptibles entre los sexos, posee los siguientes elementos:

1) símbolos culturales que despiertan representaciones diversas y así mismo, contradictorias. El ejemplo que nos da son Eva y María, de la cosmovisión eclesiástica occidental. Estos símbolos a su vez, alimentan posturas binarias cómo lo contaminado y lo puro, lo corrupto y lo inocente; que se hace patente en la figura femenina.

2) lo normativo. Esto hace referencia a la interpretación del símbolo, es decir, la cristalización de lo metafórico en lo social, entendiendo esto como lo institucional (lo religioso, educativo, científico y político) que determinan el significado de hombre y mujer, de lo masculino y lo femenino.

3) el parentesco. En este elemento se hace alusión al hogar y especialmente a la familia como base de la organización social, respecto a esto la autora hace la siguiente alusión: *Necesitamos una visión más amplia que incluya no sólo a la familia sino también (en especial en las complejas sociedades modernas) el mercado de trabajo (un mercado de trabajo segregado por sexos forma parte del proceso de construcción del género), la educación (las instituciones masculinas, las de un solo sexo, y las coeducativas forman parte del mismo proceso) y la política (el sufragio universal masculino es parte del proceso de construcción del género).* (P: 290).

4) la identidad subjetiva. Respecto a este punto, la historiadora nos presenta la transformación de la sexualidad biológica de los sujetos en la medida que pasan por el proceso de aculturación. Si bien, la autora no expresa mayor seguridad en este punto, pues la postura que desarrolla es de origen psicoanalítico; se menciona lo siguiente: *Aun cuando la teoría de Lacan pueda ser útil para pensar sobre la construcción de la identidad de género, los historiadores necesitan trabajar de un modo más histórico. Si la identidad de género se basa sólo y universalmente en el miedo a la castración, se niega lo esencial de la investigación histórica. Además, los hombres y mujeres reales no satisfacen siempre o literalmente los términos de las prescripciones de la sociedad o de nuestras categorías analíticas.* (Scott, P: 289, 290,291)

Como podemos evidenciar, la postura de la historiadora sobre el género es compleja y dinámica, donde resalta los puntos mencionados anteriormente. Como expusimos más arriba, estos elementos se encuentran interconectados, de modo que, ninguno funciona separado de los otros, pero en el mismo sentido, estos no se yuxtaponen. Por otra parte, cerrando la postura desarrollada en estas páginas, la teorización del concepto, nos menciona la misma autora se encuentra recogida en el siguiente planteamiento:

El género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No es el género el único campo, pero parece haber sido una forma persistente y recurrente de facilitar la significación del poder en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica (...) El sociólogo francés Pierre Bourdieu ha escrito sobre cómo la "división del mundo", basada en referencias a "las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción", actúa como "la mejor fundada de las ilusiones colectivas". Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social. Hasta el punto en que esas referencias establecen distribuciones de poder (control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos), el género se implica en la concepción y construcción del propio poder. (P: 293)

Con lo planteado hasta el momento, podemos mencionar las características de este concepto, que si bien, son extensas y complejas, nos permiten entender al género como un constructo social, que parte, o más bien otorga significado a lo biológico; que en el sentido Burdesiano del término se presenta como la mejor fundada de las ilusiones colectivas en la medida que estructuran el mundo social, distribuyendo de forma asimétrica el poder entre hombres y mujeres. En suma, podemos decir que esta categoría consolida y refuerza el enfoque diferencial; en sintonía, cada disciplina se fortalece por medio de los avances y compendio bibliográfico establecido para cada ciencia, adquiriendo una serie de principios fundamentales en la aplicación y desarrollo de investigaciones.

Continuando, debemos mencionar que la construcción conceptual de esta categoría se debe nutrir a partir de la mirada diferenciada de las comunidades indígenas, específicamente desde el rol de la mujer. Encontramos que estas posturas se han denominado como “enfoque feminista de colonial”, demarcando una ruta histórica diferente bajo los preceptos esgrimidos en las cosmovisiones de las comunidades ya que estas miradas se presentan como “divergentes” nutriendo posturas como la expuesta anteriormente y develando así, inequidades, dominaciones y colonialismos que no solo se detienen en el hecho de lo biológico. En suma, encontramos que el párrafo que se expondrá a continuación, cristaliza la postura de la presente investigación:

(...) Hay que ver cómo el género ocurre en diferentes mezclas, junto con edad, etnicidad y clase, y qué otros factores y variables alberga. Esto significa que debemos movernos hacia una descomposición del género. Ella nos lleva a entender que la identidad de género no puede ser hegemónica y que, como en un prisma, la identidad de cada individuo está cruzada por diferentes aspectos, o por aquellos que son relevantes en su vida social. Cada individuo y colectivo representan un cruce de caminos donde género, clase, raza, etnia y otras variables se encuentran para producir mezclas específicas de identidad. Para las mujeres, su identidad estará necesariamente marcada por su posición subordinada en la sociedad, pero, al mismo tiempo, esta subordinación tendrá las cicatrices de las demás variables sociales. (León, 1995)

Claramente, en este punto del trabajo se pretenden detallar los conceptos que hacen presencia y reiteran su pertinencia en los renglones del presente análisis. Los términos

representan una importante bitácora que guía la reflexión y debate hacia el cumplimiento de los objetivos establecidos, así las comunidades también expresan, viven y generan visiones de género y de los feminismos que refuerzan la protección en contradicción a los modelos tradicionales. La crítica hegemónica de las feministas blancas europeas ha sesgado el foco de análisis e investigación hacia un reconocimiento exclusivo de las figuras binarias bajo la subordinación del patriarcado, dejando a un lado las experiencias de las mujeres negras, chicanas, de color; que no tenían al género como principal eje de opresión (Bach, 2018).

De este modo, la preocupación en este punto está centrada en los análisis comunitarios del Feminismo Indígena, incluyendo desde una visión diferencial las diversas experiencias de las mujeres indígenas, ya que la histórica tradición de negar las diferencias ha sido uno de los factores que impide que muchas mujeres se reconozcan y se enuncia políticamente desde el feminismo (Moore, 2018).

Por ello se traza una ruta desde la comunidad que presenta unas expresiones particulares entorno el rol de la mujer frente a los conflictos vividos en el territorio colombiano. De allí que feministas comunitarias como la boliviana y Aymara Julieta Paredes (2015) afirman que cuando conseguimos usar las palabras para nombrar las luchas, los cuerpos, los sueños, estábamos muy lejos de las teorías de las y los intelectuales. El feminismo, en este caso, adquiere sentido como práctica política [relacionada con cuerpos, pueblos y territorios particulares] que se nombra (Moore, 2018) (Gil y Pérez, 2018).

De esta forma, el feminismo converge con una sociedad abierta y tolerante, dispuesta a superar contextos pasados que representaban un conflicto avocado en vulnerar a los más débiles. Así mismo, puede apreciarse cómo los roles y la participación generan ciertos resultados que benefician a la misma idea de resistencia por parte de las comunidades. En consecuencia, Amador (2017) resalta y promueve la importancia de comprender la lucha de las mujeres desde su diversidad porque, en palabras del autor la participación política de las mujeres en la zona norte y las maneras cómo hablan sobre las violencias que bien está influenciada por la presencia de organizaciones de mujeres feministas que acompañan su trabajo mientras que las zonas de tierra adentro, no.

En particular, resulta interesante analizar el feminismo comunitario porque este se ubica más allá de la crítica poscolonial. A través de categorías como territorio-cuerpo y territorio-tierra, este feminismo se sostiene en una epistemología alternativa o en otra forma de conocer y sentir el mundo. La fuerza de esta apuesta reside en concebir la opresión sexual como la contracara de la dominación colonial, lo que sugiere una doble despatriarcalización de los distintos territorios frente a las formas de opresión del capitalismo, pero también del patriarcado ancestral (Moore, 2018) (Macleod, 2018).

Además, este espacio permite crear, reflexionar y discutir el feminismo vividos desde la diversidad, como muchos denominan “entre mundos”, llevando a re significar lo comunitario o la idea de comunidad denotando otras alternativas para reconocer las autonomías, basadas en relaciones de horizontalidad y reciprocidad entre los individuos pertenecientes a ella. Adicionalmente, la autonomía como principio tangencial anti patriarcado es fundamental para desarrollar conceptos clave sobre comunidad, feminismo y género, de este modo una comunidad no es una suma de individualidades, sino otro lugar dinámico más que la suma.

Lo anterior refleja y evidencia cómo las comunidades desarrollan práctica diferenciadas, resultan ser particulares y exclusivas debido a la dinámica en la cual cada integrante existe como una singularidad irreductible. Es dicha medida, una cosa muy diferente es el cuerpo autónomo y subjetivo frente al cuerpo o ser comunitario, ambos hacen parte del mismo entorno y se retroalimentan, pero pertenecen a dos dimensiones distintas del mismo objeto.

Cabe destacar que la visión comunitaria del feminismo varía en gran medida a lo establecido por la vertiente occidental, donde protege toda tradición siempre y cuando estas no mantengan ni reproduzcan las prácticas de violencia sexual a la que constantemente son sometidas debido a temas que se ocultan o ignoran. La lucha por la defensa de las mujeres indígenas no puede olvidar las experiencias que desprenden del territorio que habitan, no pueden omitir la realidad cotidiana que rebasa cualquier idea de derecho o autonomía. Por ello, Moore (2018) explica que la comunidad nutre o dota de contenido al sujeto que se desenvuelve en ella, “a quienes caminan con la comunidad”, pero ella a su vez, se mantiene

y funciona gracias al movimiento dinámico que cada individuo bajo funciones específicas mantiene en la cotidianidad, pero es labor de la memoria y fortaleza de cada comunidad asumir compromisos sobre la crítica al patriarcalismo ancestral y los numerosos casos de abuso sexual.

3.5.2. Enfoque feminista indígena y descolonial

El enfoque Feminista indígena exige un cambio epistemológico y de origen basado en la idea alternativa de desarrollo a los lineamientos hegemónicos que han construido los géneros e identidades en las sociedades Occidentales. De esta manera, son muchos los autores o pensadores que observan la posibilidad de quebrar con los lineamientos patriarcales de occidente y aportando a una apuesta descolonizadora que implica la crítica interna de los feminismos y en especial una severa exclusión a la manera en que se ha producido discursivamente a la “mujer del tercer mundo”, como sujeto monolítico y a histórico. Pero esta crítica resulta insuficiente si no se acompaña de un desprendimiento epistémico de la matriz de la modernidad- colonialidad que conlleve a la búsqueda creativa de pensamientos alternativos localizados por fuera del universo europeo y estadounidense.

En esta línea, el feminismo con pretensiones descoloniales participa necesariamente de la «reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia — como lo ha hecho la epistemología feminista clásica—, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico» (Moore, 2018). En contribución teórica, Bach (2018) aporta a esta visión expresando:

Los estudiosos del tema y muchos de quienes han sufrido la colonización de los distintos imperios, acuerdan en la necesidad de reivindicar las experiencias aborígenes reclamando sus territorios en primer término, pero aquellos que se han “independizado” políticamente, sufren la colonialidad de la globalización, forma reciente del proceso capitalista. Se impone así, la necesidad de una descolonización y/o decolonización. (p.4)

Este punto resulta fundamental para el articulado teórico del proyecto aclarar los términos y dejar un precedente establecido sobre el marco de análisis, por ello desde Bach (2018),

Gómez (2017) y Sciortino (2015) se puede observar el sesgo colonial que actualmente presentan muchas expresiones secuencia de la estructura histórica implantada, por ello, el enfoque aquí construido renuncia a la figura colonial globalizadas que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial.

Así mismo, el enfoque feminista indígena y descolonial alude a renunciar a la marca de la colonia que ciertos feminismos del Sur reflexionan poniendo en tensión al feminismo hegemónico de Occidente que, siguiendo la crítica de Mohanty, privilegia al género como la única fuente de opresión, desconociendo la experiencia de otras mujeres que no encarnan la vivencia particular de la mujer blanca, heterosexual y de clase media que se proyectó como el sujeto universal del feminismo (Moore, 2018). Sin embargo, no hay acuerdo en seguir esta denominación. Así, Márgara Millán (2014), al presentar el trabajo de la Red de Feminismos Descoloniales, dice:

Antes de proponernos replicar una teoría de la descolonización, de la crítica o del feminismo, nuestra intención es explorar un terreno que surge de las prácticas, al cual llamamos descolonial...Decidimos optar por el uso de la palabra descolonial y no decolonial para distinguirnos de la teoría de la decolonialidad. (...) Entendemos entonces que lo descolonial es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento. Una reflexión continua que surge de la práctica y que proviene de temporalidades profundas que conforman a los sujetos y que no son evidentes para el pensamiento crítico feminista. (p.5)

Lo importante es reconocer no sólo la posición subordinada de clase (traducida en experiencia subalterna) como potencia de subjetivación, sino asumir que, en contextos poscoloniales como Asia, África, o América Latina, media eso que llamamos la «diferencia colonial», la marca de la colonia (que es un trazo histórico de racialización, subordinación lingüística y subordinación superpuesta en el caso del género) (Moore, 2018) (Espinoza, 2014). En sintonía, para esta ocasión se propone seguir la línea de Moore (2018) y Gargallo (2015) sobre las cuatro líneas del pensamiento feminista indígena o las cuatro expresiones de

las prácticas políticas de las mujeres indígenas si se toma como referencia la redefinición del concepto feminismo por parte de las feministas comunitarias:

- Mujeres indígenas que trabajan en favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que se llaman feministas [al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena [y para no ser cuestionadas por los hombres de su comunidad];
- Indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas;
- Indígenas [que se reivindican feministas o «iguales» al reflexionar] sobre los puntos de contacto entre su trabajo en la visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas;
- Indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas como las que han elaborado una idea de Feminismo Comunitario. (p.247, 2018).

La línea del pensamiento feminista y comunitario, presenta peculiaridades al momento de entablar dialogo con las tradiciones occidentales del conocimiento, ya que las experiencias son un punto nodal dentro del desenlace de las prácticas de la mujer en la comunidad. Por ello a partir del discurso se generan ciertos acercamientos a las narrativas que muestran el abismo o contradicción que viven entre los ideales culturales que se plantean en el ámbito académico y la realidad cotidiana que acaecen y viven todas las comunidades.

Por ello, desde el discurso y profundidad teórica, el género en este caso se desempeña como un término central para entender las formas de identificación comunitaria como también las experiencias diferenciadas que se acumulan teniendo en cuenta las formas de interacción interna. Cada mujer vive y configura su vida a partir de las experiencias adquiridas, en caso de la mujer indígena, ha sido bajo normas y lineamientos históricos que también mantienen la desigualdad de género, resulta ser un compromiso de la mujer indígena para la mujer indígena, que vive, resiste y lucha diariamente en contra de la dominación occidental y la dominación patriarcal ancestral (Amador, 2017).

Amador comparte una experiencia valiosa sobre lo que significa la apropiación directa de una lucha común entorno a contradicciones entre la violencia sexual intradoméstica y las costumbres e ideas tradicionales de la comunidad, las compañeras nasa propusieron ubicar la experiencia de violencias bajo una dimensión político-personal. Dicha afrenta era visualizada por las compañeras indígenas nasa desde la idea comunitaria e intraétnica como un “problema” que les afecta tanto personal como políticamente (su lucha) y esta debe verse como una amenaza a la tan anhelada unidad que profesan los taitas de las organizaciones. En ese sentido, debe reiterarse la valiosa doble lucha que llevan las mujeres de las comunidades indígenas, ya que por un lado deben diferenciar entre las medidas de dominación y violencia sexual dentro de la comunidad como también hacer frente a la influencia del pensamiento occidental feminista que olvida las realidades y conocimiento del sur (Amador, 2017).

En seguimiento a lo anterior, ¿cuáles son las peculiaridades que rodean al enfoque feminista indígena? Por un lado, este no radica en exclusiva en cuestionarse el rol de la mujer dentro de su comunidad, sino que la mujer indígena pretende encajar un rol mucho más activo y participativo, buscando ejercer y actuar en los mismos espacios que el hombre indígena. De esta manera Amador (2017) refleja dicha realidad: Para ellas, como para la mayoría de compañeras nasa que no se reconocen como feministas, la “lucha” contra las violencias que viven opera como una categoría de adscripción e identificación y tiene, por tanto, la característica de organizar la interacción con los interlocutores que aparecen en el horizonte

de sus relatos. (Amador, p.5, 2017)

El fragmento anterior tiene como finalidad resaltar el interés de las compañeras nasa en aceptar que la construcción de paz inicia desde “la interacción con los interlocutores que aparecen en el horizonte de sus relatos”, es decir, contra los mismo perpetradores y hacedores de dicha violencia dentro de su comunidad, el hombre no se excluye del proceso que como comunidad debe vincular a todos y todas para fijar un precedente y marchar en la construcción de ideas compartidas.

Lo anterior fija otro rasgo específico dentro de las prácticas de la mujer indígena en su comunidad, la de presentarse a sí mismas como agentes aunando fuerza en las luchas contra el despojo territorial, la exclusión y la discriminación, generando nuevos horizontes significativos, recomponiendo y reactualizando su identidad como “compañeras” a través de la lucha contra las violencias de las que son objeto (Magallon, 2012).

En profundidad explicativa, las mujeres han de reflexionar sobre las acciones de dominación que pululan en la comunidad, la historia determina muchos espacios donde forjadas de fuerza y valentía, las mujeres indígenas se enfrentan con moretones en sus cuerpos a luchas profundamente desiguales, esto debe convertirse en el medio idóneo, ya que los hombres dirigentes y politizados de las comunidades indígenas deben procurar ser más reflexivos, comunicativos, éticos y espirituales en palabras de Susana Piñacue para convertir estos relatos en la cooperación y enriquecimiento de las causas comunes y luchas (Espinosa, 2014).

Este debate sobre el feminismo indígena debe cuestionar, preguntar y responder entorno a prácticas tanto institucionales como culturales y cosmogónicas, Jacinta Tunubulá mama Misak citada por Espinosa (2014) explica que ahora la mujer indígena empieza a interrogar las prácticas que consideran injustas dentro de sus tradiciones, esto es un gran avance considerando la fuerza que toman muchas creencias dentro de cada comunidad o resguardo, antes de que ella llegara se observaba una tendencia directa en castigar a la mujer llegando a preguntarse inclusive ¿será que las mujeres somos pecadoras, somos malas, somos

ingratas para ser tan subvaloradas y que nadie se ampare? Evidencia rotunda que demarca y revela la influencia patriarcal de carácter ancestral que dominaba las prácticas cotidianas (Espinosa, 2014).

En suma, cabe resaltar que una posible negativa respecto a las formas diferenciadas de lucha de la mujer indígena puede traer oposiciones a la aceptación política feminista, ya que como se ha reiterado en diversas ocasiones la doble militancia o el hecho que muchas mujeres indígenas visualizan su participación como integrante activa de su pueblo, esta es la primera y fundamental identificación, la de su comunidad o pueblo y posteriormente si es el caso aceptar el feminismo como corriente crítica. Lo anterior, es consecuente con lo expuesto por Moore (2018) citando a la Aymara Julieta Paredes (2015) “cuando conseguimos usar las palabras para nombrar las luchas, los cuerpos, los sueños, estábamos muy lejos de las teorías de las y los intelectuales” (p.246).

3.5.3. La experiencia como punto nodal para una epistemología feminista descolonial

En la perfilación teórica de la categoría Género y Feminismo Indígena se han considerado diferentes percepciones por las cuales basar el actuar y accionar milenario de las comunidades indígenas. Por ello, para concretar la profundidad de las ideas que remiten al movimiento indígena este nos lleva a la experiencia como punto clave en la transformación y evolución a las formas de contraponer sus cosmovisiones a la hegemonía occidental que ha demarcado la práctica política en Colombia.

Cabe criticar la preocupación latente que determina seguir formas alternativas a las establecidas por la academia europea y occidental teniendo su anclaje en la filosofía griega antigua y considera como único sujeto epistémico a un sujeto universal y abstracto (varón educado). Un punto nodal en las epistemologías feministas, en tanto trabajan con las ciencias sociales en particular, es que la teoría se hace a partir de las experiencias de quienes conocen. La experiencia es productora de conocimientos y producida por ellos. La experiencia, pasada o presente, vivida por cada sujeto encarnado, sexuado y situado, que a la vez es artífice y artefacto de sus experiencias, es un proceso continuo a lo largo de su existencia (Comisión

Interamericana de Derechos Humanos, 2018).

La experiencia aparece como contradictoria porque puede ser a la vez singular o compartida, registrada o no en varios niveles, articulada o inarticulable, rememorada y re articulada a través de la reflexión, con el potencial de producir actos de resistencia (Bach, 2018) (Moore, 2018). Cabe resaltar que la profundidad crítica de la presente propuesta está localizada fuera del universo europeo y estadounidense, y que se relaciona con el pensamiento de ruptura o el desprendimiento epistémico, el cual conlleva a cambiar los términos de la conversación impuestos y a buscar alternativas entendidas como «otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender y, por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas que se ubican en la exterioridad producida por la matriz de la modernidad-colonialidad (Ospina, 2017).

En seguimiento, Bach (2018) aporta desde el giro epistémico que apoyan Boaventura de Sousa Santos y Menéndez (2016) cuando afirman que:

Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y, al hacerlo, presupone una o varias epistemologías. Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. No hay, pues, conocimientos sin prácticas y actores sociales. Y cómo unas y otros no existen si no es en el interior de las relaciones sociales, los diferentes tipos de relaciones sociales pueden dar lugar a diferentes epistemologías. (...) En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales –interculturales e intraculturales -y políticas- representan distribuciones desiguales de poder. (Bach, p.3, 2018)

Rescatar la tradición intelectual feminista desde abajo y a la izquierda, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología descolonizante, cuyo objetivo sea el propio saber feminista, un saber que se está haciendo en muchos lugares y a muchas voces” (Ospina, 2017).

Cabe resaltar como punto importante que desde el concepto Descolonial y Descolonización representa la contraparte de lo que Walter Mignolo (2016) señala como la matriz o patrón colonial del poder, estas cambian de forma respecto a los contextos históricos pero su esencia sigue manteniéndose conforme pasan los años, esto nos remite a una idea misma de existencia donde occidente implantó su proyecto social para mantener el liderazgo (Bach, 2018). El concepto descolonialismo o decolonialidad, este término no debe confundirse con otros conceptos como independencia o emancipación que corresponden a un contexto temporal distinto a las categorías que se abordan en este apartado.

De esta manera el conocimiento ancestral entra a protagonizar también en este aspecto un enlace directo entre la interpretación de la decolonialidad o descolonialismo y la vida en comunidad, cada detalle en la lucha suma en la experiencia por eso para las gentes indígenas es acumulativo y representa la experiencia de generaciones, siendo dinámico con los cambios al añadir nuevos conocimientos a situaciones locales o regionales. Por ello, la memoria histórica representa un nicho fundamental para conservar las canciones, proverbios, danzas, mitos, creencias, rituales, leyes y organización (Bach, 2018).

El feminismo decolonial e indígena trata de superar una influencia denominada Posoccidental, profundiza más allá de los dilemas democráticos y participativos e inclusive toman margen del feminismo académico, ya que consideran que sus realidades comunitarias son un tema distinto al de solo la liberación femenina. Cuando se hace referencia a una influencia Posoccidental se está hablando de cuestionar la colonialidad que promueve el intercambio capitalista y la modernidad, es poner en evidencia la violencia epistémica producida desde el momento de la conquista y la llegada occidental (Moore, 2018).

De esta forma el feminismo decolonial e indígena debe mantener una visión crítica del entorno en el cual se desenvuelve, dispuesto a afrontar la doble contradicción entre los modelos hegemónicos y coloniales como también en la dominación y violencia sexual de aquellos al interior de las comunidades. En aporte a la temática, la autonomía resulta representar un término fundamental para garantizar la práctica de un feminismo indígena y decolonial, capaz de influir en la defensa del territorio, a partir de la apropiación de los

imaginarios, cuerpos, sexualidades que los constituyen como una comunidad indígena. Por ello la mirada feminista de esta vertiente tiende a valorar la interacción comunitaria como, ya que es a partir de la identificación de las violencias intracomunitarias que el ejercicio del feminismo decolonial indígena se efectúa.

La autonomía se vuelve central, puesto que es la manera en que se garantiza la síntesis de la memoria larga de los pueblos de Abya Yala y su defensa del territorio tierra, con un «ejercicio de la autonomía de nuestros imaginarios, cuerpos, sexualidades, que nos constituyen, y la autonomía de las estéticas que nos conmueven» (Paredes, 2015, p. 109) en el marco de una pertenencia comunitaria que es dinámica. (Moore, p.255, 2018)

3.5.4. Vulneración, víctimas y derecho internacional humanitario en la mujer indígena

De esta forma, desde los principios humanos que protegen la integridad de los individuos en un carácter internacional se considera una vulneración a la integridad de derechos humanos cuando alguien comete homicidio intencional, tortura o los tratos inhumanos, incluidas las penas corporales y las mutilaciones. El hecho de causar deliberadamente grandes sufrimientos o atentados contra la dignidad personal, en especial los tratos humillantes y degradantes, la prostitución forzada, y los atentados graves contra la integridad física o la salud mental de la persona protegida figuran entre las violaciones graves que se consideran “crímenes de guerra”, desde los Tribunales de Núremberg y Tokio (Sandoval, 2012) y la aprobación del Estatuto de la Comisión de Derecho Internacional de las Naciones Unidas de 1950 (Vivas y Pérez, 2018) (Yepes y Hernández, 2015).

Así se pueden identificar diferentes preceptos que pueden mediar en las vulneraciones y crímenes de lesa humanidad, de esta forma entre las garantías que ofrece el DIH para la protección de la población civil no combatiente en conflictos no internacionales, especialmente mujeres y NNA, se encuentran: La designación de zonas para la protección de mujeres en gestación, madres de niños menores de siete años y NNA menores de quince años, entre otros grupos poblacionales vulnerables, contra los efectos de la guerra. Garantizar el

libre paso de víveres, ropa y medicamentos a población civil no combatiente y la aplicación de medidas preferenciales en favor de mujeres gestantes, madres de niños menores de siete años, y NNA menores de quince años en lo que respecta al acceso a atención y distribución de ayuda humanitaria. Protección a la población no combatiente y especialmente a mujeres y NNA contra cualquier forma de abuso o explotación sexual. (CNMH, 2018) Los preceptos internacionales ampliamente se ven invisibilizados por factores reales de poder que incitan la violencia y confrontación armada, observando estas vías de sangre como una representación digna de mediación para la búsqueda de paz (Gonzales, 2018).

En seguimiento a lo anterior, los derechos y avances investigativos deben observar las vulneraciones, las víctimas y la experiencia como medio para garantizar la protección de población civil no combatiente y en particular a las mujeres víctimas del conflicto armado interno en Putumayo, esto determina el rumbo epistemológico donde las vivencias cobran una importancia fundamental para rescatar y transformar las relaciones sociales quebrantadas por el conflicto. Las minorías étnicas y en específico las mujeres y niños hacen parte del grupo más vulnerable inmerso en conflictos armados, con frecuencia presentan problemas de nutrición, de acceso a asistencia médica y a protección contra los efectos de la guerra, particularmente en comunidades sometidas a confinamiento, desplazamiento forzado, al igual que en áreas de cultivos ilícitos sometidas a programas de aspersión aérea con herbicidas de amplio espectro en cumplimiento de campañas antinarcoóticos (Vivas y Pérez, 2018) (Calderón, 2018).

Así mismo la situación crítica que representa Colombia en materia de violencia de género es preocupante, aumentando los niveles de pertinencia sobre los fenómenos que acobijan los contextos de guerra y vulneración. Al situar los datos y teoría se pueden concretar acercamientos significativos a los fenómenos de análisis (Escobar, 2019). Lo que las mujeres indígenas se juegan es el replanteamiento intercultural de principios propios de paridad y complementariedad en la arena contemporánea de gobierno y toma de decisión dentro y más allá de sus comunidades, en las redes transnacionales cada vez más fuertes del activismo indígena transcontinental. Si este proceso se puede calificar o no como un proceso de emergencia de “feminismos indígenas” es aún materia de reflexión para académicos, intelectuales y activistas indígenas y no indígenas. (Espinosa, p.2, 2014)

A propósito, sostenemos que el proceso de resistencia y lucha del Pueblo Indígena Awá en el plano internacional se ha desarrollado por medio de redes transnacionales de defensa y de la instrumentalización subalterna del derecho internacional. En primer lugar, este proceso ha consistido en la búsqueda de vínculos y alianzas con organizaciones internacionales, así como en la realización de lobby en instancias internacionales, en pro de visibilizar globalmente las múltiples problemáticas que aquejan al pueblo y lograr solidaridad hacia las mismas.

En segundo lugar, se ha generado un aprovechamiento de los canales del Derecho Internacional para presionar la garantía efectiva de sus derechos en el plano nacional, con el fin de alcanzar mayor legitimación en sus demandas. La convergencia de estas dos estrategias ha tenido como fin una formalización de sus reivindicaciones en el derecho internacional y nacional que suponga una real solución a sus problemas. (Aguilar et al, p.16, 2016)

En este estado de la cuestión, asumen que la resolución de la cuestión indígena concluye en el segundo momento, y olvidan así el retorno al plano nacional en el cual las autoridades correspondientes tienen aún la responsabilidad de ejecutar las resoluciones. (Aguilar et al, p.22, 2016)

3.5.5. El territorio como víctima

Este significativo repercute al contexto indígena y a una idea reiterada en las expresiones, lenguaje y cosmovisiones indígenas, los resultados de estudios descoloniales que permiten observar el territorio como una extensión misma del derecho indígena y sus jurisdicciones. La expresión territorio como Víctima vincula a la formalidad tradicional (Normativa Nacional) con la cosmovisión indígena, sujetándola al territorio como contenido de su propia cultura, prácticas y tradiciones.

Por ello resulta fundamental acercarnos y plantear la pertinencia de dichos conceptos en el trabajo, ya que desde comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta como la Wiwa hasta las comunidades del Cauca como la Nasa, reconocen la presencia de actores armados

como un signo de maltrato y genocidio a sus territorios sagrados, arguyendo que la violencia a nuestros padres espirituales que viven en el agua, los árboles, las plantas y las piedras ya se sienten muy poco (Vargas, 2018).

La anterior explicación permite entrever que para algunas comunidades indígenas y negras del país las experiencias de la guerra no se agotan en el daño ocasionado a la gente, sino que sus consecuencias se inscriben también en la mirada de seres que habitan sus territorios. La desaparición de encantos, de espíritus protectores de animales o de padres espirituales describe una serie de efectos que trascienden los ámbitos humanos y que afectan no tanto los derechos de las personas como el entramado de relaciones en el que gente, lugares y agencias no-humanas participan (Ruiz, 2017).

En este marco he sugerido comprender el feminismo comunitario como una apuesta descolonizadora que trasciende la crítica deconstructivista de los feminismos poscoloniales, para ubicarnos en el escenario de un desprendimiento epistémico con respecto a Occidente. A través de las categorías que Moore (2018) plantea:

Como la de territorio-cuerpo y territorio-tierra, —sustentadas en otras epistemologías u otros principios de conocer y entender que son externos a la matriz de la modernidad-colonialidad y que se afincan en el ethos comunitario— esta corriente ha asumido la opresión sexual como contracara de la dominación colonial y ha emprendido una tarea doble de despatriarcalización en estos dos territorios frente a las formas de opresión del capitalismo-patriarca. (p.255). En síntesis, profundizar en los significados comunitarios promueve una comprensión mucho más detallada de aquellos diálogos de saberes que pueden fijar precedentes y construir diferentes epistemologías a las traídas por influencia directa de la globalización occidental.

3.5.6. Conflicto armado o construcción de paz

El conflicto armado ha sido una constante en contexto nacional, denotando procesos aislado donde consecuentemente se ha podido observar ciertos avances en materia de

construcción de paz, esta categoría analítica fue seleccionada con el fin de encajar los marcos específicos para incluir en el trabajo. La construcción de paz corresponde a un concepto que ha desarrollado y pulido sus significantes a medida que la población conoce y establece técnicas y herramientas que permitan mediar sus conflictos por medios alternativos al de la violencia. Lo anterior, solo puede lograrse con un seguimiento a las dinámicas que vulneran, victimizan y protegen a la mujer indígena en el contexto del conflicto armado colombiano denotando así los términos específicos que guiaran el discurso y lenguaje del análisis monográfico.

En seguimiento a la categoría de desarrollo, la construcción de paz es concebida y definida como aquellas acciones que están dirigidas o direccionadas a identificar o apoyar estructuras tendientes a fortalecer y solidificar la paz para evitar la repetición de los conflictos, esto permite desarrollar y pensar en ejercicios de lucha que vayan en contra de la violencia e iniciativas negativas para el mantenimiento de la buena convivencia (Torres Pulido, p.35, 2018). Además de la perspectiva de construcción de paz también se hace frente a la dimensión de conflicto armado, presentando este definido como un espacio donde se expresan intereses contrapuestos y de clase, formulando contextos altamente violentos y generando situaciones de vulneración constante a los derechos humanos, esta categoría permite acercarse a la lupa de la realidad latente en los territorios que habitan las comunidades indígenas.

Ambas pertenecen a una historia conjunta que continuamente transforma y altera las relaciones establecidas dentro de las comunidades indígenas. Dicho de esta forma, la importancia de reflexionar en torno a esta doble acepción se relaciona con la idea de comprender las características que engloban las discusiones respecto a conflicto armado y construcción de paz, cada término se construye a partir de debates críticos que pulen los significados y permiten superar o acabar con las dinámicas de la violencia (Magallon, 2009).

En ese sentido, para mitigar las consecuencias de medio siglo basado en la violencia como medio de resolución a los conflictos debe pensarse en función de diferentes aspectos, Torres Pulido (2018) comparte esta perspectiva esgrimiendo que para poder construir pacíficamente

se debe asegurar las condiciones para desarrollar una vida digna a todos y todas, cambiar la idea negativa de mediar los conflictos por medio de la violencia sino transformando pacíficamente todo tipo de confrontaciones, formar en la atención y reparación a las víctimas, gestionar el espacio y atención a la desmovilización, desarme y reintegración de ex combatientes, capacidad integral para reparar y reconstruir los daños que ha dejado el conflicto, y un desarrollo basado en la superación del centralismo teniendo un enfoque diferencial hacia el territorio y las comunidades. Las condiciones e iniciativa institucional propician el desenlace efectivo de una propuesta constructiva pacíficamente, por ello, el conflicto armado debe superar a base de trabajo conjunto, considerando reconstruir las relaciones fragmentadas o quebradas por el flagelo de la violencia.

Cada propuesta da inicio a articulaciones y trabajo unido, la construcción de paz solo puede lograrse a partir de redes de acciones individuales, sin observar lugar de procedencia debe establecer una participación conjunta entre diferentes regiones del país. En este caso, la mujer debe funcionar como base social y cimiento, en actoras que, mediante diferentes contextos, promuevan y protejan las percepciones, los pensamientos, propuestas, vidas cotidianas y que haceres, propiciando una convivencia pacífica desde el diario vivir y la actividad comunitaria (Torres Pulido, 2018). En acuerdo a lo anterior, Acosta et al (2019) explica las consecuencias negativas que trae consigo la idea de conflicto armado frente a los horizontes de construcción de paz:

Se trata entonces de un entorno material y social en el que se ubica a la comunidad indígena en medio del conflicto armado entre los actores enfrentados. Esta situación, marcada por un contexto violento, configura las percepciones de esta comunidad y ello genera respuestas diversas como, por ejemplo, el involucramiento de algunos de sus miembros en la guerra. Por otra parte, en el seno de la mayor parte de la comunidad, se observa cierta desconfianza hacia las fuerzas armadas institucionales; pero también destaca el rechazo a la presencia de la guerrilla, por la cual se sienten instrumentalizados y les coloca, también, en una situación de vulnerabilidad. (p.99)

Siguiendo el debate, y en contraste con la anterior cita, el entorno comunitario resulta ser fundamental para el desarrollo pacífico de la vida de sus integrantes, por una parte, las

condiciones de violencia generan, desplazamiento y reclutamiento forzado mientras que en un contexto donde el compromiso institucional es precario, contribuyendo a la incertidumbre vivida por la soberanía limitada del Estado Colombiano. Contrario sería el caso en un contexto donde los derechos comunitarios fueran protegidos por instituciones activas en el territorio.

En ausencia de iniciativas políticas amplias que consideren las vidas diferencias a nivel nacional, la comunidad nasa consideró recorrer dicho sendero de construcción pacífica con la creación del plan de vida nasa, considerándose no solo una estrategia de construcción de paz, sino también de defensa de sus usos, creencias y costumbres ancestrales. En gran medida, el proyecto tiene como propósito central incentivar la unidad comunitaria con miras a fortalecer los procesos organizativos y la cohesión social a través de la educación, la formación y los proyectos productivos. Este proyecto tiene ciertos pilares y metas que contemplar, en total son tres:

- 1) concientización a través de la educación y la capacitación
- 2) participación comunitaria a través de la organización de la comunidad
- 3) desarrollo integral con programas y proyectos que abarcan la totalidad de la vida de los seres humanos y de la madre tierra. (Acosta et al, p.105, 2019)

Cabe destacar, que las comunidades indígenas como la nasa han fijado toda una trayectoria histórica de acciones tanto individuales y colectivas orientadas hacia la resistencia simbólica y no violenta. Estas medidas pacíficas son respuesta a las mismas configuraciones que el contexto determina, cuando el recrudecimiento del conflicto entre actores armados se pone en evidencia, y transforma la manera en que los indígenas perciben el entorno comunitario y deciden organizarse de carácter intergrupal en el que se evidencia que los comportamientos derivan de un sentir colectivo y de una interpretación común de los problemas (Acosta et al, 2019)

Adicionalmente, observando la tradición histórica de la comunidad indígena frente a estrategias de construcción de paz ha dejado precedentes muy importantes y significativos, tales como la participación en la guardia indígena, las asambleas permanentes, los tribunales

de justicia o las movilizaciones se convierten en el medio no violento para resolver conflictos específicos con el Estado. Estos poco a poco se adaptan y transforman a los frentes específicos de interés para la comunidad en medio de entornos en constante cambio. Este nuevo modelo mental incidirá en la generación de un nuevo contexto donde primen las relaciones pacíficas, el reconocimiento a la diversidad para generar en el entorno inmediato ambientes y ecosistemas de paz.

Las ideas que rondan en las comunidades respecto al conflicto y las iniciativas de paz es muy realista respecto al hecho de reconocer los constantes cambios de la vida en comunidad, ya que las luchas dispuestas para proteger las tradiciones ancestrales han generado repertorios interesantes con el fin de hacer frente a las expresiones perversas de la colonialidad del poder, el cual trata de olvidar las realidades de las mujeres comunitarias e indígenas erigiendo a la razón occidental como el único universo. Por ello, Rodríguez (2018) expresa que el privilegiar la idea de razón occidental “secuestro el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de las subjetividades, deseos, cuerpos y territorios donde se construye la poética de la libertad y la existencia” (p.87).

En suma, la violencia, el conflicto y la construcción de paz representan los espacios donde adquieren gran parte de la experiencia las comunidades indígenas, y en su mayoría se considera víctimas directas o indirectas de la confrontación bélica en Colombia. Cabe considerar que todos los logros en materia de derechos que han logrado las comunidades indígenas se deben a la capacidad estratégica de los movimientos políticos y sociales que los soportan y mantienen en constante cambio.

3.5.7. Horizontes en la construcción de paz dignificando a la mujer indígena

Alrededor de la reparación integral se han dado diversos pronunciamientos; sin embargo, ha sido un tema poco explorado la reparación integral con enfoque diferencial de género. En primer lugar, observaremos la reparación integral como un derecho que tiene incidencia al momento en que existe una violación a los Derechos Humanos, convirtiendo al sujeto que sufrió el menoscabo en víctima. Desde un punto de vista individual, confluyen factores a

favor de la víctima como solicitar y obtener mediante el ejercicio de acciones, de recursos eficaces, de medidas individuales de restitución, indemnización y rehabilitación.

Desde un enfoque colectivo, se genera la adopción de medidas dirigidas a restaurar, indemnizar o readaptar los derechos de las colectividades o comunidades directamente afectadas por las violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario. Asimismo, indica que el derecho a la reparación integral debe abarcar todos los daños y perjuicios que haya sufrido la víctima, así como la implementación de medidas que vayan encaminadas a desaparecer los efectos de las violaciones cometidas. (Sánchez y Oliveros, p.165, 2015)

En lo que concierne a Colombia, desde el estatuto de Roma a partir de la Corte Penal Internacional se hizo mención a las víctimas por medio del Acto Legislativo 03 de 2002, el cual reformó la Constitución Política e introdujo disposiciones al sistema penal acusatorio, Posteriormente la Ley 906 de 2004, también llamada Código de Procedimiento Penal, en su artículo 132. Luego vendría la Ley 975 de 2005 y por último la Ley 1448 de 2011 constituyendo un avance legal que se ha gestado hasta el momento en Colombia con relación a las víctimas del conflicto armado. Esta última en su artículo 3, considera que pueden catalogarse como víctimas aquellas personas que:

- Individual o colectivamente haya sufrido un daño
- Por hechos ocurridos a partir del 1 de enero de 1985
- Como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas de derechos humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. De igual forma, toma en cuenta la calidad de víctimas de cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiares en primer grado de consanguinidad o civil de la víctima directa. (Sánchez y Oliveros, p.166, 2015)

De esta manera, los aportes surgen de la experiencia para alimentar el sendero de la transición pacífica, forjando lazos de reparación comunitaria y esto se puede observar desde los efectos que han tenido los Derechos Humanos e Internacionales en la construcción de cohesión social, memoria y reconciliación, ya que al final la impunidad institucional prevalece por encima de la dignidad humana dejando vacíos en los procesos de resignificación y reparación a las víctimas del conflicto armado.

En lo que concierne a los estándares de reparación para las mujeres víctimas del conflicto, el sistema interamericano de derechos humanos desde 1994 ha tenido avances jurídicos significativos con respecto a la violencia contra la mujer y la influencia que ha ejercido la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). (Sánchez y Oliveros, 2015). El Sistema Interamericano ha consagrado unos estándares de Derechos Humanos con relación a la prevención, investigación, sanción y reparación de actos de violencia contra la mujer, divididos de la siguiente manera:

- Decisiones de fondo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en adelante CIDH;
- Decisiones de la Corte Interamericana;
- Informes temáticos;
- Informe de país. (Pérez, 2011, p. 105).

3.5.8. El derecho internacional y los repertorios de lucha

Los repertorios de lucha milenarios atribuidos a las comunidades indígenas son protegidas y estipuladas en el Derecho Internacional Humanitario, por ese motivo, la figura de la protesta social en Colombia es considerada un derecho fundamental, ejecutado bajo las garantías pertinentes que el Estado debe proveer para su ejercicio y aplicación (Sabogal, 2018). En contribución, los repertorios son fijados dependiendo los rasgos culturales y contextos coyunturales que conlleva cada movimiento, la diversidad ha precedido las presentaciones que las comunidades indígenas poseen para impactar la opinión pública y política. Así, los Awá han optado por visibilizar su problemática como un asunto de interés

global, por medio de dos estrategias:

- Las redes transnacionales de defensa
- La instrumentalización subalterna del derecho internacional (Aguilar, p.13, 2016).

Lo anterior, se puede concretar debido al compromiso internacional y las oportunidades jurídicas que las organizaciones no Gubernamentales (ONG) o el informe de desarrollo del Observatorio de Derechos Humanos y la Supervivencia de los Pueblos Indígenas en Colombia. De ello se evidencia el factor clave que los actores mediadores pueden jugar en el seguimiento al fortalecimiento de los procesos de resistencia indígena y de las mujeres, para la dignidad y reconocimiento de sus derechos diferenciados (Martínez, 2018).

De esta forma, el Derecho Internacional, como entramado de principios y normas que pretenden regir la organización y el funcionamiento del orden internacional, también ha estado sometido a estos procesos, entre los cuales cabe destacar su instrumentalización por parte de los movimientos sociales en función del contrapoder, para presionar la formalización de sus reivindicaciones tanto en el plano internacional como en el nacional y convertirlo así en un mecanismo de resistencia en el contexto de desigualdad creciente (Levalle, 2017) (Aguilar et al, 2016).

Los resultados de constantes acciones de resistencia se materializan en la Corte Constitucional, siendo actualmente la única institución enfocada en el reconocimiento de los derechos individuales y colectivos, promoviendo la oportunidad de exponer ciertas acciones estructurales de carácter violento. De este modo, ante la gravísima crisis humanitaria antes descrita, el Estado colombiano en cabeza de la Corte Constitucional emitió el Auto A-004-0927 para la protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado interno o, en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025-0428 ante la vulnerabilidad de la población desplazada (CELADE, 2018).

Mediante el Auto A-004-09, la Corte Constitucional declaró a los Awa como un pueblo en vía de extinción a causa del conflicto armado, junto con otras 34 comunidades indígenas, y ordenó al gobierno nacional el diseño y materialización de un Plan de Salvaguarda Étnica. Así, dictaminó que [se] formulen e inicien la implementación de planes de salvaguarda étnica ante el conflicto armado y el desplazamiento forzado para cada uno de los pueblos identificados en la presente providencia”, y que “Estos planes de salvaguarda étnica deben responder, tanto en el ámbito de la prevención del desplazamiento forzado como de la atención a sus víctimas (Aguilar et al, 2016).

En apropiación histórica y determinación de las luchas milenarias como patrimonio entero de la nación, estos procesos organizativos han buscado apropiarse y redefinir los discursos institucionales de ciudadanía y participación, así como encontrar apoyos e interactuar con las instituciones en la esfera política formal como una estrategia para que sus voces sean escuchadas y para posicionar sus reivindicaciones en el espacio de lo público (Hoyos y Nieto, 2017). En este sentido, encontramos que hay tres momentos fundamentales en los cuales el derecho internacional se convierte en garante de derechos. Primero, cuando desde lo local se decide la judicialización y visibilización internacional del problema que aqueja al pueblo indígena en cuestión. En el segundo momento, la estrategia puesta en marcha se soluciona o no en el plano internacional y por ende, en la dimensión formal. Finalmente, el tercer momento significa la repercusión fáctica de la resolución acaecida en el plano internacional o, en otras palabras, es la concreción de los esfuerzos del primer y segundo momento (Aguilar et al, 2016).

Lo anterior, permite entrar en el contexto que relaciona el repertorio de luchas con el código internacional que enmarca dichas acciones, con el origen de la internacionalización del movimiento social, surgió en simultáneo la multiescalaridad del derecho (local, nacional, global), estos producen y crean jurisdicciones dependiendo los intereses y función, denominados regímenes jurídicos supranacionales esto producen normas verticales y horizontales en áreas como los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas y el medio ambiente relacionado a la idea ancestral que promueven los territorios protegidos. Cada iniciativa promueve la difusión de espacios jurídicos y políticos en los cuales las

decisiones judiciales nacionales pueden ser desafiadas por los movimientos sociales (Aguilar et al, 2016). La estrategia política de los actores sociales subalternos como las comunidades indígenas Kamêntsã, Siona, Inga y Awa se basa en acudir a instancias internacionales para visibilizar los contextos de vulneración que en terreno nacional son negados. Esto promueve el logro de cambios jurídicos permanentes para la formalización de sus reivindicaciones y sus consecuentes repercusiones en el plano local (Quilcué, 2017).

5.3.9. Procesos de resistencia

Este apartado inicia como un impulso histórico para los movimientos indígenas en América Latina que han luchado y posicionando sus demandas dirigidas, principalmente, al respeto y la protección de sus territorios, autonomías e identidades culturales dentro de los Estados (Sabogal, 2019). Araceli Burguete establece dos fases en la conformación y desarrollo del movimiento indígena continental. La primera fase (1970-1990) está asociada al surgimiento de los movimientos indígenas en la mayor parte de los países latinoamericanos, que principalmente posicionaron en este periodo las luchas por el reconocimiento de su rol político y de sus derechos colectivos. En esta fase, Burguete ubica de manera especial la definición de categorías étnicas y la incidencia de los movimientos ante instancias como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), lo que les permitió la creación y adopción de diferentes instrumentos jurídicos, por parte de los Estados, para la protección de sus derechos (Anacona, 2019).

Desde la institucionalización de la cuestión de la mujer en las organizaciones indígenas, las mujeres empezaron a desarrollar estrategias de incidencia política. En esta investigación, estas son entendidas como los repertorios de acciones que pueden ser las movilizaciones, las protestas, la realización de comunicados o declaraciones públicas, la participación en procesos de consulta, la presentación de propuestas de políticas o programas, la presentación de demandas judiciales, la promoción de campañas en medios de comunicación masivos, entre otras (Álzate et al, 2019).

El objetivo central desde la perspectiva teórica respecto a los procesos de resistencia, radica en consolidar y establecer la experiencia ancestral y comunitaria para aunar las

intenciones de anular la violencia que viven los territorios, uno de los rasgos más importantes para este apartado es el principio de neutralidad que permite identificarse como actores ajenos al enfrentamiento bélico, aunque en muchas ocasiones este punto no sea definitivo para lograr paz estable en el territorio se puede catalogar como un inicio para empezar la aplicación estratégica de acciones simbólicas (Chamorro, 2019).

En aporte a la categoría, las estrategias de resistencia en las comunidades indígenas se han enfocado en enlazar y articular diferentes frentes y puntos de apoyo para poder visibilizar las luchas frente a los poderes y violencias vividas en los territorios, las comunidades indígenas han consolidado así dos estrategias, la primera son las redes transnacionales de defensa y la segunda es la instrumentalización subalterna del derecho internacional (Aguilar et al, 2016).

En profundidad explicativa, las redes transnacionales de defensa hacen referencia a todas las organizaciones de apoyo no gubernamental vigentes en el mundo que correspondan a las luchas comunitarias e indígenas alrededor del mundo, promoviendo y difundiendo las diferentes injusticias, para que la opinión internacional influya y observe dicho contexto como un espacio donde se legitima la vulneración a la integridad.

Así mismo, la instrumentalización subalterna del derecho internacional hace referencia a los repertorios jurídicos y normativos que tiene la comunidad dispuesta en el derecho internacional humanitario y los derechos humanos, se caracteriza como subalterna debido a que las comunidades indígenas no hace parte de la estructura gubernamental como un estamento, sino que están adscrita a organizaciones no gubernamentales de carácter nacional como el CRIC u otros del mismo tipo (Torres, 2018).

Dicha estrategia tiene vigencia con el fenómeno de transnacionalización de los movimientos sociales, tal como lo plantea Sidney Tarrow, encuentra causa en el acelerado desarrollo de la telemática y la globalización económica, en este aspecto se puede observar cómo desde la organización en las comunidades se ha optado por aprovechar la gran variedad de valores e intereses que pululan en el entorno internacional para poner en relieve las

vulneraciones de derechos en los territorios ancestrales amparados por el derecho internacional.

Debido a lo anterior, se constituyó todo un entramado de organizaciones y movimientos que escapan de sus fronteras nacionales y mantienen una férrea relación con el entramado de organizaciones internacionales, así se forja el diálogo jurisdiccional entre el orden jurídico nacional e internacional. En perspectiva teórica, el éxito del movimiento indígena no puede explicarse exclusivamente por la capacidad de las organizaciones indígenas para generar acuerdos políticos en torno a sus demandas en cada país, sino por la capacidad de las políticas de identidad de movilizar y articular políticamente a los sujetos indígenas de la región, al mismo tiempo se fortalecen las redes de apoyo internacional (Aguilar et al, 2016). En seguimiento, otra estrategia llevada a cabo en el resguardo indígena o comunidad para solucionar los problemas de violencia en el territorio fue la creación de los sitios de asamblea permanente (SAP), estos son espacios físicos dentro del municipio en los que se reúne toda la población cada vez que hay alguna violencia por parte de los grupos armados que circulan en el territorio.

Avanzando, como se mencionó en el estado del arte, la resistencia es una noción que se encuentra diseminada a lo largo y ancho de la escena social. Este término recoge en sí, aspectos como la indignación social ante las injusticias producto del orden social establecido, que erige inequidades y exclusiones sistemáticas; a su vez, la resistencia encarna la solidaridad de distintos actores sociales ante aspectos como la globalización y el influjo de potencias que se disputan el control económico y social de los recursos naturales de los países de América Latina. Por otro lado, la resistencia se presenta también como el intento cotidiano de mantener a través del tiempo costumbres y formas culturales que se ven enfrentadas a los embates de otras formas de organización, que imponen y a sí mismo buscan borrar estas culturas y sus costumbres. En suma, la resistencia se gesta en un proceso dialéctico en el que se confrontan los dominadores y los dominados, por lo que este término devela una serie de luchas en el campo del ejercicio del poder (Vargas, 2012).

Por consiguiente, podemos mencionar que la resistencia es pluriforme y contextual, en el sentido de las variadas formas que toma: La resistencia cuenta con ciertas tonalidades, donde “las formas de resistir han sido muy variadas desde la defensa armada y la rebelión hasta el apego aparentemente conservador a las prácticas tradicionales” (Bonfill, 1990, citado por Vargas, 2012: 15). Conjuntamente, la resistencia se encuentra en la mayoría de los casos aparejada a la larga duración, en la medida que las formas y consignas que se incluyen en los actos de resistencia buscan soportar y mantenerse en el tiempo pese a los embates del poder ostentado por los dominadores. La cristalización de lo mencionado se puede evidenciar a través de una población subordinada que busca mantener el control sobre su identidad y cultura, puesto que se ven enfrentados a unos otros que vienen a imponer la suya, ya sea de forma negociada o a sangre y fuego como en el caso de América Latina y el movimiento indígena:

(...) Esta puede ser simultánea o alternada a una resistencia activa, la cual busca el control y defensa de los recursos identitarios dentro de un proyecto de nación. El grado de dichas expresiones de rebeldía, dependerá del asedio del ente dominador, la que no supone únicamente una opresión económica, sino sobre todo cultural y civilizatoria. Así, la resistencia llevaría súbitamente a la acción violenta, que se hace presente constantemente en lo pasivo, al radicarse en las normas y formas tradicionales. (Ibídem)

Con relación a la problemática expuesta, uno de los componentes más importantes de la resistencia es su carácter dialéctico que se encuentra recogido en la postura clásica Fucoltiana donde de existir el poder, existe una resistencia a este. Consideramos entonces que este rasgo se encuentra contemplado en las acciones y posturas del movimiento indígena, en la medida que, desde sus inicios, desarrollan una resistencia de larga duración en primera instancia a través de la crítica mantenida al sistema organizativo que les fue impuesto desde la colonia y que encontramos cierta génesis en él filósofo y su postura de la indocilidad reflexiva y/o el arte de no ser gobernado de cierta manera. Aportes como los de Llunch (2016) donde escudriña los trabajos del pensador sobre la crítica y la gubernamentalidad nos permiten acercarnos al carácter revolucionario y desestabilizador que produce el desligarse a través del acto de cuestionar los sistemas de opresión históricos. Por lo que podríamos arriesgarnos a decir que el juicio crítico, la crítica en sí, nacida en las reflexiones de las poblaciones indígenas tras la llegada de la colonia y con ella la conquista se presenta como

una de las primeras formas de resistencia que han acompañado a estas poblaciones en Colombia: la desujeción.

Para entender y desarrollar este primer planteamiento, debemos repensar al autor intentando hallar sus conexiones. El teórico del poder Michel Foucault después de una larga y prodigiosa carrera se detiene en las categorías que más reconocimiento le traería y a las cuales él se propuso investigar de forma más detenida: *las relaciones de poder y saber*. Estas categorías pese a estar hiladas e interconectadas de manera compleja con otras características y sistemas presentes en el mundo social, es menester- para él- estudiarlas de forma separada. De forma que, separar las nociones tenía como fin dejar en evidencia que el poder más allá de significar un elemento que debía reducirse de manera directa a un fin puramente represivo y violento que en pretensión se encontraba concentrado y custodiado por una serie de instituciones donde resalta el Estado; es contrario a esto y se encuentra diseminado capilarmente en el tejido social a través de su ejercicio. Por consiguiente, el poder no es poseído por un único actor, sino que se encuentra en constante juego y por ende, se topa con diversas formas de resistencia. En suma, el poder en su ejercicio, decimos ejercicio retomando la postura del autor en la medida que el poder no se posee, este se ejerce, en consonancia, este ejercicio se presentaría más bien como un cúmulo amplio y a su vez complejo de estrategias contextuales ancladas a un momento histórico particular, en donde se busca establecer y crear un tipo característico de sujeto, es decir, una manera de sujetarse al mundo (Llunch, 2014):

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracteriza esas acciones como el gobierno de los hombres por otros hombres –en el sentido más amplio del término– se incluye un elemento muy importante: la libertad. El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en tanto ellos sean libres. Por esto entendemos sujetos individuales o colectivos que están enfrentados a un campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados (Foucault, 2001, p. 254, citado por Boticcelli, 2015).

En este campo, es menester retomar el concepto de gubernamentalidad que para el autor aparece como un fenómeno histórico complejo que se divide en tres puntos. El primero, hace referencia al complejo andamiaje que representa sistema institucional, que va más allá

de la institución misma (su existencia física y social) y se centra en la producción de ideologías a través de procesos, sistemas, cálculos y dominios, que están dirigidos al control social de la población. La cristalización de este primer punto se encontraría en la economía política como forma ideológica y por sustento pragmático, es decir, fáctico, estarían los aparatos de seguridad instituciones encargadas de mantener el orden; en el sentido Weberiano sería el Estado y los órganos de ejercicio de la justicia ya que ostentan el monopolio de la violencia física (Vázquez, 2006). El segundo aspecto se presenta el poder caracterizado en el gobierno y en el gobernar, pues, en su figura se desarrollan toda una serie característica institucionales y formas de ejercicio del poder históricos que denotan una línea de fuerza o entendimiento sobre la vida que crea un tipo de sujeto, una realidad y las formas que el comportamiento debe tomar en este espectro de lo real, por consiguiente, este segundo punto hace referencia a las formas de sujetarse.

El punto final hace referencia al desarrollo histórico del aparato de Estado donde este se ve enfrascado en complejas modificaciones, pasando de Estado de justicia en la edad media donde el ejercicio del poder estaba en manos de un soberano y se trataba entonces de una biopolítica del asesinato y la condena, donde un cuerpo es asesínable según la ley, ley que no era otra aspecto que la voluntad del regente a un Estado administrativo que busca regular la existencia ya no a través del asesinato, sino de la disuasión (Boticcielli, 2015), encontramos aquí, pertinente retomar a Max Weber, quien fue uno de los académicos más prominente en el estudio de lo estatal, acuñando su definición de Estado como un instituto de actividad continuada, como un gran aparato que administra la vida por medio de lo legal-racional y que controla legítimamente el uso de la violencia. Concluyendo esto, podríamos decir que el tercer punto característico de la gubernamentalidad recae en la transición histórica del Estado, donde este va perfeccionándose en el arte del gobierno (Foucault, 2006; Vázquez, 2006; Llunch, 2014, Boticcielli, 2015).

Continuando con estos planteamientos, debemos concentrarnos en la cuestión que le es propia a los Estados y es: el gobernar. Esta noción es definida de la siguiente manera por el pensador:

“Gobernar” no sólo cubre las formas legítimamente constituidas de sujeción política o económica, sino también modalidades de acción más o menos consideradas y calculadas, orientadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El efecto de relacionamiento propio del poder no se encontraría en todo caso en el campo de la violencia o de la lucha, tampoco en el campo de la unión voluntaria (todas las cuales son, en el mejor de los casos, instrumentos del poder) sino en el área de modos de acción singulares que son el gobierno; modos de acción que no son necesariamente ni jurídicos ni de guerra (Foucault, 2001, p. 253 citado por Boticcielli, 2015: 90).

Este aspecto es importante en la medida que es un constructo social que cobija a todos sobre él, aunque esté construida a la espalda de unos otros. Decimos que cobijan a todos en la medida que el gobernar actúa sobre el rango de posibilidades de los otros, denotando mecanismos de sujeción; pero, esta sujeción diremos que no es del todo lineal, pues, recae de manera más pronunciada sobre unos otros, usualmente, los excluidos de la escena social y de la organización del mundo y de sus instituciones, como en nuestro caso: las poblaciones indígenas y negras. Otra de característica que ostenta el gobernar y donde denota su poder es en su carácter de persuasión, ya que el gobernar no necesitaría propiamente de la imposición violenta de leyes para la consecución de obediencia, como acaecida en el Estado de justicia de los siglos XV y XVI sino que más bien busca como mencionamos anteriormente, la disuasión, aspecto que permitirá que los gobernados pasen de la mera existencia física, es decir: el vivir; a una existencia sobrecargada que les permita la generación mantenida de la riqueza y así mismo, un bien-estar global (Boticcielli, 2015):

(...) el poder gubernamental se define a partir de una suerte de continuidad que atraviesa toda la sociedad. Los tratados anti-maquiavélicos del siglo XVI describen a las artes de gobierno como una secuencia de dispositivos pedagógicos que deben extenderse a todo el entramado del cuerpo social, tanto en forma ascendente –quien gobierna al Estado debe haber demostrado ser capaz de gobernarse a sí mismo y a su familia– como en forma descendente –cuando un Estado está bien gobernado, los padres saben cuidar a sus familias y los individuos saben dirigirse como corresponde– (...) El poder gubernamental ya no busca *imponer* una ley a los hombres para conseguir su obediencia, sino *disponer* de sus vidas en vistas de un fin diferente: los sujetos deben pasar del vivir al más que vivir, deben maximizar sus posibilidades, deben producir riquezas, etc. En ese sentido, las artes de gobierno reemplazan a la ley por las tácticas. Y esas tácticas se aplican ya no para mandar sobre un determinado territorio sino para gobernar a los hombres y a las cosas o, más precisamente, a las interacciones que se producen entre esos dos conjuntos (Foucault, 2006, p. 119 y 376, citado por Boticcielli, 2015:90-91).

A su vez, es importante decir que ese ejercicio de la gubernamentalidad a través del gobierno como es comentado posee un doble sello que es innegable y devela espacios entre el ejercicio del poder y los otros, por tanto, la otra cara se encuentra en el espacio de la libertad. Dentro de este espacio en el que salen a escena las conciencias aparece la posibilidad misma de no ser gobernado de ese modo y en ese rango de acción a través de la crítica. El llevar a cabo el ejercicio de esta, es decir, la utilización de la crítica se presenta como un dejarse del espectro de realidad impuesto por estos complejos procesos de edificación del Estado y el gobierno, siendo así la crítica, el primer germen de una resistencia, siendo el contrapeso activo del ejercicio del poder que demuestra la posibilidad de otras formas de encontrarse con la realidad y con los otros en ella:

De allí que el *ethos* crítico pueda caracterizarse como una actitud-límite que busca escapar a la dicotomía afuera-adentro para colocarse en las fronteras, una perspectiva particular que apunta a las vinculaciones en las que el poder, el saber y la subjetividad aparecen imbricados en un haz de relaciones particulares (Botticelli, 2014). Así comprendida, la actitud crítica no se expresa en la generación de un cuerpo permanente de saberes acumulativos, sino en la apertura de nuevos dominios de indagación que servirán “tanto para aprehender los puntos en los que el cambio es posible y deseable como para determinar la forma precisa que haya que darles a esos cambios” (Foucault, 1994, p.23, citado por Boticcielli, 2015: 105).

En suma, la crítica, su ejercicio y el proceso histórico de la gubernamentalidad donde la figura más prominente es el Estado, aparecen como contrarios, pero siendo las dos caras de la misma moneda. Por lo anterior, consideramos la utilización de la crítica como germen de lo que se entiende para nosotros como resistencia, en la medida que el ejercicio crítico se traduce en una desujeción, en un zafarse no solo de las formas históricas del contexto, que, precisamente se modifican con el paso del tiempo y que se traducen en unas formas particulares de ser y existir; sino que significa a su vez, poner en jaque el modo en que los sujetos se relacionan con lo que entienden por realidad cristalizado en lo universal, lo correcto, lo obligatorio y necesario. En la antigua Grecia encontramos por mucho atisbos de resistencia y crítica en la tragedia griega de Sófocles llamada Antígona, pues el argumento enaltece el espacio que se crea entre el mandato y la libertad, en este caso, cumplir con un acto solemne y humano como el de dar sepultura a un familiar, tras negárselo el gobierno de turno, pues los hermanos de Antígona se les negó el derecho a ser enterrados tras ser catalogados como enemigos políticos, pese a toda autoridad, la protagonista contra todo

pronóstico actúa en contra y críticamente enterrando a sus hermanos, es decir, lleva a cabo un acto de desobediencia civil (Martínez, 2016). Esto, nos invita a pensar en el espacio que retoma el actuar crítico del ser frente a la gobernanza (Llunch, 2014):

Y hacerlo justamente para mostrar cuánto hay, en esa realidad que se presenta como ya ontológicamente dada, de “singular y contingente y debido a constricciones arbitrarias”. Esa es la tarea de una ontología histórica. La tarea de la crítica será, pues, alcanzar esos límites de lo que somos para mostrar que pueden ser franqueados. Y si ese *franqueamiento* es posible es, justamente, porque la crítica nos muestra que nada de universal y necesario hay en tal o cual modo de ser como somos. En tanto que constituido históricamente es contingente y, por lo tanto, modificable. (Llunch, 2014:35)

Terminando este alto teórico que retoma a Foucault y sus contribuciones para comprender el Estado, el poder, la gubernamentalidad y la resistencia a través de la crítica, se genera la pregunta de: ¿Cuál es la relación de la resistencia indígena y la crítica Foucaultiana? Se debe mencionar que las miradas deben posarse sobre el hecho histórico de la conquista y la colonia, donde surge la concepción de la raza como ficción que crea y organiza una división del mundo social a nivel planetario. Esta ficción influyó en la construcción de identidades jerarquizadas donde en la cima de la pirámide se ciñe lo blanco proveniente de Europa en contravía de lo negro y lo indio. Por consiguiente, las poblaciones originarias se presentan como unos otros excluidos de la organización de la nación, por ende, son sujetos a una dominación física, material y simbólica, por lo que la nación y el Estado se construyen a la espalda de las poblaciones originarias, entrañado en su edificación un racismo mantenido y generalizado (Ocaña, 2016):

En este sentido, las relaciones que se erigen a partir de dicha categoría (y, como se desarrollará más adelante, también a partir de otras categorías como género, sexo y clase) suponen la existencia de un sujeto “uno” parado desde la mismidad, que se constituye desde la relación directa y antagónica con su negación: lo que no es “uno”; la otredad(...) Esta división dicotómica estructura y organiza el mundo: superior/inferior, civilizado/primitivo, racional/irracional, moderno/tradicional, masculino/femenino, etc., ubicando a Europa o lo europeizado en el lado superior y manteniendo la periferia y los sujetos construidos como “otros” en condiciones de subordinación, explotación y exclusión. A partir del imaginario de la subalternidad se legitima el poder imperial económico y político, se crean paradigmas epistemológicos de las ciencias y se generan identidades individuales y colectivas. (Ocaña, 2016: 43)

Pesé a esta dominación histórica que se traduce en la imposición de una serie de formas y modos, la resistencia inicia para el movimiento indígena colombiano en la crítica a

estas disposiciones y la defensa de su gramática: *su cultura y su vida*. Por consiguiente, los pueblos originarios han debido hacer frente durante toda su existencia a los intentos de dominación de los más variados grupos. Un ejemplo empírico de esto es el caso Caucano, al que la investigadora Nidia Catherine Gonzales (2006) le dedica un libro y a su vez nos permite evidenciar que los grupos indígenas originalmente decidieron mantenerse unidos e iniciar acciones de resistencia para asegurar la supervivencia del grupo. En el periodo histórico de la conquista la lucha se llevó a cabo a través de la violencia, que devino en la derrota de las poblaciones indígenas, puesto que sus armas en comparación con las españolas solo podían conducirlos a la desaparición por lo que se presenta un cambio de perspectiva que permita a estas poblaciones mantenerse con vida, esto es: *una salida negociada*. En las décadas consecuentes las poblaciones indígenas subsumidas a una violencia estructural, se proponen el establecimiento de una conveniencia -una solución diplomática- que les permita obtener títulos de propiedad sobre ciertas regiones del actual Departamento del Cauca (Gonzales, 2006)

El párrafo anterior nos invita a pensar en la semilla de la resistencia que ha acompañado a las poblaciones indígenas desde sus orígenes y que podríamos cristalizar como la malicia indígena, que se traduce para la presente investigación en el ejercicio de la *indocilidad reflexiva*. Ya que estas poblaciones desde el arribo de los españoles desempeñaron una serie de acciones que se presentaban como resistencias a la consolidación del poder extranjero, no solo desde las armas, sino negándose a la forma de sujetarse al mundo que pretendía imponer la corona a través de la evangelización, es decir, se rechazó desde el inicio la ontología del ser español dividido y corporal que iba en contravía del que ya poseían: *un ser inmanente en comunión con su entorno*. También sale a relucir la capacidad política – de nuevo diríamos que una forma crítica, pero esta vez de su propia actuación- como salida negociada a la violencia que al mismo tiempo se niega el aceptar la repartición desigual de sus territorios, lo expuesto aquí se encuentra ejemplificado en el siguiente extracto que retoma la resistencia Caucana, específicamente la Páez:

El primer intento de colonización lo dieron los misioneros y los encomenderos, pero fueron desplazados de la zona. Los primeros se retiraron en 1640 para reaparecer en 1648, y los segundos, aunque intentaron entrar en esta área desde 1630, sólo pudieron realizar su tarea hacia 1650. (...) El segundo momento de resistencia se identifica por un cambio de estrategia: del enfrentamiento armado se pasa a la negociación política. Esta última estaba fundada en la astucia indígena o malicia indígena

para lograr con éxito sus metas políticas a pesar de las desventajosas condiciones iniciales de negociación. Así, para esta ocasión, la estrategia de negociación podría ser interpretada de la siguiente manera: el fin político de los paeces era el reconocimiento de su autonomía territorial por parte de la Corona española, entendiendo que la salvaguarda de su espacio geográfico es fundamental para garantizar el desenvolvimiento de su cultura. Allí los argumentos de negociación fueron, en primera medida, el reconocimiento de la invasión, donde los paeces aceptaron la existencia de las Leyes de Indias y las autoridades de España, y partiendo de ese supuesto, solicitaron una reunión con la Real Audiencia. Así los caciques Juan Tama y Manuel de Quilo y Sicos viajaron a Quito y hablaron a sus adversarios, pero no para retarlos sino para persuadidos usando su nueva táctica, la negociación política. Su segundo argumento fue advertir que el hecho de haber sido vencidos en guerra, no ilegítimaba su Ley de Origen, sus autoridades políticas y los territorios que ocupaban, los cuales eran anteriores a la guerra. (González, 2006:107-108)

Lo anterior, nos permite pensar en esa medida, que antes de la imposición del Estado moderno en América, las comunidades ya se poseía una organización del mudo, existía unas formas y unos modos de sujetarse a la realidad de forma particular. Se poseían leyes y autoridades políticas que permitían una coexistencia entre los miembros de las comunidades y su territorio (De Sousa Santos, 2012). De tal forma, la conquista fue un hecho histórico que buscó la implantación de forma violenta de occidente y de una gubernamentalidad la cual, desde sus inicios encontró las formas más variadas de resistir. Ya que, estas poblaciones se negaron la posibilidad de recibir sin oposición nuevas formas de existir, por lo que el mantenimiento de sus territorios ancestrales y la protección de su cultura fue y ha sido un rasgo distintivo y característico de los indígenas. Por otro lado, la cita anterior también nos permite aterrizar el espacio de la crítica fucoltiana a la resistencia indígena, quienes siempre han poseído aquella mal llamada malicia indígena. Pero que debemos decir, que esta no solo les ha pertenecido a ellos, sino que es una posibilidad que aparece en el espectro del poder, ya que es su otra cara; pero que si se combina a una serie de características grupales, como en el caso indígena, se convertirá en un aliciente que nutrirá su futuro accionar, como ha pasado en el caso colombiano:

Las leyes del dominador son contradictorias, porque son hechas por los explotadores dizque para favorecer, cuando en realidad lo que buscan es explotar. A pesar de eso, esas leyes pueden ser usadas por el indio en su favor, cuando los explotadores están divididos o tienen intereses contrarios a ellos (CRIC, 1977, p. 17, citado por González, 2006: 110).

3.6. Metodología

El pensarse una metodología de investigación de posgrado, se torna compleja en tiempos de pandemia. Cabe resaltar como primer aspecto que la emergencia social y sanitaria generada por el COVID-19, cambió totalmente nuestra recolección de información en el territorio. Debido que se buscaba obtener datos para la investigación de forma cualitativa con herramientas como la entrevista semiestructurada y grupos focales que permitieran llegar a un número de lideresas indígenas entrevistadas mucho mayor, en el que comentaran sus relatos a partir de experiencias de vida. El desplazamiento hacia los territorios fue poco asequible por los cuidados de los diferentes resguardos y cabildos indígenas.

Por esta razón, nos centramos en entrevistas semiestructuradas, y de esta manera, nuestro trabajo de investigación parte de las entrevistas, siendo nuestro principal insumo. Como segundo insumo, nos basamos en datos estadísticos, ya que no pretendíamos crear datos, categorías, sino que a través de una revisión documental se relacionaron esos datos ya escritos, ya expuestos como se describe en el capítulo a continuación, Territorio como víctima donde atamos cifras del DANE y condiciones de vida. Es importante decir, que replantearnos las entrevistas, dado que no se pudieron llevar a cabo como las pensamos en un inicio.

Inicialmente teníamos una población de 8 mujeres indígenas, 2 Siona, 2 Awá, 2 Inga y 2 Kamêntsã, y por la cuestión anteriormente mencionada y de accesibilidad al territorio, los procesos se tuvieron que modificar, limitando así el número de mujeres. 1 Inga, 1 Kamêntsã y 1 Awá; con las mujeres Siona fue imposible lograr contactarse debido a que en su territorio no hay señal, a pesar de que buscamos varias maneras de contactarnos.

Por lo cual, se trabajó con las mujeres anteriormente mencionadas, además que fueran lideresas o que se encuentren en cargos dentro y fuera de su territorio con liderazgo, de esta manera estas mujeres nos permitieron reconocer los liderazgos políticos que se llevan en estas comunidades, para así evidenciar las formas de resistencia que han tenido desde lo vivencial.

Nuestra investigación es un análisis de corte CUALITATIVO, a través de entrevistas semiestructuradas a un número limitado de lideresas indígenas.

Las implicaciones que se presentaron por trabajar con esta población, fue el tiempo ya que era muy ajustado a las actividades que por ser lideresas deben desarrollar. Por medio de las voces de las lideresas buscamos comprender el efecto que ha tenido la violencia en el marco del conflicto armado, comprender su trayectoria como lideresas, como mujer víctimas del conflicto armado y a su vez víctimas del machismo territorial ancestral. Asimismo, comprende su rol en el ejercicio de la justicia.

La población está determinada en una representante de cada comunidad indígena, y así mismo fueron diseñados y aplicados los instrumentos. Los tres roles permitieron resolver nuestros tres objetivos formulados a través de las categorías de análisis. Además, conocer desde su perspectiva su rol y papel en la comunidad, como reconocen e identifican la resistencia, los aspectos de género respecto al ejercicio de la justicia propia, y como tratan ellas ese fenómeno de la violencia simbólica que no les permite ejercer cargos de dirección del poder dentro de sus comunidades.

Fue importante generar en las mujeres libertad de expresión, dado que se tocaron temas de violencia del conflicto armado y no generar malestar o revictimizar. Las entrevistas semiestructuradas es una rejilla de sistematización de entrevistas donde se manejaron las categorías de género y resistencia

También se abrió un espacio para el entendimiento de las justicias indígenas, de los vacíos que ellas encontraron como mujeres, donde comuniquen su significado y análisis reflexivo y así fue como logramos recolectar la información de primera mano.

4. Capítulo II: El departamento del putumayo, vida y dinámica

En el presente capítulo, el objetivo se dirige a concretar una descripción detallada por medio de datos, cifras y otras fuentes sobre las dinámicas de articulación social, vida cotidiana y política del departamento del Putumayo con un enfoque directo hacia las comunidades indígenas. El interés de generar un panorama idóneo se debe a la acentuada presencia e interés del proyecto en dicho departamento, ya que en ese territorio específico llevan sus vidas las comunidades Kamêntsã, Awa, e Inga, adaptando sus formas de existencia a las constantes pugnas de intereses que hacen presencia en dicho espacio. Se pretende ahondar en las características geográfica y demográfica del departamento, para posteriormente indagar sobre los índices de necesidades básicas insatisfechas (NBI), para aportar otros datos importantes en la descripción del capítulo, para finalizar con un abordaje al conflicto armado vivido por las comunidades presentes en el departamento como también las cifras compiladas a lo largo del mismo, ofreciendo un panorama general sobre la dinámica interna del departamento.

3.6.1. Caracterización geográfica y demográfica

El Departamento del Putumayo está ubicado al sur del país, pertenece a la región de la Amazonía, cuenta con una extensión de 27,820 Km² que representa el 2,26% del territorio Nacional. Geográficamente se localiza entre 0° 26´ 18" y 0° 27´ 37" de latitud norte, y 73° 39" y 77° 4´ 58" de longitud oeste. Este departamento tiene una extensión de 24.885 de kms² limita por el Norte con los departamentos de Nariño, Cauca y el río Caquetá que lo separa del departamento de Caquetá. Por el Este con el departamento del Caquetá, por el Sur con el departamento del Amazonas y los ríos Putumayo y San Miguel que lo separan de las repúblicas de Perú y Ecuador; y por el Oeste con el departamento de Nariño. También posee una diversidad de recursos naturales renovables y no renovables (Corpoamazonia, 2011).

El territorio de este departamento se extiende desde el pie de la cordillera oriental al occidente hasta la llanura amazónica al oriente, entre los ríos San Miguel y Putumayo al sur, el Cascabel al norte y el Caquetá al nororiente. Posee tres regiones geográficas que registran

todos los pisos térmicos: estos son conocidos como zona andino amazónica, piedemonte y llanura amazónica. También cuenta con trece municipios: Mocoa, ciudad capital, Colón, Sibundoy, San Francisco, Santiago, Villagarzón, Puerto Guzmán, Puerto Caicedo, Puerto Asís, Puerto Leguizamó, Orito, San Miguel y Valle del Guamuez; 2 corregimientos, 56 inspecciones de policía, numerosos caseríos y sitios poblados. De esta manera desde el Plan de Ordenamiento Territorial (2018) se muestra así:

Ilustración 1. Municipios del Putumayo



Mapa del POT 2018

Algunos municipios tienen ciertas características de acuerdo a su clima, como lo es el Valle de Sibundoy que está constituido por un valle de estructuras montañosas y cuenta con alturas de 4.000 metros sobre el nivel del mar, con un clima frío y de páramo.

En sintonía a lo anterior, esta región se encuentra conformada por los municipios de Santiago, Sibundoy, San Francisco y Colón. La subregión Piedemonte, se encuentra a una altura de 590 metros sobre el nivel del mar con una temperatura promedio de 25°C. Dicho lo anterior, en esta subregión se localizan recursos como el petróleo y está conformada por los municipios de Orito, Mocoa, Villagarzón, Puerto Caicedo, Valle del Guamuez y San Miguel. Por último, la subregión Llanura Amazónica es plana y se encuentra cubierta de selva, posee alturas hasta los 260 metros sobre el nivel del mar y una temperatura entre los 27° y 30°C y se encuentra conformado por los municipios de Puerto Asís y Puerto Leguizamó (Corpoamazonia, 2011).

De igual manera, es importante resaltar que en este departamento existen dos zonas morfológicas diferentes; como lo es el occidente en el cual se encuentra el flanco de la cordillera Oriental, que se extiende hasta el piedemonte amazónico. En seguimiento a lo anterior, la Llanura Amazónica abraza el centro y oriente del territorio con un relieve ondulado, a orillas de los ríos Caquetá y Mecaya. La franja occidental presenta alturas hasta de 3.800 metros sobre el nivel del mar, es un relieve montañoso y tiene límites con los departamentos de Nariño y Cauca.

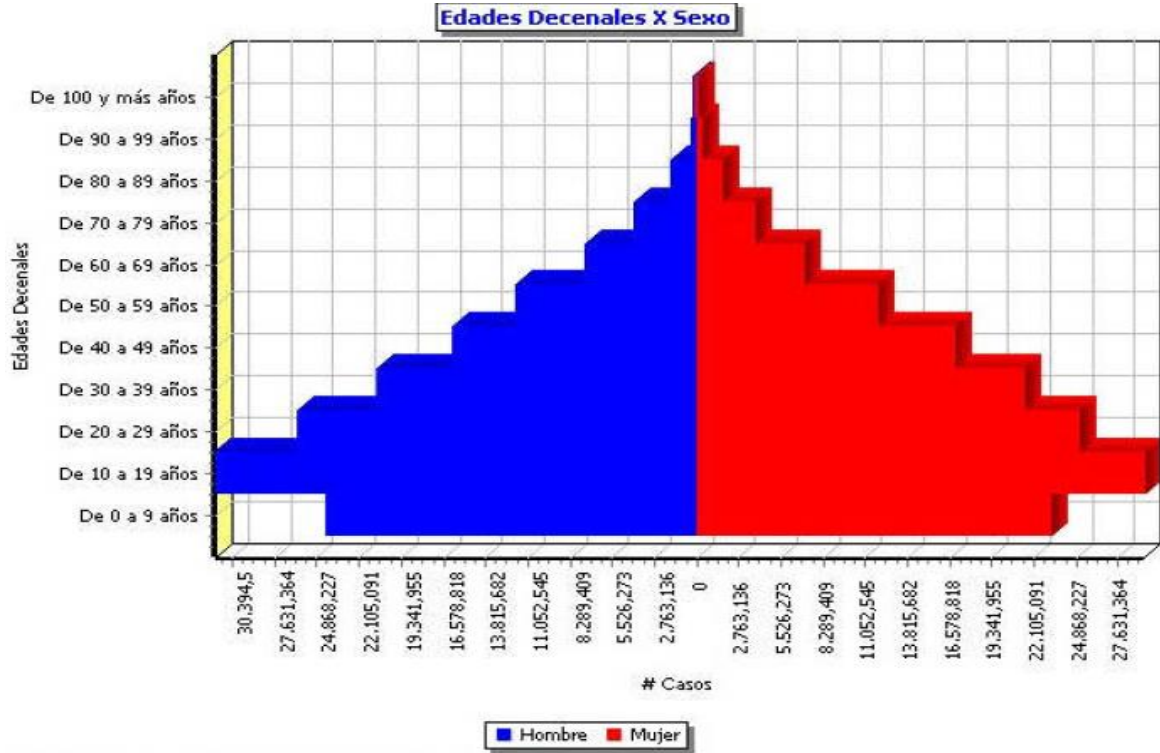
En este orden de ideas, este departamento cuenta con ríos como el Guamuez que nace desde la Laguna de la Cocha – Nariño, el río Caquetá conocido como la arteria vital de la red fluvial de la Amazonia, asimismo el río Piñuña, San Miguel, Mecaya, Yurilla, Caucayá, Sencella, Sabilla Orito, Mulato, Rumiyo, Piñuña Blanco, Piñuña negro entre otros. De igual forma, en el Putumayo se señalan temperaturas desde los 5°C en el Valle de Sibundoy hasta los 25°C en la Llanura amazónica, con una precipitación pluvial anual desde los 800 a los 2,200 mm en el piedemonte, que aumenta hasta los 5,00 mm/año, lo que sobresale en un clima de selva húmeda tropical con un rango de temperatura de 14°C y 28°C (ANLA, 2017).

Por consiguiente, el clima en este departamento se encuentra clasificado de acuerdo a cada subregión como lo es; piedemonte las precipitaciones acrecientan hasta llegar a su óptimo pluviométrico entre los 2,300 y 3,500 mm/año. La Llanura se caracteriza por altas temperaturas de 27°C con una precipitación promedio anual de 3,900 mm; las tierras de este departamento se catalogan en pisos térmicos cálidos, templado y bioclimático páramo. Asimismo, se encuentra el Parque Nacional Natural de la Paya y las Reservas Indígenas de Afilador, Santa Rosa del Guamuez, Santa Rosa de Sucumbíos Yarinal y San Marcelino (Corpoamazonia, 2011).

Putumayo es un territorio pluriétnico debido a que la población es indígena, afrodescendientes, colono, raizal además a este departamento han llegado demasiadas personas de las regiones como Andes, Pacífico Orinoquia y Amazonia. Los indígenas representan el 20% de la población en el Putumayo esto significa que un total de 71.799 habitantes del departamento son considerados como tal. Por otro lado, el departamento del Putumayo cuenta con 353.127 habitantes, en la cabecera: 178.490 (50,5%), rural: 172.269

(49,5). De esta manera, el Dane (2018) comparte una gráfica de edades por edad de la población del departamento del putumayo:

Grafica 1. Edades Decenales por Sexo



Fuente: Dane, 2018.

Se puede observar a partir de lo expuesto en la Gráfica anterior, como la población del departamento del putumayo es predominantemente joven entre los diez (10) a veintinueve (29) años de edad, los datos demográficos funcionan como un punto de contextualización estratégico en el desarrollo del análisis sobre los procesos de resistencia históricos realizados por las comunidades indígenas. Además del registro de poblaciones decenales dividido por sexos. También hay otros registros muy importantes que miden ciertos valores demográficos, estos son aquellos relacionados con las características de los centros urbanos en comparación con las zonas rurales, de esta manera la siguiente tabla del Dane (2020) expone por municipio cual es la cantidad poblacional en cabecera y en centro poblado y rural disperso:

Grafica 2. Clasificación poblaciones Cabecera frente a Rural Disperso

NOMBRE MUNICIPIO	TOTAL	CABECERA	CENTRO POBLADO Y RURAL DISPERSO
Mocoa	58.938	40.689	18.249
Colón	5.530	3.434	2.096
Orito	38.744	20.787	17.957
Puerto Asís	67.211	40.549	26.662
Puerto Caicedo	16.007	6.397	9.610
Puerto Guzmán	36.665	4.792	31.873
Puerto Leguísimo	29.494	13.296	16.198
Sibundoy	15.473	10.150	5.323
San Francisco	5.567	3.306	2.261
San Miguel	19.434	5.168	14.266
Santiago	7.308	3.425	3.883
Valle del Guamuez	34.660	15.705	18.955
Villagarzón	24.096	14.588	9.508
Total	359.127	182.286	176.841

Fuente: Dane 2020

En proporción a lo observado en la anterior tabla, los niveles poblacionales de cabecera frente a las zonas rurales dispersas a veces no difieren mucho, en municipios como Mocoa y Puerto Asís, la población de la cabecera cuenta con 40.689, valor que casi duplica a la cantidad de la población en zonas rurales dispersas con 18.249. Pero el contrario, también existen márgenes que alteran dicho comportamiento como en San Miguel donde las poblaciones rurales dispersas son de 14.266 habitantes, siendo el doble que la población de

la cabecera con 5.164. Los datos indican que no existe medida de rigor para poder establecer un comportamiento demográfico.

Necesidades Básicas Insatisfechas en Putumayo (NBI)

En este apartado se describirán y presentarán factores que inciden directamente en el desarrollo humano del departamento, respecto a las necesidades básicas insatisfechas y la reparación de las víctimas de desastres naturales. Los factores anteriores, también constituyen tema de interés sobre las condiciones de vida que actualmente poseen los habitantes del departamento.

El pasado 31 de marzo de 2017, en el departamento del Putumayo se presentó una emergencia, en la cual se destruyó una gran parte del municipio de Mocoa. En aporte a la descripción, se presentaron hipótesis como que aquel día se presenciaron lluvias intensas que causaron el aumento de los caudales de los ríos; otro de los motivos fueron las altas pendientes de las laderas e inestabilidad y la remoción de la masa que alimentaron el flujo esa noche con cause de la quebrada Taruca; también los suelos saturados, conformados de arenas, arcillas y bloques de gran tamaño (hasta 9 m) que se desplazó hasta el casco urbano de Mocoa (ANLA, 2017).

Debido a esta emergencia, las entidades de atención y emergencias y desastres reaccionaron para salvar vidas, atender damnificados y recuperar cuerpos. Asimismo, las entidades privadas, organismos internacionales y la sociedad general actuaron de manera positiva a brindar apoyo a las personas damnificadas. La avalancha tuvo una duración de casi 8 horas, inició a las 8:30 pm del 31 de marzo con unas variaciones cada 30 minutos en los tres días. De esta manera, antes al evento se puede inferir que la precipitación que desencadenó el desastre inició a las 20:30 del 31 de marzo de 2017, la precipitación fue de 104 mm hasta las 18:20 del 01 de abril de 2017.

Estas fuertes lluvias provocaron el desbordamiento de los ríos Mocoa, Mulato y Sangoyaco, generando deslaves y flujos de lodo en varios sectores de la cabecera municipal que causaron destrucciones de viviendas, puentes, arrastraron vehículos y varias personas desaparecidas. En consecuencia, cinco barrios quedaron totalmente destruidos. Mocoa ese día colapso, debido a que los centros asistenciales, hospital, comando policial y algunas

instituciones públicas, recibieron heridos y fallecidos tras la avalancha que traía consigo, piedras, lodo, tierra, árboles y una tormenta con una intensidad de 43,4 mm/h² aproximadamente, logró desencadenar inestabilidad en los taludes.

Además de los efectos negativos para la subsistencia humana que traen desastres como los vividos en Mocoa que aún no reparan por completo, también hacen presencia en el territorio aquellas familias y ciudadanos que no han podido satisfacer sus necesidades mínimas para vivir, utilizando el indicador de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) para profundizar en la problemática y presentar un panorama analítico acorde a los objetivos de investigación. En seguimiento a la temática, el DANE por medio del Censo Nacional de Población y Vivienda (2018) permite acercar al investigador en las cifras detalladas sobre algunos márgenes de la población en temas de calidad de vida o alimentación, de esta forma según el censo el porcentaje de personas con las necesidades básicas insatisfechas en putumayo para el año 2012 es de 26,54%.

La cifra anterior demuestra como un gran porcentaje de la población tiene ciertas problemáticas en la satisfacción de sus necesidades. Cada detalle o dato permite aterrizar y fortalecer por medio de evidencias las explicaciones y objetivos diseñados, por ello se pudo observar cierto avance en los índices de insatisfacción, pero sin dejar de lado la problemática que representa todavía un porcentaje significativo, por ello, desde el censo el porcentaje de las necesidades básicas insatisfechas para el año 2018 fue de 18,41 %. Lo anterior muestra una disminución de 9 % del año 2012 a 2018, cabe resaltar que dichos registros permiten forjar un panorama sobre las condiciones demográficas de la población, sin dejar de lado las condiciones dignas y humanas en correspondencia a la norma internacional. En detalle, del 18,41% de la población con las necesidades básicas insatisfechas un 3,34% viven en la miseria absoluta (DANE, 2018).

Teniendo en cuenta lo anterior, las cifras anteriores sirven como referente explicativo a nivel departamental sobre los porcentajes que engloban este índice, sin embargo, al aterrizar en los datos municipales se puede observar como los municipios periféricos se convierten en sí mismos en los más afectados por dicha insatisfacción, como Mocoa que arroja un

² Mm/h: Corresponde al “Índice de la Precipitación Intensa”. Se refiere a la acumulación de dicha caída en una hora o en pocos segundos. Extraído de: <https://www.divulgameteo.es/uploads/Indice-n.pdf>

porcentaje de 10,27% de personas con necesidades básicas insatisfechas, Orito con un 22,17% de necesidades insatisfechas, también Puerto Guzmán con más de 35,99% de personas que observar sus necesidades insatisfechas, seguido de Leguízamo, San Miguel y Santiago con 33,71 %, 22,02 % y 22,57% respectivamente. Las cifras anteriores revelan cómo a medida que los municipios se alejan de la ciudad capital y los cascos urbanos, mayores son los porcentajes de la población con Necesidad básicas Insatisfechas (NBI), históricamente la discusión centro-periferia ha acompañado los espacios académicos y sociales, por ello, la construcción de paz debe asomar en todos los espacios de sociedad posibles, donde la inclusión marque rumbos positivos de desarrollo.

Conflicto Armado en Putumayo

En el presente apartado se dará cuenta de las afectaciones que el conflicto armado ha causado en el departamento del Putumayo, los flagelos que viven cotidianamente quienes se encuentran en medio de la guerra, especialmente las comunidades indígenas que hacen parte del territorio donde se dinamiza toda la realidad del conflicto y sus actores.

En este sentido, históricamente el departamento de Putumayo ha sido un territorio permeado por las dinámicas de la violencia y ha contado con la presencia de diversos grupos armados al margen de la ley, que buscan en el territorio una movilización de sus intereses políticos y económicos. Además de lo expresado anteriormente, las condiciones geográficas del mismo son un aliciente para la permanencia y desarrollo de actividades ilícitas relacionadas con el narcotráfico. Así, la población en general y las comunidades indígenas en particular han tenido que someterse a las dinámicas crueles de dichos actores, que atentan contra la vida e integridad de los mismos. Fundación Paz y Reconciliación (2014).

Del mismo modo, de acuerdo a un informe de la organización Briefing Departamental (2019), el putumayo es un territorio que acoge al 0,71% de la población colombiana y el 39% de su población (137. 883) son víctimas directas del conflicto armado, esto de acuerdo a los reportes de la Unidad de Víctimas. El panorama social y político es preocupante, hechos como los desplazamientos, el reclutamiento forzado, los homicidios y las amenazas, se convierten en situaciones que menoscaban la integridad y la vida digna de quienes deben enfrentar la guerra y el conflicto. De acuerdo con el informe de la misma entidad, el putumayo

es un departamento étnico y pluricultural donde convergen diferentes grupos indígenas, los cuales representan el 20% (71.779) del total departamental, pertenecientes a 15 pueblos indígenas.

Los datos hallados en el Departamento Nacional de Estadística (2018), en el reporte del censo poblacional puso en evidencia que en el departamento hay más de 238 cabildos indígenas, las cuales están adscritos y reconocidos por el Ministerio del Interior en una de sus resoluciones, sin embargo, solo están oficialmente reconocidos 67 resguardos indígenas (28%) los cuales no cuentan con acceso legal a la tierra, convirtiéndose este hecho en generador y una de las causas estructurales del conflicto armado en el territorio. Además, la Agencia Nacional de Tierras al no contar con presencia física de su oficina en el territorio, ha dejado de lado los procesos de asignación de tierras ocasionando que haya más de 130 demandas para constitución o ampliación de resguardo.

Así mismo, es importante describir las comunidades indígenas que hacen presencia en el departamento reconociendo que el territorio es su patrimonio más valioso en términos de vida y de cultura, así, de los 15 pueblos indígenas identificados existen en el putumayo registradas 10 asociaciones indígenas incorporadas a lo largo del departamento; estas son las siguientes: Asoinga: Asociación Inga de Puerto Guzmán, Acipap: Asociación de Cabildos Indígenas de Puerto Asís, Ozip: Organización Zonal Indígena del Putumayo, Ascainvaguap: Asociación de Cabildos del Valle del Guamuez Putumayo, Hombres Nuevos: Organización Indígena Musu Runa Kuna, Acilapp: Asociación de Cabildos de Puerto Leguízamo y Alto Predio Putumayo, Aciop: Asociación de Cabildos Indígenas de Orito, Aipa: Asociación Indígena Pueblo Awá, Asocipca: Asociación de Cabildos Indígenas de Puerto Caicedo y Acimvip: Asociación de Cabildos Indígenas del Municipio de Villagarzón, Putumayo. Sistema Nacional de Información Cultural (2018)

En concordancia con lo escrito en párrafos anteriores, las comunidades indígenas son los grupos étnicos directos afectados en mayor proporción por la dinámica del conflicto armado en el departamento, la coexistencia en los mismos territorios donde se gestan intereses políticos y económicos de diferente naturaleza por los grupos armados ilegales, hace que las zonas estén permeadas por una realidad de violencia. De este modo, según los datos del RUV (Registro Único de Víctimas) (2018) algunos pueblos indígenas están al borde

del exterminio a causa del desplazamiento forzado (84%), Homicidios (7%) y de prácticas violentas que atentan contra la vida y la ancestralidad, de los 15 pueblos indígenas 13 están en riesgo de desaparecer culturalmente a causa del conflicto armado. Entre los pueblos que se encuentran en mayor riesgo está la comunidad indígena Awá; puesto que de acuerdo a esta entidad gubernamental 16. 671 han sido víctimas de los hechos bélicos en el putumayo.

Por tal razón, a nivel nacional y departamental se ha generado una serie de normatividad relacionada con la protección y atención integral a las víctimas del conflicto armado con enfoque diferencial y territorial que les permite a las comunidades indígenas contar con herramientas legales para luchar contra la violación de sus derechos humanos y exterminio cultural. Así, el Auto 174 de 2011 emitido por la Corte Constitucional establece la “Adopción de medidas cautelares urgentes para la protección de los derechos fundamentales del Pueblo Indígena Awá, ubicado en los departamentos de Nariño y Putumayo, en el marco de estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004 y las órdenes emitidas en el Auto 004 de 2009”. Es decir, a través de este auto se busca que las entidades territoriales del departamento brinden garantías y protección a la vida del pueblo y continuidad cultural y patrimonial del pueblo Awá, el cual se encuentra afectado por las acciones ejercidas en el marco del conflicto armado.

Del mismo modo, en el departamento se está implementando la política de Atención, Asistencia y Reparación Integral a las víctimas del conflicto armado con base en lo establecido en los lineamientos a nivel nacional, teniendo en cuenta el marco normativo de la Ley 387 de 1997, Ley 1448 de 2011, Decreto Ley 4633 de 2011 y el Plan Nacional de Desarrollo 2014 -2018 y el 2460 de 2015. Así mismo, incluye los lineamientos a nivel departamental como el Plan de Acción Territorial 2016 -2019 (PAT) del departamento Putumayo, Decreto 0040 de 2012, Decreto 0125 de 2015, Decreto 0306 de 2015 y Decreto 0209 de 2016. Todo este compendio legal establece las directrices administrativas de las instituciones gubernamentales para atender a la población indígena víctima del conflicto armado, pudiéndose generar acciones que guarden y restablezcan los derechos vulnerados.

Finalmente, aunado a lo anterior el departamento administrativamente cuenta con la presencia de otras entidades encargadas de avanzar en la implementación, seguimiento y evaluación a las políticas, planes, programas, proyectos y acciones de la política pública de

prevención, asistencia, atención y reparación integral a las víctimas del conflicto armado con la ayuda de la Secretaría de Gobierno, Planeación, Hacienda Educación, Salud, Desarrollo Social, Desarrollo Agropecuario y Medio Ambiente, Productividad y Competitividad e Infraestructura. Todo lo anterior, en base a lo establecido en el Decreto 0125 de 2015.

A continuación, se muestran los datos emitidos por la Red Nacional de Información (2019) la cual es una herramienta creada por la ley de víctimas, en el artículo 153 donde se estableció la misma como un instrumento que busca garantizar al Sistema Nacional de Atención y Reparación a las víctimas rapidez y eficacia frente a la información nacional y regional acerca de las violaciones a los derechos humanos, así como al derecho internacional humanitario.

La tabla que se muestra a continuación, recoge los datos de las víctimas del conflicto armado en el departamento, específicamente de los tres municipios que se muestran. Se parte de las víctimas por ubicación y por hecho victimizante.

Tabla 1. Víctimas del conflicto armado por ubicación y hecho victimizante.

VÍCTIMAS POR UBICACIÓN			
HECHO VICTIMIZANTE	ORITO	SANTIAGO	SIBUNDO Y
Desplazamiento Forzado	14.843	1.597	4.759
Acto terrorista	633	39	27
Amenaza	2.099	181	200
Delitos contra integridad sexual	118	2	17
Desaparición forzada	508	14	77
Homicidio	1.989	129	542
Mina Antipersona	35	1	3
Secuestro	172	7	16
Tortura	49	3	3
Reclutamiento forzado	16	0	1
Abandono o despojo forzado de tierras	116	9	19
Perdida de bienes muebles o inmuebles	344	5	17
Lesiones personales físicas	78	2	7
Lesiones personales psicológicas	48	1	12
Confinamiento	10	2	0
Sin información	9	1	1
TOTAL VÍCTIMAS	16.649	5.101	1.679

POBLACIÓN DANE -2019	38.244	7.284	15.217
-----------------------------	--------	-------	--------

Fuente: tomada a partir de los datos de la Red Nacional de Información- RNI 2019

En la gráfica anterior, se recoge la información que evidencia las víctimas del conflicto armado en el departamento de Putumayo, mostrándose tres municipios principalmente donde se constata la variada de hechos victimizantes a los que han sido sometidos las personas que han padecidos sucesos de violencia y vulneración de derechos humanos y del derecho internacional humanitario. De esta manera, como se puede observar el municipio de Orito es la región que más sucesos victimizantes ha ocurrido, por ejemplo, se han registrado 14.843 desplazamientos forzados; 2099 amenazas; 1.989 homicidios; entre otros hechos que dan un total de 16.649 víctimas. En comparación a lo anterior, el municipio de Santiago y Sibundoy registran también situaciones de violencia alarmantes que donde se revela en mayor medida que es el desplazamiento forzado la práctica más recurrente en el departamento; puesto que en estos dos territorios hubo para el año 2020 1.597 y 4.759 desplazamientos. Ahora bien, aunque las otras cifras que se presentan son un poco más bajas, esto no quiere decir que tales hechos no generen pánico, preocupación e incertidumbre en las personas que habitan el departamento y sus municipios.

En concordancia con lo anterior, a continuación, se vislumbra la tabla que muestra las cifras con respecto a las víctimas por ocurrencia y el respectivo hecho victimizante en los mismos tres municipios descritos anteriormente.

Tabla 2. Víctimas por ocurrencia y hecho victimizante

VÍCTIMAS POR OCURRENCIA			
HECHO VICTIMIZANTE	ORITO	SANTIAGO	SIBUNDO Y
Desplazamiento Forzado	30.064	2.139	1.337
Acto terrorista	655	44	12
Amenaza	2.265	181	140
Delitos contra integridad sexual	125	8	7
Desaparición forzada	962	14	53
Homicidio	4.128	154	279
Mina Antipersona	58	1	1
Secuestro	203	8	14
Tortura	56	0	4
Reclutamiento forzado	23	1	1
Abandono o despojo forzado de tierras	165	14	4

Perdida de bienes muebles o inmuebles	339	7	1
Lesiones personales físicas	85	2	3
Lesiones personales psicológicas	86	0	3
Confinamiento	0	0	0
Sin información	19	0	0
TOTAL, VÍCTIMAS	34.983	2.340	1.708
POBLACIÓN DANE -2019	38.244	7.284	15.217

Fuente: tomada a partir de los datos de la Red Nacional de Información- RNI 2019

Las cifras mostradas en la gráfica anterior, revelan las víctimas por ocurrencia, es decir, las veces que una persona ha tenido que padecer la violencia y la vulneración sistemática de sus derechos a causa del conflicto armado. De esta manera, se muestra que en el municipio de Orito 30.064 personas fueron víctimas por ocurrencia del desplazamiento forzado; 2.265 por hechos amenazantes; 4.128 por homicidios; 203 por secuestro; 339 por pérdida de bienes muebles e inmuebles, para un total de 34.983 víctimas en dicho municipio. De igual modo, se puede constatar que en los municipios de Santiago y Sibundoy aunque hay ocurrencia de hechos violentos por el conflicto armado, estos se dan en menor proporción al municipio de Orito que tiene los índices más altos de vulneración de derechos humanos y violación al derecho internacional humanitario y a los demás tratados internacionales ratificados en Colombia en materia de derechos.

5. Capítulo III: La justicia comunitaria.

En el siguiente capítulo pretendemos retomar el tema de la justicia indígena y la percepción que tienen algunas mujeres de las comunidades (Awá, Inga y Kamêntsã) sobre la misma. Para entrar en esta discusión es importante retomar aspectos históricos concernientes a la constitución de 1991, para comprender el contexto de aceptación de otras justicias que se ejercen más allá del aparato legal-racional determinado y ejercido por el Estado en Colombia. En este sentido, hablamos de un giro multicultural además de una disputa en el campo del derecho. Para esto, debemos retomar algunas nociones teóricas como pluralismo jurídico y campo, que permiten tener una óptica decolonial. Pues, el aparato de justicia, encarnado y administrado por el Estado, tiene su origen en la modernidad pero que antes de su edificación en América Latina, las comunidades originarias ya poseían una justicia propia. (Sousa-Santos, 2012)

Ocaña (2016) nos ofrece una mirada situada de lo que denomina el giro multicultural, que tuvo su cristalización con la constitución política de 1991. La incidencia de múltiples factores sociales, económicos y políticos, entendidos como falta de democracia, llevó al país a una redefinición del sistema económico y social determinado por las políticas neoliberales. Se buscó a través de la inmersión de derechos de orden económico, social y cultural la inclusión de la otredad, excluida históricamente, aspecto que permitiría avanzar en la construcción de un país moderno. A su vez, salen a escena los altos índices de violencia política que llevan a múltiples negociaciones, entre ellas, aparece la búsqueda de no extradición por parte de los carteles colombianos; esto, aparejado con las demandas de los más variados grupos sociales que buscan la restitución de sus derechos, sobre todo, el desescalamiento de la violencia proteiforme y oblicua. En suma, la construcción y negociación de la reforma constitucional, busca darle un respiro al país, a través de más democracia (Ocaña, 2016).

En este escenario, resalta el papel del movimiento indígena, que sale a escena como un actor político y social protagónico que, a través de diversas formas de resistencia, logra reclamar su participación en la constituyente. En los setenta, el movimiento indígena, aún incipiente, tenía como objetivo la recuperación de tierras a través de vías de hecho, retomando el dominio de sus territorios, enfrentando a colonos y latifundistas. La lucha por la recuperación de la tierra, representó para los movimientos indígenas, el recrudecimiento de la violencia política y social. En los ochenta, se consolidan las principales organizaciones indígenas con incidencia local y regional, donde se debe subrayar la consolidación de la ONIC³(Villa y Houghton, 2005, citada por Ocaña, 2016: 33). A finales de esta década, mientras se llevaba a cabo negociaciones entre el gobierno de Virgilio Barco y grupos insurgentes como el EPL Y M-19 en aras de desmovilizarse, salió a escena en Santander de Quilichao, la guerrilla indígena Movimiento Armado Quintín Lame.

La constitución de una guerrilla indígena cuyo lema encabeza la lucha armada por los derechos de las poblaciones indígenas resulta estruendoso a nivel social y político, más aún por el levantamiento de los fusiles. En medio del proceso constituyente, este movimiento armado inició diálogos con el presidente de ese momento Cesar Gaviria, que terminarían con su desmovilización en 1991. Si bien, se puede mencionar que las décadas de los setenta y los ochenta se ven marcadas por grandes reivindicaciones del pueblo indígena, donde, se obtuvieron victorias en cuanto a participación política; se afirma que no tuvieron grandes alcances en materia de representatividad y participación en la reforma política, puesto que las curules que se ofrecieron para que las comunidades indígenas participaran en la constituyente solo fueron dos, que se cristalizaron en la vocería de Francisco Rojas Birry y el taita Lorenzo Muelas. (Ibídem).

La reforma constitucional, permitió que las comunidades indígenas pasarán a ser considerados pueblos, esto significa, que son grupos poblacionales con una cultura e identidad propia, aspecto por el cual, son reconocidos como sujetos colectivos que tienen la capacidad de gozar de derechos fundamentales, pero también pueden exigir su protección y

³ organización nacional indígena de Colombia

cumplimiento. No obstante, estas comunidades al seguir siendo parte de la nación, pueden gozar de sus derechos fundamentales y exigirlos a título individual. (Ibídem)

En el texto constitucional se incluyeron varios artículos sobre las comunidades indígenas entre las cuales se encuentran: el reconocimiento del derecho a la tierra y a la propiedad colectiva; al gobierno propio y a la autonomía; a la participación política, entendida tanto en la representación de los pueblos en el Senado, como en el reconocimiento de la consulta previa como derecho fundamental que tienen los pueblos para garantizar su participación frente a la explotación de recursos naturales que comprometan o afecten sus dominios territoriales; y el reconocimiento de la oficialidad de las lenguas indígenas. (Ocaña, 2016: 36)

Otro tema importante, hace referencia al ejercicio y administración de la justicia. La constitución de 1991 reconoció el despliegue de otras formas de justicia y organización social, que están por fuera del modelo occidental legal-racional-neoliberal y se erigen al interior de las comunidades indígenas. Es el artículo 246 de la constitución el que propicia la creación de una jurisdicción especial indígena, en donde se amplía y se entra en el juego del derecho, en la tenencia de la aplicación del poder judicial y jurisdiccional. En suma, el Estado confiere la jurisdicción especial indígena, que se traduce en el control, procedimientos, administración propia dentro de sus territorios, pero que tiene como límite, precisamente la constitución y las leyes nacionales. (Ocaña, 2016)

La constitución del 91 significó para las poblaciones indígenas el reconocimiento de sus jurisdicciones especiales, donde, a partir de leyes originarias, se organizan de forma política, social y cultural. Esto es un precedente innegable, ya que posiciona a Colombia como uno de los países que mayor reconocimiento ha ofrecido a los pueblos indígenas de forma constitucional y a partir de decisiones de los altos tribunales (Ocaña, 2016).

Más allá de la justicia legal-racional: Decolonialidad y otras justicias.

Como mencionamos en el acápite anterior, las comunidades indígenas originarias,

antes de su conquista y la imposición de la colonia, ya poseían una organización propia, donde resalta la Ley Originaria que propende la organización de sus territorios, incluso, está ya existía antes de la constitución del Estado moderno, que reclama para sí la organización de la vida social a través de posturas legales-rationales del derecho, en apariencia neutras y científicas, pero que en contravía responden a un centralismo jurídico heredado de Europa (Sousa-Santos, 2012). Por otro lado, la investigadora (Ocaña, 2016) nos explica que el reconocimiento de la justicia indígena se inserta en una discusión amplia que se inscribe en el pluralismo jurídico, donde los Estados, movilizados por el multiculturalismo, reconocen la existencia de variados sistemas normativos que crean administraciones particulares de justicia que no necesariamente se enquistan en su práctica jurisdiccional, diríamos entonces, que no necesariamente se rigen por lo legal-razional-occidental.

En el caso de Colombia, como retomamos en el acápite anterior, la constitución política de 1991, reconoció la jurisdicción especial indígena y a su vez creó nuevas figuras jurídicas, que implican, por un lado, el pluralismo jurídico y por el otro, una crítica respecto a la capacidad regulatoria Estatal, donde es esta institución de actividad continuada, en términos Weberianos, la única dadora y organizadora del monopolio del derecho, la fuerza y la violencia. En este sentido, han emergido, formas alternativas de justicia donde resaltan: (...) *mecanismos alternativos de solución de conflictos relacionadas fundamentalmente con las estrategias de informalización (Santos, 2001) y flexibilización del sistema jurídico estatal, se entiende que figuras como la conciliación en equidad, la justicia de paz y las casa de justicia, por ejemplo, son mecanismos que se crean y viabilizan desde el Estado como una forma de ampliar su poder regulatorio a través de una cobertura más amplia de la administración de justicia. (Ocaña, 2016: 58).* A esto podríamos agregarle, como menciona el sociólogo Sousa Santos, que estas justicias, vistas a través del centralismo jurídico, se presentan como menores incluso atrasadas en comparación con la justicia ejercida por el Estado, lo que deja entrever, aires colonizadores y racistas:

Estos mecanismos se estructuran al interior del sistema de justicia estatal como estrategias para atender “casos menores” y locales, para reducir los costos en el tratamiento de los conflictos y para acercar la justicia a lugares marginados y empobrecidos. (Ocaña, 2016: 59)

La investigadora nos presenta que, estas prácticas alternativas responden a formas particulares de administración de la justicia en concordancia con prácticas sociales y culturales que identifican a estas comunidades. En este sentido, resalta los aportes teóricos de Antonio Peña (2014), abogado peruano que acuña el término de poder judicial comunal, donde se refiere a un sistema complejo, de resolución de conflictos que es transitado por una población determinada, en donde ejercen dominios sobre las contrariedades internas, pero también externas. Un ejemplo concreto de esto, es la negociación que se da entre las fuerzas militares colombianas y las comunidades indígenas, sobre su presencia en los territorios que componen los resguardos y cabildos (Ocaña, 2016).

En el caso colombiano, se retoma al académico nacional Edgar Ardila, quien nos presenta una definición de justicia comunitaria, que nos permitirá avanzar en su comprensión:

(...) conjunto de instancias y procedimientos mediante los cuales, se regulan los comportamientos legítimos a partir de normas propias de una comunidad o contexto cultural específico. [...] Es administración de justicia en tanto se desenvuelve en el ámbito de la regulación social: actúa sobre referentes normativos que la preceden y produce mandatos en los conflictos específicos. Es comunitaria en tanto su capacidad regulatoria deriva de dinámicas de identidad y pertenencia a lo mismo. (Ardila, 2011: 3; citado por Ocaña, 2016: 59).

En este sentido, encontramos que al igual que la investigadora, el postulado citado anteriormente, permite evidenciar que la justicia comunitaria y/o la justicia indígena deben trascender la percepción de una justicia relegada o alternativa que se presenta como menos legítima que la infundida y ejercida por el Estado; por el contrario, estas justicias representan una forma amplia e igualmente válida. En suma, se debe pensar que este ejercicio de justicia, democratiza el ejercicio del derecho, donde participan sectores sociales históricamente relegados de la escena social y del poder, además de: *“dar a los conflictos un tratamiento cercano y acorde con la realidad, con las cosmovisiones y las necesidades comunitarias y, a partir de esto, identificar aquellos vínculos recíprocos entre los conflictos, su gestión y las estructuras normativas y de poder desde donde emergen”* (Wolkmer, 2003; Ardila, 2004; Ocaña, 2016).

Debe hacerse claridad en que, la justicia indígena se construye a partir de la relación con el aparato estatal, en la medida que este no las infunde o las crea, sino que las reconoce, las válida (Ardila, 2006: 95; Ocaña, 2016). En este mismo sentido, autores como Santos (2001) retomado por la investigadora, presentan concepciones más críticas, aportando concepciones como las de híbrido jurídico, que se traducen por un lado, en que se posee un estatus legal, reconocido por el Estado, en este caso, la constitución del 91 hace este reconocimiento y exaltación; pero que permite el ejercicio de una serie de procedimientos propios de las comunidades en su territorio; que esconde relaciones de desigualdad entre el ejercicio de una y de otra, por lo que, el campo del derecho y la administración de justicia se presenta como un campo de batalla en el que se disputa el poder de ejercer, precisamente una jurisdicción en especial. (Ocaña, 2016; Fortich y Moreno, 2012)

El espacio jurídico, se presenta, al igual que muchos otros espacios sociales como un campo que está sujeto a posiciones sociales y luchas que buscan un nuevo ordenamiento o, por el contrario, la estabilidad del mismo. En esta medida, debemos retomar el concepto de campo acuñado por Bourdieu y discutido por (Fortich y Moreno, 2012), con especial énfasis en el mundo jurídico. De este modo, el campo se presenta como un espacio específico en donde se llevan a cabo interacciones y donde resalta un sistema particular de relaciones objetivas que se constriñen y yuxtaponen; además de integrar posiciones diferentes socialmente instituidas, pero que son independientes de los agentes que participan en ellos. (Moreno y Ramírez, 2003)

El *campo jurídico* se dibuja como un campo de batalla en donde se lucha por el monopolio de la potestad de decisión de los agentes frente a la definición y exclusión de lo que es y no es el derecho, es decir, orden y organización del mundo social. Bourdieu lo define de la siguiente manera:

“En el campo jurídico se desarrolla una lucha por el monopolio del derecho a decir derecho, es decir, por establecer cuál es la buena distribución (nomos) o el buen orden. Lucha en la que se enfrentan agentes investidos de una competencia inseparablemente social y técnica, consistente en lo esencial en la capacidad socialmente reconocida de interpretar (de manera

más o menos libre o autorizada) un cuerpo de textos que consagran la visión legítima, recta, del mundo social” (Bourdieu y Teubner:2000: 160; citado por Fortich y Moreno, 2012.)

En consecuencia, el campo jurídico no es más que, de acuerdo con los distintos campos de la escena social, una ficción, una fantasía social que se oculta detrás de aspectos como el prestigio, y se mantiene unido a través de una imagen de universalidad compartida, pero al mismo tiempo, se une a partir de la dominación: “En efecto, el *campo* del derecho y sus prácticas no es lo que cree ser, un universo limpio de toda componenda con los imperativos de la política o de la economía. Precisamente, por esto, produce efectos sociales sobre aquellos cuya profesión es crear, interpretar y establecer las leyes y la jurisprudencia”. Podríamos mencionar, que, como ficción, el campo jurídico, mucho más que otros, presenta una ilusión de neutralidad, autonomía y de desinterés, que más bien es un interés particular oculto en las ropas del interés colectivo; que permea discursos, construye imaginarios y realidades. (García, 2001:38 citado por Fortich y Moreno, 2012).

El campo jurídico, como otros campos, está sujeto a reglamentaciones. Como campo, es autónomo y flexible, que posee reglas que los agentes deben conocer para acceder a este, mantenerse y salir: *Esas reglas* las deben conocer e interiorizar los agentes del campo para poder jugar y procurar la existencia y sobrevivencia del mismo. Son reglas que quienes están jugando, se convierten en normas. Sin embargo, la aceptación o desconocimiento de las *reglas* (Reyes Morris: 2006) depende del individuo, antes de entrar al campo, quien depende a su vez del grado de capitales que posea para el juego, de las disposiciones y de las herencias, que actúen como sus capitales. Con este punto, podríamos comprender porque acceder al campo jurídico se presenta tortuoso y violento al momento de hacer la exigibilidad de derechos vulnerados ante las instituciones del Estado.

Un ejemplo de esto, es lo discutido por la socióloga (Campos, 2020) que investiga el acceso a la justicia por parte de mujeres víctimas de violencia contra la mujer. Sus ejemplos son muy dicentes y nos permitirán comprender de primera mano, porque el campo del derecho y del ejercicio jurídico se presenta distante para la mayoría de las personas:

(...) la barrera, el rechazo que se percibe y la burocracia, son algunos de los limitantes que

describen los autores para acceder a la garantía de la institución sobre el requerimiento a solicitar. En primer lugar, el limitado conocimiento de los ciudadanos sobre los derechos de los que son titulares y sobre los mecanismos para activar los reclamos cuando corresponda. En segundo lugar, los costos económicos vinculados a la contratación de abogados, el pago de tasas judiciales y el acceso físico a los tribunales. Se trata de costos difíciles de sortear, en particular para personas en condiciones de pobreza e indigencia. Además, por tratarse de oficinas que trabajan normalmente en horarios acotados de atención de público —desde luego incompatibles con la jornada de trabajo—, cada visita a los tribunales implica la pérdida del jornal y, eventualmente, del empleo (además de ser una complicación concreta para las personas con responsabilidades de cuidado). En tercer lugar, hay circunstancias que contribuyen a generar situaciones de temor y recelo respecto del sistema judicial, tal vez como consecuencia de una extendida desconfianza en las autoridades públicas entre personas más habituadas a sufrir la persecución penal que a recibir su protección. El formalismo excesivo de los procedimientos, acompañado de un lenguaje jurídico que se presenta como diferente y específico, lejano y desconocido para la mayoría, contribuyen a alejar los procedimientos legales del entendimiento del común de las personas. (Almérás y Calderón 2012:123, citado por Campos, 2020: 88)

Con lo anterior y aunado a los planteamientos de Bourdieu sobre los campos y en especial el jurídico, comprendemos que el derecho es un campo de batalla, donde se da un ejercicio desigual de acceso a él y precisamente, este acceso desigual se ve nutrido por el orden social que se funda y reproduce en el derecho, donde todos aquellos que ostenten los capitales necesarios, podrán acceder y sacar partido. Campos (2020) resalta también, que, entre menos capitales se posean más incapaces van a ser las personas de exigir sus derechos y participar de forma activa en las dinámicas del campo jurídico:

(...) el reclamo y protección de los derechos irrumpe en la escena como un camino trágico, extenso e incierto, en el que se evidencia el colapso de los sistemas de justicia, dejando así, a las personas involucradas en estos procesos, generalmente las víctimas, en una situación de desprotección y frustración. Se recalca que, los obstáculos que se erigen en el proceso de acceder a la justicia no afectan de la misma manera a toda la población, “Los migrantes, las poblaciones indígenas y las rurales, las mujeres en situaciones de violencia y todo segmento cuyas condiciones sociales y económicas lo pongan en situación de desventaja, verán exacerbadas sus dificultades para hacer valer sus derechos. Avanzar hacia un efectivo acceso a la justicia, en particular para las mujeres en situaciones de violencia, requiere entrar en un proceso de creciente comprensión de la efectividad de las normas y procesos vigentes desde hace algunas décadas” (Almérás y Calderón 2012:124, Citado por Campos, 2020: 87).

Lo expuesto en la cita anterior, nos introduce a tratar el tema del capital jurídico, entendiendo este como una serie de valores y formas que se entretienen en el ejercicio del derecho. El capital simbólico del derecho es la legitimidad y la hegemonía, en combinación

de la simbología del lenguaje codificado que responde a ritos y prácticas desplegadas en espacios determinados como los estrados judiciales, las facultades de derecho, las casas de justicia y otros espacios donde el orden y su aplicación se hacen patente. Una de las particularidades que se encuentran en el campo jurídico es que no solo muestra unas reglas y normas de lo social, sino que, en su misma constitución estructura las conductas de las personas: *“la conducta entendida como algo que realmente está interiorizado algo que está muy próximo a la personalidad y que no necesita de elementos externos o al arbitraje para uno poder actuar de determinada manera”* (Fortich y Moreno, 2012: 56)

El campo jurídico en América Latina, nos dicen estos autores, es complejo de definir, basado en lo sociocultural, político y geopolítico. Pero subrayan que el derecho y su campo en la mayoría de los Estados latinoamericanos es fruto de la reproducción de influencias hispánicas heredadas de la colonia. Por lo que, el campo jurídico es excluyente y se hace patente una lucha por el ejercicio de lo jurídico, negando, la influencia de otras justicias como la indígena. En este caso, nos relata Boaventura (2012), en la presentación del libro Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia. Que el establecimiento y el reconocimiento de las justicias indígenas en un sistema de plurinacionalidad como el caso boliviano y que podemos usar de ejemplo, para pensar el caso colombiano, presenta tres grandes obstáculos.

El primero, hace referencia al modelo de desarrollo Latinoamericano, que es transnacional y basado en la explotación de los recursos naturales a costos muy altos, donde se subraya el desplazamiento de poblaciones autóctonas, la contaminación de fuentes hídricas y la negación de las consultas previas. En este punto, se menciona la visión situada y rápida de los países receptores de estas dinámicas, donde, los precios volátiles de algunos recursos, los hacen ignorar las consecuencias a largo plazo del extractivismo desmesurado. En este sentido, el campo del derecho Estatal, sufre los influjos de actores externos como lo son las grandes multinacionales; donde, construyen sinergias a partir de su propia concepción centralistas, donde brillan conceptos como la propiedad, lo individual, etc., en contrapartida de la justicia indígena y sus leyes originarias que se erigen a partir de una tendencia mística y responsable de la tierra. En esta medida, las otras justicias se presentan como resistentes y

conservadoras del influjo neoliberal; por lo que deben ser negadas.

Como segundo obstáculo, se resalta la existencia de una cultura jurídica positivista, que reclama para sí, el uso legítimo de la justicia y en ese sentido ostenta su control y su reproducción. En este punto, se menciona que, en las facultades de derecho, no se conciben otras formas de justicia más allá de la legal-racional reproducida por los ideales de nación y encarnados por el Estado. De forma que se niega la posibilidad de concebir otras formas de aplicación de la justicia. Esta cultura jurídica positivista no sólo se encuentra en las universidades y sus transeúntes, sino que hace parte precisamente de lo social y de la relación con el Estado, donde burócratas, políticos y ciudadanos de a pie, desconocen y repelen ejercicios como la justicia indígena, mostrando la negación de otras culturas políticas. En suma, esta cultura en el derecho es hegemónica y se encuentra enquistada en el mundo social.

El tercer obstáculo que se hace patente en el reconocimiento de otras formas de justicia, es el racismo y la construcción subvalorada del otro negro e indígena. En este punto, el sociólogo, retomando al pensador José Carlos Mariátegui, nos expone el pecado original, entendido como el deseo de construcción de la nación moderna excluyendo a las poblaciones indígenas y negras. En Suma, se presenta la admiración de Europa y a sus sistemas sociales, despreciando y marginalizado a las culturas originarias. En esa medida, como pecado original, se hace difícil desvanecer el racismo.

Como explicamos en el primer capítulo, especialmente abordando la categoría de género y su relación colonial, encontramos que la raza como ficción, organizó el mundo social de modo que se excluyeran estas otras poblaciones concebidas como inferiores al mismo tiempo que se considera inferior sus formas de justicia y organización social. Al experimentar el campo del derecho como un campo de batalla con un centralismo jurídico eurocéntrico, entendemos, que de primera mano esté será ajeno a las poblaciones antes mencionadas, no solo con la desvalorización de sus formas de justicia, sino con una especie de barrera que les niega la defensa de sus derechos y el acceso a la justicia. La tesis de Campos (2020), nos deja en evidencia esta realidad, en la medida que son las mujeres indígenas víctimas de violencia de género y/o por parte de actores armados, las que mayores

dificultades tienen para hacer exigibles sus derechos; en primera instancia por el acceso a entidades estatales que tienen formas de organización y una excesiva burocratización de sus modos, que chocan con la organización y la comprensión de estas poblaciones; a esto debemos sumarle el racismo encarnado en los funcionarios públicos y burócratas.

Justicia indígena, visiones y características

El ejercicio de la justicia indígena, ha permitido a los pueblos mantener sus formas de organización, administración y ejercicio del poder de forma propia partiendo de su cultura; donde definen y regulan la convivencia, pero al mismo tiempo sortean las dificultades al interior de sus pueblos. Esta justicia, particularmente, parte de una noción como la ley natural o ley de origen. Las posturas del taita Lorenzo Muelas, uno de los indígenas participante de la constituyente del 91 dice lo siguiente sobre la ley de origen: “a través de nuestras luchas de las últimas décadas hemos venido clarificando nuestro pensamiento para poder expresarlo en términos jurídicos que sean entendibles a la población nacional”. (Sánchez y Molina, 2010, p: 297). Lo presente, nos hace pensar en la influencia del pensamiento colonial al interior de estas comunidades, puesto que las tradiciones organizativas, sus justicias, también sus formas de resistencia son mayormente orales (Ocaña, 2016, Quilcué, 2017).

A su vez, Ocaña (2016) nos permite acercarnos a las definiciones de justicia indígena desde sus poblaciones, en este caso, expone la definición de justicia y derecho propio comentada en la Confederación Nacional Indígena de Ecuador (CONAIE), en un boletín publicado en el 2001:

Para nosotros los indios, el derecho indígena es un derecho vivo, dinámico, no escrito, el cual a través de un conjunto de normas regula los más diversos aspectos y conductas del convivir comunitario. La legislación indígena es conocida por todo el pueblo, es decir, existe una socialización en el conocimiento del sistema legal, una participación directa en la administración de justicia, en los sistemas de rehabilitación que garanticen el convivir armónico (Guatambel, 2010, p: 209; tomado de Ocaña, 2016: 62).

El documental *Raíces de Nuestra Justicia* (2014), representa un acercamiento excepcional a la construcción y ejercicio de la justicia en diferentes comunidades indígenas

en México, pero que también dibuja un panorama para nuestro país. El ejercicio y administración de la justicia ampara múltiples dinámicas de la vida social que se gesta en el seno de estas poblaciones y que no difiere mucho a los acaecidos fuera de los pueblos o los resguardos, como lo son la violencia contra la mujer, la violencia por diferencias entre miembros de las comunidades. En este sentido, la justicia tiene un tinte restaurativo y de reconciliación que no aparece en la justicia occidental; es decir que, las problemáticas al interior de las comunidades buscan una reconciliación general, por lo que en algunos pueblos no existe el castigo.

En este procedimiento, lo que se hace es buscar la raíz del problema, escuchando a los afectados, se presenta así un seguimiento activo de los hechos que llevaron a la confrontación, buscando, en primera instancia la reconciliación. De no llegar a estas, por la razón que sea, la responsabilidad recae sobre los individuos y se extrapola el caso a la justicia ordinaria, en el caso mexicano al ministerio público. Es de subrayar que todo el proceso de justicia comunitaria se hace en su lengua, aspecto que permite tener comprensión del juicio y así misma legitimidad. Todos estos factores desaparecen cuando los problemas se tratan en el ministerio público ya que deben contratar en primera instancia un traductor, que les permita, como explicamos en el acápite anterior entrar en el campo de lo jurídico:

Nosotros cuando arreglamos problemas no pedimos dinero, multas ni castigos. Lo que hacemos es buscar la raíz del problema, dónde empezó, cómo empezó y nuestro trabajo es la reconciliación de ambas partes (Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (producción) & Arrese, P., Gasparello, G., y Stefani, R. (dirección). (Año). *Raíces de Nuestra Justicia* [documental]. México, 2014. (Citado por Ocaña, 2016: 66)

A su vez, se resaltan aspectos como la rapidez en el trámite de la justicia, en contravía de la burocratización de la justicia tradicional. En esta medida, la justicia propia se presenta como legítima y confiable, ya que es nacida del propio pueblo, de sus usos y costumbres; por lo tanto, es acorde y cercana a la realidad. Los miembros de las comunidades, evitan activamente la injerencia de las autoridades policiales del gobierno federal en la resolución del conflicto en la medida que su accionar es descontextualizado.

Por otra parte, se subraya el colonialismo que muchas veces adoptan los indígenas que trabajan en el ministerio público y en las entidades oficiales, donde muchas veces, pese a reconocer su origen indígena, actúan distantes y desconocen las leyes de origen, evidenciando una colonización de su accionar, adscribiéndose al ejercicio de la justicia oficial. Otro punto, que se hace manifiesto en el documental es el aspecto del racismo del cual son víctimas estas poblaciones al momento de recurrir a la justicia occidental. Como se discutió anteriormente, el racismo se encarna en el ejercicio de administrar la justicia, especialmente, en sus funcionarios; que desconocen y atropellan a los miembros de estas comunidades, iniciando con aspectos como la lengua, pues, la justicia oficial es impartida a través del español y en códigos, que caracterizan el campo, por lo que, se debe buscar un intérprete que le permita a la persona acceder medianamente a este campo. En la justicia propia, el temor se evita, pues la administración de la justicia es una construcción comunitaria, donde prima lo cultural característico de cada pueblo, además, los que ejercen la administración de la justicia son personas idóneas por tradición para esta tarea, además de que conviven en la misma comunidad.

Ocaña (2016) resalta tres rasgos de esta administración de la justicia que debemos mencionar, como primero, aparece la justicia como producto de una cosmovisión propia de cada comunidad, donde los diversos pueblos indígenas cuentan con una forma particular de comprender el mundo, es decir, parten de una gramática propia, de inmanencia. En esta inmanencia aparece su forma de habitar el territorio y todo lo circundante: “A partir de esas vivencias adquieren contenido conceptos como la ley de origen, ley natural y los mitos fundacionales” (Ocaña, 2016:66). El segundo rasgo, hace referencia al carácter oral de la justicia y su administración, en la medida que no están escritos y se transfieren de generación en generación, aun que, actualmente se están consignando en los planes de vida, de forma escrita, buscando, legitimarse ante la sociedad occidental y sus formas de justicia:

En consecuencia, las formas de regulación de los comportamientos, las autoridades, los procedimientos y, en general, las normas que se practican al interior de las comunidades, son producto de la transmisión del conocimiento hecho por las y los mayores o sabedores quienes en su memoria llevan el registro de lo que, a su vez, aprendieron y conocieron y son los y las encargadas de enseñarlo. Resulta importante resaltar que muchos pueblos indígenas a través de sus organizaciones y liderazgos han emprendido un proceso dirigido a rescatar sus formas

ancestrales de pensamiento y con ello sus sistemas de justicia y formas de gobierno propio. Algo que, si bien ha sido impulsado como una estrategia de conservación y de reafirmación identitaria, también ha tenido que ver con una expresión de la colonialidad del saber, pues en cierto sentido se ha constituido en forma de adecuarse a los cánones modernos coloniales del pensamiento. (Ocaña, 2016: 65)

El tercer rasgo, es el carácter restaurativo y conciliador del ejercicio de justicia, en la medida que más que castigar una acción, se busca el restablecimiento de la armonía, la armonía en los vínculos sociales, la convivencia pacífica y la sanación de los implicados: “En este punto se puede identificar un enfoque restaurativo en la gestión de los conflictos que, de manera integral, busca “sanar” a quien ha contradicho las normas del derecho propio, su resocialización al interior de la comunidad, el restablecimiento de los vínculos comunitarios y la reconciliación” (Ocaña, 2016: 66). En suma, la cuestión de la justicia indígena se puede comprender en los tres rasgos señalados por la autora que develan una organización y regulación de los acontecimientos acaecidos dentro de sus territorios, además que:

(...) La justicia indígena como una expresión de las formas organizativas y de gobierno propio de un pueblo, cuenta con una capacidad regulatoria de los comportamientos de las personas y, en ese sentido, opera como un factor determinante en la construcción de subjetividades, a través de los cuales se generan e instituyen roles e identidades de hombres y mujeres indígenas al interior de sus comunidades. (Ocaña, 2016:67)

Mujeres, justicia indígena y derecho

Para las mujeres de estas comunidades indígenas el conocimiento, la sabiduría y pensamiento son los pilares que originaron cada uno de los Pueblos como Awá, Kamêntsã e Inga, debido a estos se conformaron los hogares fortalecidos con la naturaleza, esto conlleva a que de acuerdo a la convivencia tanto con las familias y la naturaleza, estos pueblos crearon su la ley de origen o derecho mayor, ley que deviene sentido de vida, movimiento y caminos del universo, con sus espacios interiorizados y que deben ser transmitido de generación en generación, en la vida cotidiana mediante de la tradición oral, los ritos, rituales, ceremonias, danzas, los sueños, los cantos, las prácticas productivas, entre otros, dentro de un sistema simbólico propio.

Para estas mujeres indígenas la cosmovisión es la determinación, la concepción de tiempo y espacio, que están ligados a las actividades alimenticias, las maneras de sentir, apreciar y percibir el territorio en conjunto con la naturaleza, la presencia en él; de seres que transcurren en una temporalidad diversa y sostenida, pero cotidiana. Por ejemplo, para los Inkal Awá, como ellas lo mencionan, son los hijos de la montaña, los hijos de la gran Barbacha; hombres y mujeres que según su cosmogonía provienen del árbol grande, un árbol tan grande que alcanzaba el cielo y pertenecía a la vieja de la selva. Este mito de origen establece su relación con el territorio y su organización social y cultural.

De esta manera, la cosmovisión es una parte esencial de la vida de cada uno de los miembros de estas comunidades, en relación con la espiritualidad, la medicina tradicional y los saberes místicos. La cosmovisión de cada Pueblo, los nutre y los guía para crear la Ley de Origen. Esta ley describe las raíces originarias, constituye el principio rector de cada pueblo indígena, que establece las maneras de relacionarse consigo mismo, con la comunidad, con la naturaleza y con el universo. La Ley de Origen está compuesta por tradiciones, sabiduría y conocimiento ancestral indígena para el manejo de lo que los rodea, tanto lo material como lo espiritual, con la finalidad de estar en equilibrio, logrando así, lo más importante que es la armonía con la naturaleza; y así mismo, el orden dentro sus comunidades y la permanencia de la vida. Es decir, regular las relaciones entre los seres vivientes desde las piedras hasta el ser humano, trayendo unidad y convivencia en los territorios; todo esto es transmitido de generación en generación de manera oral, a través, de la acción femenina.

La ley de origen se encuentra conectada con el Derecho Mayor, el cual es una herencia de los mayores (ancianos y ancianas). Este derecho es natural de estas tierras, aspecto por el cual ha organizado la vida misma, incluso antes del establecimiento del Estado moderno y sus constituciones. El Derecho Mayor es consuetudinario (costumbre o tradición) porque ha sido transmitido por parte de las autoridades, mayores, mayoras y médicos tradicionales y espirituales de generación en generación, donde se incluye el derecho a estipular normas de comportamiento social y sanciones en caso de incumplimiento, por ello, es legítimo y originario en sus territorios, de modo que la justicia y la vida misma se administra desde la

cosmovisión que tienen las distintas comunidades.

La parte esencial de la identidad de las mujeres indígenas de los pueblos mencionados, se encuentra reflejada en su autonomía, que se acoge a normas consuetudinarias, bajo la cosmovisión legada desde sus ancestros. Se debe hacer relevancia que sus normas funcionan como reglas legales que poseen efectividad, siempre y cuando los agentes socioculturales hagan valer a través del derecho a la diferencia y así mismo, las utilicen para colaborar desde su respectiva forma de vida en la reafirmación sociocultural, haciendo énfasis en la forma de gobernarse desde los usos y costumbres. Sin embargo, esta situación del ejercicio de poder y la autonomía otorgado y sustentado desde la cosmovisión, ha sido truncado, pues se evidencia en el interior de las comunidades distintos criterios producto de la transformación profunda de la sociedad, en su mayoría, donde se hacen cada vez más débiles las estructuras autóctonas organizativas, hasta el punto de olvidar los principales elementos de gobernabilidad, adaptando mecanismos de organización y justicia externos. Esto se observa en algunas comunidades cuando se pierde el valor que tiene la autoridad tradicional, la simbología cultural y la aplicación de sus propias normas.

En el caso del movimiento indígena, las mujeres han influido de manera apremiante en el ejercicio de la justicia y la movilización, pero como acompañantes y organizadoras de la logística que viene inmersa con las reuniones políticas y sociales, pero que se limita a una compañía, dejándolas limitadas en el ejercicio de la toma de decisiones. Encontramos que ésto, responde a lo que autoras indígenas como Lorena Cabnal (2019) denominan el patriarcado ancestral originario, como una forma de opresión milenaria que mantenía unas formas simbólicas de opresión diferentes a las que se instauraron luego de la colonia. En esta medida, así mismo, como habitaban en el continente americano formas de justicia milenarias antes de la instauración de la colonia y posteriormente el Estado moderno, también se vislumbraban formas de dominación originarias, donde se hacía una partición del mundo a través de los roles sexuales. El movimiento de mujeres, ha logrado visibilizar este fenómeno ejerciendo así, posturas críticas al interior de las comunidades:

Nuestra presencia es siempre sentida, pero no visible. En los levantamientos somos

protagonistas, pero a la hora de participar de las mesas de negociaciones no estamos presentes, porque nunca nos colocamos en posibilidad de reivindicar, en esos espacios de decisiones, la presencia de las mujeres (Chancoso, Blanca 2003, citada por Anacona, 2016:22)

Podemos mencionar también, que la visión crítica de esta serie de sucesos ha proporcionado a las mujeres una perspectiva de indocilidad reflexiva ante las formas y modos que toma su presencia y accionar en sus distintas comunidades, permitiendo el fortalecimiento del movimiento de las mujeres indígenas, que, desde su cotidianidad, muchas veces y otras tanta desde puestos de dirección, critican y nutren el movimiento indígena hacia afuera, pero también hacia dentro, (ibídem):

Además, el fortalecimiento de los liderazgos actuales de mujeres indígenas en Abya Yala y de su papel como sujetas políticas ha sido relacionado directamente “con el acceso a procesos de educación formal, la gestión de proyectos, la participación en organizaciones de mujeres y en ámbitos de representación política nacional e internacional”. Estos factores se enmarcan en un momento histórico de finales del siglo XX donde el tema de los derechos de mujeres empieza a resonar en espacios institucionales, estatales, internacionales, de ONG’S y de las organizaciones sociales en parte por las luchas feministas y en parte por el “boom del género” que trajo consigo la institucionalización de dicho término (...) Así mismo, en este camino que muchas mujeres indígenas han emprendido, resultan fundamental los diálogos, las tensiones y debates planteados con el movimiento de mujeres y corrientes feministas, pues es a partir de estos encuentros muchas de ellas se han apropiado de nuevas categorías, las han criticado, desechado o reinterpretado convirtiéndose, de esta manera, en elementos claves en la configuración de su identidad política y en la definición de sus agendas. (Anacona, 2016: 26)

Por otro lado, es pertinente mencionar que en Colombia existen más de 100 pueblos indígenas legalmente registrados en el Ministerio del Interior, específicamente en la dirección de asuntos indígenas, ROM y minorías. El cabildo Alnamawami del municipio de Orito y el Resguardo Inkal Whasal del Municipio de Orito hacen parte de la Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Awá - Acipap Inkal Awá, donde se trabaja de manera dedicada y calurosa el fortalecimiento cultural. Está organización Indígena Acipap Inkal Awá, es una entidad sin ánimo de lucro creada en el marco del Decreto 1088 de 1993 “*Por el cual se regula la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales*

Indígenas”, adscrita legalmente Ministerio del Interior en la dirección de asuntos indígenas, ROM y minorías; en esta organización se encuentran registradas 43 comunidades indígenas.

Asimismo, se puede mencionar que un Cabildo Indígena y un Resguardo son una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, la directiva es elegida y reconocida por los cabildantes; el cabildo y el resguardo es una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

Lo anterior se encuentra amparado especialmente por la Ley 89 de 1890 “Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, en el capítulo II Organización de los Cabildos de indígenas en el Artículo 3°. *“En todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad de indígenas habrá un pequeño Cabildo nombrado por éstos conforme a sus costumbres. El período de duración de dicho Cabildo será de un año, de 1°. De enero a 31 de diciembre. Para tomar posesión de sus puestos no necesitan los miembros del Cabildo otra formalidad que la de ser reconocidos por la parcialidad ante el Cabildo cesante y la presencia del alcalde del Distrito. Exceptúense de esta disposición las parcialidades que estén regidas por un solo Cabildo, las que podrán continuar como se hallen establecidas.”* El Decreto 2164 de 1995 *“Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional”*.

La Constitución Política de Colombia de 91, desde el tiempo de su creación ha buscado contribuir a nivel nacional en el reconocimiento de la diversidad cultural y la lucha por la reclamación de los derechos de las minorías étnicas y afrodescendientes, esto ha consolidado y reivindicado el reconocimiento a la inclusión de las comunidades indígenas en un *sistema político* que permite concepciones como la ciudadanía diferenciada en un

Estado Social de Derecho, desde el luego existen diferencias y siempre ha sido un reto para el Estado, más aún, agregando Políticas Estatales sin limitar sus libertades individuales.

De esta manera es importante resaltar y mencionar los siguientes artículos taxativamente de la Constitución Nacional, los cuales han sido pilares para continuar en su crecimiento de diversidad cultural, siendo así:

TÍTULO I DE LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES: *“Artículo 1 Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.*

Artículo 2. Son fines esenciales del Estado: servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución; facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación; defender la independencia nacional, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo. Las autoridades de la República están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en su vida, honra, bienes, creencias, y demás derechos y libertades, y para asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares.

Artículo 4. La Constitución es norma de normas. En todo caso de incompatibilidad entre la Constitución y la ley u otra norma jurídica, se aplicarán las disposiciones constitucionales.

Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

Artículo 8. Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación.

Artículo 9. Las relaciones exteriores del Estado se fundamentan en la soberanía nacional, en el respeto a la autodeterminación de los pueblos y en el reconocimiento de los principios del derecho internacional aceptados por Colombia. De igual manera, la política exterior de Colombia se orientará hacia la integración latinoamericana y del Caribe. Artículo 10. El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”.

TITULO II DE LOS DERECHOS, LAS GARANTÍAS Y LOS DEBERES CAPITULO 1 DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

“Artículo 11. El derecho a la vida es inviolable. No habrá pena de muerte.

Artículo 12. Nadie será sometido a desaparición forzada, a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 13. Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.

Artículo 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia. Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley.

Artículo 23. Toda persona tiene derecho a presentar peticiones respetuosas a las autoridades por motivos de interés general o particular y a obtener pronta resolución. El legislador podrá reglamentar su ejercicio ante organizaciones privadas para garantizar los derechos fundamentales.

Artículo 27. El Estado garantiza las libertades de enseñanza, aprendizaje, investigación y cátedra”.

TITULO XI DE LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL CAPÍTULO 1 DE LAS DISPOSICIONES GENERALES

“Artículo 286. Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan en los términos de la Constitución y de la ley”.

Consecutivamente, el Auto 004 de 2009 de la sentencia T 025 de 2004, cuyo objetivo fue buscar y garantizar la protección de los derechos fundamentales de los cabildantes y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado. En este orden de ideas, el desplazamiento en las comunidades indígenas ha generado de manera directa el riesgo de extinción física y cultural; por ende, se han creado diversas organizaciones que ratifican en sus estudios la problemática diferencial: En este sentido, se ocasiona una ambiente diferencial del impacto del desplazamiento forzado, debido a que este ha destruido derechos individuales y colectivos de cada Pueblo Indígena que tiene su territorio, autonomía e identidad, causando aculturación, falta de gobierno y la desculturización, asimismo una gran ruptura lingüísticas debido a que se ha perdido poco a poco la lengua materna.

Posteriormente, la respuesta por parte del Estado Colombiano es que esencialmente se conceda la expedición de normas, políticas y documentos. Esto a pesar de ser importante, en la práctica carece de efectividad. La directriz de este Auto fue prevención y atención integral de la población de las comunidades indígenas que se encuentren en situación de desplazamiento y riesgo, lo cual es notoriamente un enfoque diferencial. Este enfoque se debe realizar mediante la dirección de etnias del Ministerio del Interior, por medio de los procesos participativos de formulación con las organizaciones indígenas y el Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada – SNAIPD, además de ello se debe realizar un Plan Integral de Apoyo a todas las comunidades indígenas que se encuentren en un elevado grado de vulnerabilidad y riesgo de desaparición, a su vez debe ser coordinado por acción social y el programa presidencial de DDHH y DIH.

Los Pueblos que se beneficiaron de este Auto y su sentencia fueron: El Pueblo Wiwa, Kankuamo, Arhuaco, Kogui, Wayúu, Embera-Katío, Embera-Dobidá, Embera-Chamí, Wounaan, Awá, Nasa, Pijao, Koreguaje, Kofán, Siona, Betoyes, Sikuni, Nukak-Makú, Guayabero, U'wa, Chimila, Yukpa, Kuna, Eperara-Siapidaara, Guambiano, Zenú, Yanacona, Kokonuko, Totoró, Huitoto, Inga, Kamentzá, Kichwa y Kuiva. La orden de la Corte taxativamente fue: *“PRIMERO Un Programa de Garantía de los Derechos de los Pueblos Indígenas afectados por el desplazamiento. Mínimos Componentes de Prevención y Atención. Respeto por los criterios de racionalidad constitucional en las Políticas Públicas mencionadas en el Auto y en otros donde se ha ordenado incluir un enfoque diferencial, como es el caso del principio de diversidad etnocultural. Participación de las organizaciones que abogan por los derechos de los pueblos indígenas, así como de los líderes de los pueblos indígenas más afectados por el desplazamiento. SEGUNDO: Planes de Salvaguarda Étnica ante el conflicto armado y el desplazamiento forzado. Mínimos Consulta previa de cada plan Debe contener un elemento de prevención y otro de atención. Debe atender a los derechos fundamentales de las víctimas a la justicia, la verdad, la reparación y las garantías de no repetición. Debe incluir un componente básico de protección de los líderes. Debe prever herramientas para el fortalecimiento de la integridad cultural y social. Debe contener un ingrediente de protección de los territorios tradicionales. Prever que el principal objetivo ante la población indígena desplazada ha de ser el de garantizar su retorno en condiciones de voluntariedad, seguridad y dignidad. Respetar los elementos de racionalidad, que son: Con especificidad individual para cada plan y sus respectivos elementos constitutivos Definición de metas puntuales a corto, mediano y largo plazo Cronograma acelerado de implementación Presupuesto suficiente y oportuno. Excepción de Inconstitucionalidad Cobertura material suficiente Garantías de continuidad hacia el futuro Indicadores de resultado Coordinación interinstitucional – SANAIPD y otras - Evaluación y seguimiento Instrumentos de corrección oportuna Mecanismos de respuesta ágil para afectados Armonización con políticas públicas”*.

En relación del Auto anterior la Honorable Corte en el año 2011 mediante el Auto 174 de 2011 reitero y expresó: “Adopción de medidas cautelares urgentes para la protección de los derechos fundamentales del Pueblo Indígena Awá, ubicado en los departamentos de

Nariño y Putumayo, en el marco de estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004 y las órdenes emitidas en el Auto 004 de 2009”.

Es decir, que, sobre las afectaciones del Pueblo Indígena Awá, asentados en los Departamentos de Nariño y Putumayo, los cuales se encuentran en grave peligro de ser exterminados física y culturalmente, a causa del conflicto armado interno y la omisión de las autoridades en brindar una adecuada y oportuna protección. En este sentido, estas poblaciones continúan siendo víctimas de un sin número de violaciones a sus derechos fundamentales individuales y colectivos. De acuerdo a esto, y buscando generar el cumplimiento de la atención inmediata, la Corte Constitucional exige a todas las Instituciones de Nivel Nacional, Regional y Municipal que se encuentren próximas a donde se asientan las Familias Awá, aunar esfuerzos para lograr atender a estas poblaciones con medidas urgentes. Así mismo, es importante resaltar que la Honorable Corte Interamericana de Derechos Humanos concedió al Pueblo Awá MEDIDAS CAUTELARES, inspeccionando el complejo escenario que están pasando estas comunidades en los territorios donde conviven y donde se perpetran los más graves casos de violaciones a los derechos fundamentales.

En consecuencia a lo expuesto anteriormente, el Ministerio del Interior en cabeza de - la Dirección de asuntos indígenas, han realizado acercamientos entre las comunidades indígenas, implantando mecanismos, estrategias o rutas conjuntas para la ejecución de acciones urgentes que suministran el apoyo necesario y desde varios espacios fundados para reparar o fortalecer el entorno o buen vivir del Pueblo Inkal Awá entre estos, se subrayan los siguientes: las garantías para la protección del patrimonio natural y cultural, agua potable, saneamiento básico, territorio, seguridad alimentaria y nutricional, entre otros. Respecto a estas garantías de protección, en el año 2019 y 2020, el pueblo Awá exigió la reactivación de la Mesa de concertación en el marco del Decreto 1137/10, y determinando concertar el Plan salvaguarda.

6. Capítulo IV: Mujeres y resistencia en el putumayo

El presente capítulo tiene la intención de abordar el tema de la resistencia indígena en los pueblos Awá, Inga y Kamentsa. Pero, se retomará la resistencia a partir de las vivencias de las mujeres de estas comunidades, quienes han afrontado de manera directa el conflicto armado y la injerencia de las lógicas de organización occidentales que ponen en riesgo las organizaciones originarias en términos culturales, sociales y políticos. En esta medida, se pretende examinar desde los relatos de las mujeres participantes, la resistencia, su construcción y sus significados. Partimos de las mujeres, no sólo porque ellas evocan en sí mismas el mantenimiento de la cultura de sus pueblos, sino porque en determinados espacios, especialmente los de dirección política y social, las mujeres indígenas son relegadas por su condición femenina respondiendo a lógicas androcéntricas de organización del mundo. Antes de iniciar esta discusión, consideramos importante retomar algunas nociones sobre la resistencia y su significado, aspecto que permitirán diseñar una perspectiva y al mismo tiempo, orientar al lector respecto a lo que en este trabajo entendemos por resistencia, posteriormente, retomaremos aspectos históricos de la resistencia indígena y finalmente, nutrimos la discusión retomando las entrevistas.

El presente capítulo, se encuentra dividido en cuatro grandes acápite que tienen por función, explicar características nodales de las resistencias narradas por las mujeres participantes. El primer acápite, titulado *El movimiento indígena como movimiento social*, busca resaltar y caracterizar en primer medida a las comunidades indígenas como un movimiento social a través de una serie de características como lo es *el origen, los objetivos, la función social y las dinámicas*, partiendo desde la teoría de los movimientos sociales y acciones de resistencia de la profesora Nidia Catherine Gonzales (2006). Continuando, se presenta el acápite titulado *Resistencias en el Putumayo*, sección dedicada a las problemáticas socio-culturales que se presentan entre los indígenas y los colonos, además de poner en discusión posturas de la antropología social y política como lo es el concepto de Margen de las investigadoras Veena Das y Deborah Pool (2008) como una zona donde se reimagina el

aparato de Estado, sus funciones y sus experiencias por parte de los habitantes de estas regiones. Seguidamente, se expone la sección titulada *Construcción y establecimiento de las resistencias de las mujeres Awá, Kamentsa e Inga* donde se retoma de manera dedicada las voces de las mujeres entrevistadas, intentando analizar sus posturas al calor de las teorías expuestas, donde priman las experiencias en la construcción de las resistencias y los significados que para estas valientes mujeres toma el ser lideresas en su comunidades; a su vez, se debe mencionar que esta sección busca hacer un acercamiento al objetivo específico número dos, el cual busca hacer una descripción de los procesos de resistencia llevados a cabo por cada pueblo trabajado.

Finalmente, encontramos el acápite final, con el que se intenta cerrar el capítulo y que se encuentra dedicado a los vacíos encontrados por parte de las mujeres indígenas en las formas de resistencia que se llevan a cabo en sus comunidades y que se relacionan estrechamente con una posibilidad vedada históricamente del ejercicio de los liderazgos sociales y políticos por parte de las mujeres indígenas. Pero, que, a través de acciones propias de empoderamiento, nutriéndose de lo que llamamos indocilidad reflexiva al interior de sus propios resguardos, les ha permitido, la construcción de nuevas formas de hacer política y aportar a sus comunidades desde su condición de mujer. para esto, se retoman las experiencias de las mujeres participantes y se realiza una discusión basada en las posturas de pensadoras como Laura Cabnal (2019) y Sofía zaragocin (2020), además de retomar al sociólogo Pierre Bourdieu (2008) en su texto *La dominación masculina*.

El movimiento indígena como movimiento social

El trabajo de Gonzales (2006) sobre la resistencia en el Cauca, es un estudio apremiante que retoma la resistencia indígena en la larga duración, dibujando al movimiento de los indígenas como una opción que no solo busca cambiar las condiciones de inequidad existentes, sino que busca convertir al movimiento social que resiste en un interlocutor directo de los dominadores, en este sentido, se busca, hacer político el movimiento. Si bien la autora se detiene de manera detallada en el movimiento indígena Nasa, sigue siendo funcional para entender el movimiento indígena en general, ya que, algunos valores y

búsquedas como el mantenimiento y la defensa de la identidad en conjunción con la soberanía sobre el territorio caracterizan la identidad de los pueblos indígenas en Colombia.

El movimiento indígena, es un movimiento milenario, que ha ostentado los siguientes rasgos de los nuevos movimientos sociales, que los pone en la vanguardia del accionar social y político de modo que se ha diferenciado de los tradicionales partiendo de los siguientes elementos: *Origen*, las acciones colectivas son motivadas por una ruptura entre las estructuras socio históricas que se cristalizan en la globalización y, por otra parte, reafirma de forma apremiante los aspectos culturales que los identifican como movimiento -ser oprimidos y/o tener una historia en común-. *Objetivo*, los nuevos movimientos sociales tienen en común que la finalidad de sus acciones no es temporal y por consiguiente son pensadas, responden a efervescencias momentáneas, sí, pero a su vez buscan inscribirse de forma permanente en la larga duración y por ende en la historia. Por esta razón, las acciones del movimiento no solo responden a coyunturas específicas a través de un accionar determinado, sino que se busca la organización del movimiento para edificarse como una institución interlocutora en el espacio del poder y el orden social. *Función social*, respecto a este punto, la función social es desarrollar activamente el rol de mediador en el ejercicio del poder, siendo en todos los casos interlocutor directo con el Estado y la sociedad; esta función, en antaño era desempeñada de forma exclusiva por los partidos políticos. La *dinámica* de estos nuevos movimientos sociales, responde a que sus acciones políticas van más allá de una orientación de clases como antaño, y concentran su búsqueda en la reivindicación de los derechos humanos, culturales e identitarios de las minorías sociales históricamente excluidos de la escena social de una forma más amplia. (Ibídem)

Los puntos mencionados anteriormente caracterizan según la investigadora a los nuevos movimientos sociales, consideramos que estos puntos se hacen presente en el accionar del pueblo Nasa y en general del movimiento indígena de la siguiente manera: Desde el arribo de los españoles a América, las poblaciones indígenas han puesto en marcha diversas formas de resistencia, donde estas han variado en intensidad y en dinámica acoplándose a los problemas contextuales e históricos, haciendo relucir un aspecto particular: *su origen étnico y su sometimiento a sangre y fuego por parte de la corona*. Por otro lado, a finales de los años ochenta e inicio de los noventa el movimiento indígena asocia su

reconocimiento a la reivindicación de los derechos de las minorías étnicas, donde sus acciones políticas van encarriladas a la defensa de los rasgos culturales: (...) *dentro de sus procesos organizativos para consolidar la articulación de la colectividad en torno a una conciencia y valoración de lo indígena, así como al exterior; para lograr un reconocimiento como actor del sistema político colombiano* (Assies, I 994; Bengoa, I 995, Citado por Gonzales, 2006: 30). Además de esto, las luchas del movimiento indígena cuyas banderas trataban sobre la identidad y el territorio, lograron escalar a través de vías de hecho y masivas movilizaciones hasta ser parte de la constituyente del 91 que permitió el reconocimiento y la protección de los pueblos indígenas en materia de derechos sociales, culturales y políticos por parte de un Estado que los desconocía, de modo que a partir de este momento histórico en Colombia se da un giro hacía el multiculturalismo (Ibidem, 2006):

Por ello, durante los noventa las reivindicaciones sobre su identidad cultural favorecieron su interlocución y el éxito de sus acciones políticas, ya que en ese momento las oportunidades del sistema político se ampliaron, fruto del debate público desatado frente a la conmemoración de los quinientos años del mal llamado Descubrimiento de América (12 de octubre de 1492) y al proceso de la Asamblea Constituyente en Colombia. Asimismo, se pueden nombrar circunstancias de tipo internacional que también permitieron un acceso de las acciones indígenas a la política nacional colombiana, como el establecimiento del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de Naciones Unidas (1982), la Década Mundial para las Poblaciones Indígenas (1995-2004), el Foro Permanente sobre esta misma temática (2000), en el cual se apoyaría posteriormente el Relator especial de Naciones Unidas nombrado para poblaciones indígenas (2001), y la ratificación de la Convención 169 de 1989 sobre los derechos y demandas de los pueblos indígenas (ONU, 2003), además de las reformas a muchas de las constituciones latinoamericanas. (ibidem, 2016: 31).

Por otro lado, el movimiento indígena Caucaño y muchos otros inician su proceso de institucionalización desde 1971, con el surgimiento y consolidación del CRIC, con el objetivo principal de asegurar la autonomía y los procesos políticos de estas poblaciones, es decir, se buscaba la consolidación del movimiento indígena como un actor político propiamente dicho. Esto, significa que se realizaron consensos y reuniones organizativas: *Hoy, el CRIC convoca 45 asociaciones de Cabildos distribuidas en sus diferentes zonas, cada una que éstas administrada por una Asociación de Cabildos, la cual es coordinada por un Comité Ejecutivo y por las correspondientes autoridades de los Cabildos* (Ibidem, 2006: 31). Si bien el movimiento indígena antes de la constituyente del 91 poseía una incidencia local en el ámbito político, es posterior a la constitución que se desarrolla una maduración y

organización del movimiento que les permite tener más visibilidad a nivel nacional a través de proyectos electorales y de organización que los convierte en una fuerza política alternativa (Ibidem):

Igualmente, frente a problemáticas como el conflicto y la crisis democrática, aún más, ante la reducción de las funciones sociales del Estado y la privatización de sus responsabilidades sociales, para otros sectores este colectivo se ha convertido en un ejemplo a seguir y, por ende, varias de sus acciones han mediado las relaciones entre lo estatal y el común de la sociedad colombiana. Este nuevo posicionamiento indígena en la esfera política se puede comprobar en la iniciativa de la Consulta Popular sobre el TLC, implementada el 6 de marzo del 2005 por seis municipios indígenas del norte del Cauca, en la cual la población indígena multitudinariamente mostró su posición en contra, y cuyo impacto triunfal motivó a otros grupos sociales a asesorarse y apoyarse del proceso indígena para reproducir esta iniciativa en los espacios universitarios y los de las Juntas de Acción Comunal urbanas. Así también, proyectos como el de la Guardia indígena -que es una fuerza de control y vigilancia no armada de los indígenas- ganó en junio de este año el Premio Nacional de Paz, por constituirse en una muestra civil de autonomía y neutralidad de la comunidad en territorios donde el conflicto armado tiene gran intensidad. (Ibidem, 2006: 32)

Las dinámicas que caracterizan las posturas indígenas como movimiento social están ancladas a la reafirmación de su cultura a través del accionar político. Esta dinámica denota la maduración del movimiento, en la medida que, en principio, este movimiento no se identificaba como una minoría étnica, con particularidades en cuanto a las cosmovisiones y tenencia de la tierra, sino que se encontraba recogida en el grupo de los obreros explotados, al igual que muchos colectivos de antaño como los campesinos. Esto es de suma importancia ya que muestra una maduración considerable del accionar político de sus acciones, donde, críticamente evalúan su posición como movimiento y se concentran en sus orígenes, enarbolando no solo el respeto por los derechos, sino también, buscando el respeto de los derechos de las minorías étnicas, por consiguiente, develan la construcción de una identidad indígena. En suma, el movimiento social indígena, a partir de los noventa emprende un sin número de acciones, donde destaca la necesidad de reconocimiento de un movimiento con diferencias culturales (Ibidem, 2006):

(...) de esta manera sus acciones dejan el discurso revolucionario de clases, independizándose de las iniciativas de la masa, para generar uno propio basado en su rechazo de abolición de la exclusión y discriminación de la que habían sido objeto históricamente, y por tanto, en éste exigen la reivindicación de sus derechos como minoría étnica y su

autonomía como pueblos. Este discurso, a pesar de haber tomado distancia de la alocución clasista, continuaba articulado a las iniciativas de los sectores populares; precisamente, a partir de esta posición estratégica durante el proceso constituyente de 1990, asumen el liderazgo entre otros sectores sociales, para poner en claro frente a la tradicional clase dirigente, la necesidad de constituir una Colombia cuyo régimen democrático garantice la existencia de canales de participación para las minorías étnicas, políticas, religiosas, etc., tradicionalmente excluidas. (González, 2006: 33)

Lo expuesto anteriormente, nos permite comprender cómo el movimiento indígena se presenta como un nuevo movimiento social en el territorio colombiano, que se convierte en un interlocutor directo del Estado. Recogiendo lo anterior encontramos que el origen del movimiento responde al establecimiento de la colonia en el siglo XV que se tradujo en el exterminio de lo indígena como población originaria de América, por lo que, el movimiento en sí comparte la historia, un origen. Su objetivo, más allá de hechos concretos que responden a dinámicas contextuales e históricas, buscando establecerse y mantenerse en el tiempo. (Quilcué, 2017) en su trabajo sobre la resistencia milenaria, nos permite retomar este aspecto a través del cambio del discurso que se presenta en el CRIC, en donde en un principio buscaba la recuperación de la tierra que se les había arrebatado a lo largo de la colonia y en la organización desigual del Estado moderno criollo a través de vías de hecho, pero que, a partir de la constitución del 91 dio un vuelco a la protección de la identidad y de sus cosmovisiones, ya no a través de fuerza o invasión para recuperar la tierra, sino como un interlocutor político fuerte, que busca, la protección general de los derechos humanos y el territorio.

En ese sentido, se puede decir, que la función social del movimiento cambia a partir del 91, puesto que las dinámicas trascienden de lo regional a lo nacional, permitiendo a través de una lucha constante el diseño de programas y proyectos que los catapultan como una fuerza política en contravía de la política clásica nacional y por supuesto, regional, donde la mayor influencia germinaba a partir de las elites económicas y políticas payaneses. Finalmente, la dinámica del movimiento le disputa a través de los medios ofertados por la constitución el respeto por los derechos de las comunidades étnicas y minoritarias. Esta disputa, en pro del respeto mínimo de los derechos es importante ya que caracteriza las resistencias llevadas a cabo por los movimientos sociales en América Latina ya que en la región las resistencias sociales no responden tanto a la postura europea de la resistencia civil

como legitimación del Estado democrático, sino que, estas resistencias regionales se presentan como un mecanismo de presión para proteger los derechos mínimos de subsistencia. Y es que, en regiones como Colombia que se plantean como Estado democráticos, el respeto por los derechos se encuentra en vilo de vez en vez por las múltiples dinámicas que aquejan el país, precisamente por la disputa del control territorial y social como el caso guerrillero (Ibídem):

Así, en regiones como ésta, la resistencia civil no surge de la necesidad de legitimación del Estado democrático, frente al cual los ciudadanos exigen garantías a sus derechos, supuesto válido para las sociedades del llamado Primer Mundo, sino como un mecanismo de salvaguarda de las condiciones mínimas de subsistencia de las comunidades como respuesta a sus demandas insatisfechas. Así mismo, en los conflictos que tienen lugar en estos sistemas políticos, no sólo intervienen los actores oficiales del mismo (Estado y la sociedad civil) sino una serie de actores marginales al sistema, de origen a veces ilegal e, incluso, en contra de la naturaleza del Estado (para el caso colombiano, de ellos hacen parte, por ejemplo, los grupos guerrilleros, la mafia o los grupos de justicia privada, entre otros actores) (González, 2006: 82)

En suma, la resistencia civil en América Latina y especialmente en Colombia se presenta como un cúmulo de esfuerzos que buscan defender las victorias que han conseguido en el plano social y político, incluso llegando a representar un esfuerzo por democratizar las oportunidades que poseen unos pocos, en esa medida la resistencia no busca legitimar el Estado y su accionar, sino que busca de manera intensa proteger lo mínimo y muchas más veces, exigir lo ya estipulado. El caso indígena es por excelencia la cristalización de este supuesto, puesto que han desarrollado acciones milenarias para resistir y no solo con el poder directo concentrado en los gobiernos, sino contra poderes que se disputan el control territorial a través de una violencia extrema, como el caso guerrillero o paramilitar. Por consiguiente, el movimiento indígena con su accionar han logrado identificarse como un actor político fuerte y para nada despreciable, que tiene eco nacionalmente, además que sus acciones han logrado motivar y cobijar múltiples expresiones de resistencia. El ejemplo más actual de esta inspiración fue la minga hacía afuera de las comunidades caucanas con respecto a la protección de la vida y la juventud en el actual paro nacional del 2021.

Resistencias en el Putumayo

El territorio del Putumayo, gracias a su increíble riqueza en ecosistemas naturales ha transitado la historia como un territorio donde acaecen las más feroces disputas de los actores más variados. Dentro del escenario del departamento, el tránsito histórico de los colonos que han llevado a cabo la ocupación de grandes extensiones de tierra, auspiciados por el imaginario de mejor condiciones de vida a través de la apertura de la frontera agrícola los ha llevado a colisionar, excluyendo a los pueblos originarios y ancestrales, donde confrontan dos perspectivas, por un lado, la explotación de los recursos naturales en una lógica neoliberal extractivista, en contravía de la protección y convivencia cosmogónica con el territorio por parte de las poblaciones indígenas (Preciado, 2002).

En este sentido, el tema de la resistencia en el Putumayo, como en todo el país parece edificarse a partir de la tenencia de la tierra y sus propiedades extractivas. De modo que, dentro de la geografía nacional este departamento se presenta como uno de los mayores portadores de diversidad natural, pero así mismo, social. Por lo que, los grupos sociales que han transitado y habitado este punto del país son tan diversos como su fauna. En el putumayo confluyen indígenas, colonos y campesinos, que, cuya ocupación histórica obedece a una serie compleja de dinámicas socioeconómicas configuran al Putumayo como un Margen en el que se cristaliza el conflicto entre el ser humano y el territorio. En cuanto a lo sociocultural, los grupos indígenas se presentan como uno de los actores sociales más relevantes partiendo de su presencia originaria en el territorio respondiendo a la larga duración antes del arribo de los españoles a América; desde otra perspectiva los campesinos y colonos tienen a su vez una presencia pronunciada que se concentra a partir del siglo 19 (Ibídem):

La población indígena del departamento del Putumayo es sumamente compleja y heterogénea. Desde el punto de vista histórico, el territorio del actual departamento del Putumayo fue ocupado tradicionalmente por comunidades indígenas, de las que actualmente, subsisten las siguientes: ingas, kamsá, kofán, paez, siona, muruy y coreguaje. Gran parte de estos grupos fueron sistemáticamente desalojados de sus tierras, especialmente como resultado de la colonización desde fines del siglo XIX. De otro lado, la influencia de la iglesia católica, y más recientemente de otros grupos religiosos, ha sido decisiva en la aculturación de comunidades, como es el caso de los kamsá. En contraste, los indígenas de la étnia inga han mostrado una resistencia cultural, particularmente como resultado de su dinámica territorial y de su movilidad permanente, no solo dentro del territorio del piedemonte amazónico, sino trascendiendo incluso las fronteras del país (Preciado, 2002: 111).

Como evidencia el párrafo anterior y como lo hemos expuesto hasta el momento, encontramos que los indígenas como grupos sociales originarios de los territorios y en este caso, el Putumayo, han sufrido los embates colonizadores de otras culturas que en principio han buscado someterlos y así mismo, hacerse con los territorios en los que se asentaban estas comunidades. Como producto de esto, encontramos el fraccionamiento de la unidad social indígena y paulatinamente, la pérdida de su territorio y con él, algunos rasgos de su cultura. Partiendo del hecho de que, la cosmogonía indígena parte de su relación unitaria con la tierra, en el Putumayo se han presentado lógicas extractivistas pronunciadas desde finales del siglo XIX, donde esta región al igual que otros lugares que conforman la frontera amazónica han sido el epicentro del forajido capitalismo salvaje europeo y norteamericano. En la mitad del siglo 19, se presenta en el territorio la extracción de quina, árbol medicinal que prolifera en esta región y a su vez se desarrolla la explotación del caucho, hecho que desplazó de forma pronunciada a estas poblaciones, además de influenciar a través de las dinámicas propias del capitalismo: la tecnificación de la mano de obra y la tecnologización de la explotación la vida comunal (Ibídem):

Los efectos de estos procesos extractivos fueron la destrucción no solo de la ya frágil estructura social de los indígenas, sino la del mismo ecosistema, como quiera que nunca se contempló un manejo temporal de la producción. Quizá uno de los impactos que históricamente ha tenido relevancia fue la incorporación de cambios culturales como resultado de una economía extractivista. Pues tal como lo afirma Justo Casas Aguilar, se introdujeron elementos tecnológicos ajenos a las culturas, cambios culturales que transformarían la sociedad indígena en su contexto hasta el día de hoy (Casas, 1999, citado por Preciado, 2002: 114).

Este punto es importante, en la medida que hace patente el proceso de colonización, traduciéndolo en un cambio de gramática, donde las poblaciones indígenas de estos territorios se separan medianamente de su inmanencia y comienzan a encarnar al personaje occidental altamente individualizado que se edifica a partir de la subjetivación neoliberal, es decir, un sujeto neoliberal, el cual no puede concebir ningún tipo de relación con los otros y con su entorno que no esté basados en una finalidad última (González, 2014); esto claramente va en contravía del locus comunitario que caracteriza a estas poblaciones. Continuando, encontramos que la lógica extractivista especialmente la concerniente al caucho logró abrir innumerables heridas sociales en el territorio (Preciado, 2002):

Fuertemente ligado a la explotación del caucho, en la cual se destacó la Casa Arana como una de las empresas cuyas formas de apropiación y explotación de los recursos brilló por su crueldad, se presentó el conflicto colombo-peruano. Este conflicto militar implicó enormes problemas para los indígenas del Putumayo, por cuanto las formas de apropiación territorial de peruanos, en busca de recursos, y por otro lado el desarrollo del conflicto mismo, determinaran procesos de movilidad social y desplazamiento de los grupos indígenas, con las consecuentes pérdidas territoriales y conflictos por la tierra (Preciado,2002: 114)

Por otro lado, además de las complejas dinámicas producto de la injerencia de empresas privadas que usufructúan de la tierra, se presenta el tema de los cultivos ilícitos, especialmente en el bajo Putumayo. La aparición de los cultivos ilícitos trae aparejado el actuar de grupos armados ilegales quienes buscan hacerse con la mayor cantidad de tierras que propicien el cultivo de la coca particularmente, donde se desenvuelve la dinámica del control poblacional. Este flagelo conlleva de manera pronunciada un clima de inestabilidad y atraso, pero que a su vez se presenta como una opción concebible en términos económicos para las poblaciones jóvenes desprovistas de oportunidades. De forma que, los cultivos ilícitos se presentan por mucho como una opción rentable en contraposición a la agricultura tradicional que acobija a las poblaciones más afectadas económicamente: colonos y campesinos. La rentabilidad de corto plazo y la violencia que caracteriza a esta dinámica ha obligado a miembros de las comunidades indígenas se unan a la cadena productiva como raspachines, tarea que se consiste en recolectar la hoja de coca para su posterior transformación en pasta (Ibídem):

La movilidad social que ha implicado la presencia de cultivos ilícitos es sumamente grande. Tanto indígenas como campesinos se han visto en muchos casos forzados a participar de la cadena de producción de la coca. La población que migra para articularse en este proceso abandona simplemente sus cultivos tradicionales y se plantea la posibilidad de tener ingreso en corto tiempo. Mientras tanto, los productores tradicionales se ven abocados a un modelo en el cual no existe el estímulo para la producción, comercialización y gestión del sector primario. Se estima que hasta abril del presente año (2002), 11858 familias han sido expulsadas, de sus territorios originarios, en razón de la violencia en la región, para un total de 50.808 personas, una cifra sumamente preocupante (Preciado, 2002: 117).

Por todo lo anterior, consideramos que el departamento del Putumayo en sus tres divisiones (Alto, medio y bajo) como una zona de margen en donde se presentan complejas dinámicas sociales, pero a su vez, se re-edita el Estado colombiano, es decir, se descompone de su imagen impoluta y terminada que posee el control legítimo de la vida. Debemos

mencionar que este concepto lo encontramos por primera vez en el texto de Campos (2020) al catalogar el departamento del Cauca como un margen. Ahondando en este, encontramos que las investigadoras Veena Das y Deborah Pool (2008), se encargan de su desarrollo a través de un seminario titulado a los márgenes del Estado, donde intenta escudriñar desde la antropología la práctica estatal, precisamente en aquellos lugares donde el Estado como figura terminada y monolítica parece desvanecerse. En esa medida estas zonas de margen pueden entenderse como sitios en donde su naturaleza y complejidad deben ser aplacados por el uso legítimo del Estado, es decir, en estos lugares el Estado debe entrar a establecerse ya que su poder es ostentado por otros, lo que permite nuevas redefiniciones de lo legítimo y lo ilegítimo y en ese sentido, del aparato estatal propiamente dicho *“Estos sitios no son meramente territoriales: son también (y quizás sea éste su aspecto más importante) sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica”* (Das y Pool, 2008: 24).

Por otro lado, las antropólogas nos dotan de tres características que poseen los márgenes, que no solo nos permitirá leer a la región del Putumayo como un margen, sino que también permitirá a los lectores, a entender que, en términos sociales, las dinámicas de control por parte del Estado, guiados por el gobierno no llegan de manera efectiva a zonas apartadas y por el contrario, permiten la emergencia de nuevas formas de legislar y así mismo, vivir. Los márgenes en ese sentido, no necesariamente deben existir lejos del control central del Estado como en el caso Caucaño de Campos (2020) o en regiones como la elegida para esta investigación; sino que los márgenes pueden erigirse intra-ciudad, como es el caso de barrios desfavorecidos que son históricamente excluidos del tránsito de bienes y servicio, educación, salud, entre otros, donde se re-inventa el acceso y el accionar institucional.

La primera característica de los márgenes gira entorno a lo periférico, es decir esas zonas apartadas que albergan a las personas que se consideran como no socializadas en lo que implica el conocimiento del Estado y sus dinámicas, es decir en *la ley*:

(...) Como etnógrafos, estábamos interesados en comprender las tecnologías específicas del poder a través de las cuales los estados intentan “manejar” y “pacificar” a estas poblaciones, tanto a través de la fuerza como a través de la pedagogía de la conversión intentando transformar a estos “sujetos rebeldes” en sujetos legales del estado. En un sinnúmero de casos analizados en este libro (Guatemala, Perú, Sudáfrica) las poblaciones marginales están conformadas por sujetos “indígenas” o “naturales”, que son considerados, por un lado, el fundamento de identidades nacionales particulares y, por el otro, son excluidos de esas mismas identidades por esa clase de conocimiento disciplinario que los marca como “otros” raciales y civilizacionales. En estos casos, las demandas jurídicas de inclusión son socavadas por formas disciplinarias de poder que desestabilizan el mismo discurso de pertenencia que alega vincular a los sujetos al estado y a sus leyes. En otros casos (Colombia, Chad, Sierra Leona, Sri Lanka), la pedagogía de la conversión es llevada adelante de manera difusa sobre aquellos sujetos que han sido desarraigados o desplazados por actos de guerra. En estos casos los sujetos son constituidos jurídicamente como habitantes permanentes, de la misma forma en la que la justicia no controlada o privada asegura el poder soberano en la forma de guerra y excepción. (Das y Pool, 2008:25)

Como podemos observar, en la primera característica del margen, se presenta este como una zona en la que el estado no ha penetrado como se esperaría, es decir, parece que su legitimidad y autoridad se pierde de acuerdo a su distancia, por lo que este se ve obligado a retomarla, en el caso colombiano a través del despliegue militar en las zonas alejadas que protegen a través del brazo armado, la legitimidad del territorio y en sí mismo, las prácticas de Estado. Por otro lado, esta acción de pedagogía y pacificación lejos de la mirada del público y de otros organismos del propio andamiaje estatal, permiten el uso de la barbarie, dificultado la lectura precisa entre lo legal y lo ilegal. En este punto, el ejemplo que cristaliza esta situación son los casos de violación por parte de las fuerzas militares a las mujeres y niñas de comunidades indígenas.

La segunda característica se erige a partir del aspecto discutido anteriormente: *la legalidad y la ilegalidad*. Se parte del hecho de que el Estado moderno se erige a través de prácticas escritas y burocráticas, donde estas están al servicio de la consolidación y control estatal de las personas, sus cuerpos y sus territorios. En esta medida, lo estatal es y se configura hasta cierto punto a través de su legalidad y legitimidad de su accionar, pero, en los márgenes, en estos espacios las formas y prácticas a través de las cuales el estado se experimenta pasan por la ilegalidad, por una zona gris, que es la otra cara de la misma moneda (Ibídem):

(...) Más bien, nuestros trabajos apuntaban a los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras. Entre el tipo de prácticas que consideramos se encuentran las economías de los desplazamientos, las falsificaciones y las interpretaciones alrededor de la circulación y el uso de la documentación de identificación personal. Se destaca aquí “el puesto de control” como espacio lleno de tensión en el que los supuestos acerca de la seguridad de la identidad y de los derechos pueden ser repentinamente y, a veces, violentamente negados. El puesto de control nos lleva a pensar también acerca de las diversas dinámicas temporales en las que se enmarcan las interacciones de las personas con el estado y con los documentos estatales. (Das y Pool, 2008: 25)

El tercer enfoque se refiere al Estado biopolítico. Donde se presenta una distancia entre el cuerpo y la ley en el territorio. Aquí podemos encontrar las prácticas sistemáticas de exclusión a las que son enfrentadas las poblaciones de los márgenes y que denotan aspectos raciales y de control. El ejemplo que encontramos aparece en la gran brecha de acceso a la justicia y a su burocracia por parte de poblaciones indígenas, especialmente las mujeres que se ven cuestionadas y excluidas del actuar efectivo por su condición de mujer e indígena. Pues el aparato burocrático parece estar erigido en contravía de estas poblaciones, al menos, esa es la sensación que se construye (Campos, 2020):

(...) De hecho, uno puede sostener que la producción de un cuerpo biopolítico es la actividad originaria del poder soberano. Muchos antropólogos han utilizado la noción del biopoder para rastrear las formas en las que el poder extiende sus tentáculos por las ramas capilares de lo social. El sitio privilegiado de este proceso ha sido el creciente poder de la medicina para definir lo “normal”. Más aun, el tema principal es cómo la política se vuelve el dominio en el que la “vida” es cuestionada. En este sentido, los márgenes proveen de una posición particularmente privilegiada desde donde observar la colonización de la ley por las disciplinas, como así también la producción de categorías de lo patológico a través de tácticas que son parasitarias de la ley aun cuando éstas tracen repertorios de acción de la misma. (...) este tipo de cuestiones tomaron la noción de estado biopolítico en direcciones totalmente inesperadas en tanto que las estrategias de ciudadanía, los imaginarios tecnológicos y las nuevas regiones del lenguaje fueron analizados como co-constructoras del estado y sus márgenes (Das y Pool, 2008:26).

Finalizando, con este alto teórico que permite comprender de manera global los sucesos que acaecen en regiones como el Putumayo, en el que sus poblaciones, tanto indígenas como en el caso de nuestro estudio u otros sujetos sociales, sufren los embates de las dinámicas estatales ya sea porque se refuerzan ciertas prácticas como la militarización o la permisibilidad de los gobiernos de turno con las empresas que usufructúan de la tierra a costa de la vida y la organización indígena. También, se sufre por el olvido estatal, que

aparece como una figura invisible en términos reales, ya que sus acciones frente a la protección de la vida, la educación, la salud, la infraestructura y demás, es restringida e incipiente. Esta invisibilidad también hace proclive la aparición de nuevas formas de control llevadas a cabo por actores ilegales, que buscan establecer sus monopolios especialmente los de la droga. En esta medida, las poblaciones se encuentran ante un actor que ejerce su poder a través de la violencia y que organiza su vida y modos. En este sentido se debe pensar en los toques de queda, el acceso de la población a ciertos lugares, su salida de estos, la solución de rencillas; la donación de su actividad vital y de pervivencia para con los comandantes y subalternos como bien nos lo ha demostrado la historia del país con el caso paramilitar y guerrillero.

Construcción y establecimiento de las resistencias de las mujeres awá, kamentsa e inga

En el siguiente acápite, retomaremos las voces de las mujeres que nos ayudaron en la construcción de esta investigación para comprender la resistencia. Iniciaremos con las mujeres Awá a partir de las experiencias de María Edilma Guanga y Diana Lorena Moreano, para después retomar el caso Kametsa a través de las experiencias de Mamá Pastora y finalmente cerrar con el caso Inga a través del relato de la lideresa María Elena Tondoy.

Edilma Guanga pertenece al resguardo Inkal Whasal del municipio de Orito Putumayo. Menciona que este resguardo pertenece a una organización más grande que es la Asociación de Cabildos Indígenas del pueblo Awá Acipap Inkal, donde ella se desenvuelve en el área de mujer y familia. El cabildo antes de poseer su existencia social y política como lo dicta la constitución del 91, cuenta Edilma que fue una junta de acción comunal en la que se presentan complejos problemas de entendimiento, dejando una sensación de injusticia. Este aspecto, llevó a los habitantes y concurrentes de esta junta de acción comunal a separarse, a sabiendas de que ostentaban en su mayoría una identidad como indígenas Awa. Se constituyeron como cabildo específicamente en el 2012 con la ayuda de ACIPAP INKAL, lo que les permitió para el año 2014 obtener el reconocimiento de cabildo por parte del Ministerio del Interior. Respecto a sus miembros, en comparación con otros resguardos es reducida, teniendo un total de 50 familias y 120 habitantes en total, donde el 30% de su

composición son mujeres de diversas edades y ciclos vitales. Edilma, dentro de este proceso subraya algo muy importante y es la influencia femenina dentro de la construcción del Cabildo, donde resaltan las acciones de sus antecesoras, especialmente sus tías que inspiran a que las mujeres tomen puestos de dirección:

En nuestra comunidad contamos con mujeres fundadoras, desde que se inició con la junta de acción comunal, estas mujeres fueron mis tías han sido luchadoras en ese tiempo tomaron terrenos baldíos para podernos formar, construir las casas y convivir y después llegaron más familias desde Nariño como de Ricaurte. Mis tías han sido esas mujeres que con esfuerzo lucharon por la junta de acción comunal, después por el Cabildo y por último el resguardo, no son organizaciones o asociaciones, pero son actos importantes que demuestran el valor y la importancia para poder luchar por la comunidad. Esto ha influenciado a que más mujeres se unan y se conviertan en líderes, en que cada vez más hacen parte de la directiva ocupando cargos como gobernadora del resguardo, secretaria, tesorera, alcalde mayor, guardias y médicas tradicionales.

Edilma caracteriza de forma apasionada el papel femenino en la construcción de las acciones del Cabildo, lo que demuestra una participación prominente de las mujeres, aspecto que antes brillaba por su ausencia en algunas acciones del movimiento indígena. El papel de la mujer ha influido de manera apremiante en la elaboración de los planes de vida y reglamento del resguardo. También se resalta que como mujeres ostentan en sus hombros la reproducción social de la comunidad a través de la maternidad, pero, sobre todo, a través de ellas se transfiere la cultura Awa:

Estas mujeres han participado en la elaboración del plan de vida y reglamento interno de nuestro resguardo, aportando sus conocimientos, experiencias, ideas y la mayoría de estas son sabedoras de la identidad, cultura y costumbres Awá. También han hecho parte en tomas decisiones importantes como reuniones con la directiva, asambleas y demás reuniones con entidades gubernamentales y no gubernamentales.

Esta mujer de sonrisa amable, se debe a sus ancestras, a su abuela y tías que dejaron en ella la semilla de la ferocidad y la lucha por la vida. Esta lucha y un buen desempeño laboral le valió su nombramiento en la asociación como encargada de los asuntos de mujer y familia. Edilma se siente muy orgullosa de este nombramiento, pues representa y atiende los casos de toda la comunidad Awá del departamento. Como nos deja en evidencia el relato de Edilma, el proceso de constitución del resguardo es histórico y ha contado principalmente con la gestión de las mujeres. Por otro lado, nos presenta la finalidad de este, que, contrastado con otros, buscan lo mismo: *la protección de la tierra, su derecho territorial ya que, en él, en su relación de inmanencia con la tierra es que su pueblo existe y existirá:*

Nuestro resguardo tiene como finalidad defender el derecho territorial porque nosotros encontramos la pervivencia de nuestro pueblo, la resistencia para seguir luchando día tras día así nuestra cultura perdure.

Por otro lado, Edilma evidencia la función social de Acipap, que no es otra que ayudar a la constitución en primera medida de los resguardos y cabildos ante el Ministerio del Interior. Este punto es importante, ya que nos muestra la maduración política de las acciones que toman desde este organismo para cobijarse en la ley y así mismo actuar. Este reconocimiento, como bien hemos caracterizados, dota a estas comunidades de una serie de derechos y protecciones por parte del Estado, como también, hace legítimo su accionar ante la defensa de la tierra:

Nosotros desde Acipap buscamos ayudar a los cabildos y resguardos del Pueblo Awá del departamento del Putumayo a que primeramente sean reconocidos por el Ministerio del Interior, ayudarles en las constituciones legales, hacerles acompañamiento en consultas previas más aun cuando empresas petroleras le quieran invadir el territorio, dañar la flora, fauna y todo el medio ambiente.

Continuando, Edilma retoma el tema de las violencias que tanto han mancillado la vida del pueblo Awá y otras comunidades indígenas a lo largo y ancho del territorio colombiano. En particular, se subrayan los grupos armados ilegales quienes han acosado al resguardo al que pertenece Edilma desde que se encontraban agrupados como junta de acción comunal. A su vez, hace especial hincapié en la relación de cercanía a veces problemática con otras comunidades, especialmente colonos y campesinos, que invaden los territorios indígenas. Como vemos, los esfuerzos siguen recayendo sobre la protección de la tierra y con ella, la gramática del pueblo Awa. Profundizando en la violencia, Edilma toma fuerza y expone que la dinámica más característica para sopesar la violencia es el huir y esconderse, además de negar cualquier relación de cercanía con grupos armados legales e ilegales:

Las mujeres de nuestro resguardo y nuestra comunidad en el año 2000 hacia atrás fueron víctimas de los paramilitares sufrieron hechos victimizantes como amenazas, desplazamiento forzado, lesiones personales, psicológicas, despojo, homicidios entre otras. No hay que dejar de lado a las demás comunidades del Pueblo Awá del departamento del Putumayo las cuales han sido víctimas del conflicto armado interno y que han derramado lágrimas de dolor, tristeza y desolación porque esta guerra solo ha acabado con los indígenas y sus territorios. Actualmente estos grupos armados aun patrullan cerca de nuestro territorio (...) Hemos vivido en carne propia el conflicto armado porque hemos perdido familiares, cuando estuve en embarazo casi pierdo a mi bebe porque intentaron secuestrarme me tocó huir y correr, secuestraron a un familiar. Sobrevivimos a este conflicto armado al no involucrarnos con soldados, paramilitares o grupos al margen de la Ley siendo nuestros y seguir derecho por nuestro camino sin voltear a verlos para que nos hagan daño o nos realicen preguntas.

A lo que respecta a la relación con el estado, la mujer Awá la caracteriza como distante, en la medida de que no aporta ayudas, incluso no los escucha. Los gobiernos departamentales y locales, para Edilma tampoco aparecen como colaboradores ya que no cumplen su función de proteger los derechos y la vida. Este punto es importante, ya que muestra a un Estado lejano y desarticulado, que aparece en el territorio no a través de ayudas o campañas, sino de su brazo armado como el ejército y la policía, intentando ostentar el control del territorio. A su vez, podemos mencionar que como lo hace (Sousa-Santos, 2012) el Estado moderno se erige a partir del desconocimiento de poblaciones como la indígena y la negra, empujando a estas poblaciones a una serie de eventualidades que ponen en riesgo su vida en particular, pero también la existencia del grupo. A su vez, este mismo autor nos presenta que los Estados latinoamericanos y neoliberales, influidos por las dinámicas capitalistas globales, se sujetan a la explotación de sus territorios por parte del primer mundo, por lo que, las acciones de las comunidades originarias chocan, con este extractivismo, desencadenando luchas en el campo del poder, donde los grupos indígenas han resistido a través de la organización social y política:

El Estado no nos ha apoyado y brindado a ayuda para conocer acerca de los Derechos Humanos o nuestros derechos fundamentales, hemos enviado propuestas pero no hemos sido escuchado cuando necesitamos alguna información lo realizamos mediante la Asociación que tampoco ha recibido tanta ayuda de la Administración municipal y departamental, nosotros sabemos que por ser indígenas no es bueno que tengamos conocimientos de nuestros derechos porque así no nos dejaríamos del Estado y los grupos armados al margen de la Ley (...) También cuando hay fumigaciones ellos fumigan nuestras chagras, alimentos tradicionales que sembramos y medicina que nosotros utilizamos, dejan nuestra tierra mal, afectada y es difícil volver a sembrar no se ponen en nuestra situación y tampoco nos ayudan. Nosotros no hemos iniciado ningún trámite legalmente pero cuando pasa algo en el territorio vamos a personería municipal para que nos ayude.

Edilma nos cuenta que las resistencias del pueblo indígena Awá, además de la organización social y política, se basan en la resistencia cultural. Ella hace mención a su resguardo, pero encontramos que esta dinámica es inmanente al accionar y pensamiento indígena, pues es de este modo que se mantienen en el tiempo y mantienen su identidad como pueblo originario. En el caso específico del resguardo Inkal Wasal, el contar mitos, leyendas y cuentos es parte de su tradición oral, donde, de forma generacional organizan su mundo y reavivan su identidad. Es importante subrayar que esta forma de resistencia cultural se erige y desempeña a través de la feminidad, del ser mujer, pues son ellas las encargadas como

menciona Mogollón (2012) las encargadas de llevar en sus hombros, la pesada carga de la reproducción biológica del pueblo, sino también de su cultura:

La tradición de mi resguardo que aún tenemos es contar mitos, leyendas y cuentos que se han transmitido de generación en generación el conocimiento de nuestros mayores sobre los cuatro mundos “Katsa su”, La creación, Los dos cazadores del mono, el Astarón, Cuento del Cueche, los dos pescadores, El cuento de la Tizgaya, el ojeado de vieja, el Ojeado de piedra, Perro Cueva, Ojeado de Guamuca, el Tepian, la trampa, El Duende y La vieja. Las mujeres de por sí son las mayores y sabedoras quienes conservan en su memoria los saberes que guían la razón de ser, el origen e identidad y la autonomía en la montaña. La mayoría de ellas son quienes relatan las historias, mitos y leyendas propias de la cosmovisión a los hijos y nietos al calor del fogón; solucionan los problemas internos, aconseja sobre el comportamiento de los niños y adultos, aportan decisiones en la resolución de conflictos internos y organizan trabajos comunitarios como las mingas, entre otras actividades (...) Tenemos el traje de la danobjaba que son semillas de nuestro territorio y lo elaboramos con la corteza de los árboles nuestros abuelos nos enseñaron a crearlos, esto hace parte de nuestra identidad como resguardo y nos hace diferente a los demás.

Finalizando su intervención, Edilma se caracteriza a sí misma, como un ejemplo del resistir y la fuerza que caracteriza a las comunidades indígenas en general. Ella, a través de su labor en el área de mujer y familia busca influir en otras mujeres para que desarrollen su autoestima, y no dejen perder sus metas como comunidad. Puesto que, la historia de tragedia que han vivido los pueblos indígenas, como diría Gonzales (2006), es combustible para su cohesión social, organización y toma de decisiones:

Yo desde lo que he aprendido les he enseñado e inculcado a las demás mujeres a tener buen autoestima y ser perseverantes, porque el conflicto armado nos hizo sufrir, pero aun medio de este sufrimiento hemos resurgido de la cenizas para contarle a nuestras nuevas generaciones que no hay ningún impedimento para nosotros los indígenas sino que el dolor, abandono, sufrimiento y conflicto nos une más como familia para que nuestra cultura no se pierda (...) Ser mujer víctima del conflicto armado y sobreviviente, para mí significa que como mujer estoy en la tierra para cumplir una misión, en mi familia y comunidad para ayudarnos mutuamente porque nosotros mismos como indígenas lo hemos logrado porque hemos estado abandonado por el Gobierno.

Por otro lado, Diana Lorena Moreano, mujer Awá, perteneciente al cabildo Alnamawami profundiza en los aspectos concernientes a la resistencia indígena de su pueblo y su relación con la figura de la mujer. Ella es auxiliar administrativa en la Asociación Acipap Inkal, donde también se desempeña Edilma. Menciona que su cabildo se encuentra constituido por doscientas familias aproximadamente, donde las mujeres, agrupándolas sin distinción de edad, alcanzan a ser 350. Caracteriza a la población de su cabildo como agricultora, donde a su vez cuentan con animales, que utilizan para su alimentación y/o pequeña producción. Una de las características que subraya Diana, tiene que ver con la

influencia femenina para la constitución del cabildo, que actualmente se encuentra en proceso de organización para convertirse en resguardo. La organización social del cabildo, muestra una revitalización de las tradiciones culturales y su cobijo político, dentro del locus comunal:

Durante todo este recorrido para constituirnos como cabildo hubo mayores y sabedoras que lideraron este proceso que a la fecha de hoy en día ya han fallecido, pero que fueron mujeres de un buen ejemplo a seguir. Hasta el momento solo hemos logrado ser un cabildo reconocido pero tenemos el propósito de convertirnos en resguardo, el cabildo Alnamawami cuenta con ciertas áreas como el de la mujer que se encarga de ayudar a las mujeres indígenas, medicina tradicional que son varias mujeres conocedoras de las plantas ancestrales con las cuales pueden curar a los miembros de la comunidad, estos saberes que manejan estas mujeres Awá, son el resultado del conocimiento y práctica desarrollado en el relacionamiento con la naturaleza y transmitido en la convivencia cotidiana. La enfermedad, los ritos, la curación, la salud, están íntimamente relacionados (...) Estos saberes de la medicina se dividen en: Esta la curandera espiritual, la botánica que conoce las plantas medicinales, la partera quien atiende a las madres durante el embarazo mediante la atención y cuidado en su gestación. Están otras mujeres que curan las picaduras de culebras con ciertos secretos de las plantas medicinales. Las que curan los lisiados se llaman sobanderas, también curan golpes y heridas, hay otras que trabajan con oraciones y rezos invocando a los espíritus y el poder divino para curar.

En la intervención de Diana, podemos encontrar la relación de la cultura y el ejercicio de la mujer, ya que es ella la encargada de los trabajos del cuidado y la curación. Si bien, esto responde a una feminización de las labores del cuidado, que responden a la organización del mundo a través del género. Encontramos que son ellas, las mujeres a través de sus conocimientos y acciones cotidianas, mantener viva la tradición Awa y, sobre todo, extenderla a los otros miembros de la comunidad. Por otro lado, la función social del cabildo, menciona la entrevistada, radica en la protección de su territorio, contrarrestando los impulsos de las empresas petroleras que buscan hacerse con los territorios ancestrales, donde viven las comunidades indígenas. Por tanto, encontramos que las resistencias se erigen a partir del deseo de protección de la tierra, ya que esta, es parte constitutiva del ser indígena:

El cabildo Alnamawami ha estado a la defensiva de conflictos con empresas petroleras que llegan a sacar petróleo y dinero, pero no se dan cuenta del daño que hacen al Katsa, contaminando fuentes hídricas, talar árboles y hacer que los animales se desplacen; salvaguardar nuestro territorio es muy importante porque muchas veces quieren ingresar personas blancas sin permiso o adueñarse de estos y se vivió en el conflicto armado con grupos al margen de la Ley y ejército. Por parte de Acipap por medio de áreas como salud, educación, derechos humanos se busca ayudar a las comunidades del pueblo Awá, escucharlos y que el gobierno nacional escuche al pueblo Awá y se garanticen los derechos fundamentales.

Continuando, se hace mención al avance que se ha venido presentando en el desarrollo organizacional de los pueblos Awá, en donde la mujer ha ido posicionándose en los puestos de dirección, a través de luchas al interior de los movimientos. Por tanto, Diana menciona que la mujer indígena de esta comunidad ostenta puestos directivos en la dirección del cabildo, en la Asociación Acipap Inkal y la alcaldía de Orito, Putumayo. También menciona que las mujeres se sienten con mayor participación en el ámbito político, ya que son representadas a través de gobernadoras que, desde su construcción de mujer indígena, aportan para mejorar las condiciones de vida de los distintos miembros de los resguardos y cabildos. La entrevistada, como mujer indígena no ha sido ajena a la violencia que se ha ceñido sobre su vida en particular y sobre las vidas de sus compañeros y compañeras en general. En este caso, subraya que todo el pueblo Awa, es decir, toda la comunidad podría caracterizarse como víctima del conflicto armado, en la medida que han sufrido amenazas, homicidios y secuestros, además de otras violaciones generalizadas a los derechos humanos. A su vez, menciona los embates y la violencia que se desata por el control de la tierra, debido a que las empresas extractivas pretenden incursionar en el territorio muchas veces, sin respetar consultas y votaciones, además de expresar el abandono estatal:

(...) Las mujeres indígenas de mi comunidad sin han sido víctimas del conflicto armado por amenaza, homicidios, secuestros, pero todo el Pueblo Awá en departamento del Putumayo ha sido víctima. En el territorio se ha identificado la violación de la consulta previa cuando las empresas ingresan sin autorización al territorio o el ejército. El Estado no ha ni ayudado a las mujeres indígenas con capacitaciones o talleres para fortalecerlas.

Para Diana al igual que Edilma, mujeres Awa, la resistencia aparece a través de lo cultural, de las tradiciones que se han mantenido por generaciones y que permiten tener viva la identidad Awa. En este caso, Diana menciona los bailes de la Guabina y un baile que solo puede ser practicado por los mayores y mayoras, que es acompañado de la marimba y se lleva a cabo especialmente en las fiestas del Cabildo. En lo culinario y lo artesanal, también se hace presente la resistencia, pese a la influencia occidental o blanca, como lo determinan algunas veces, estas comunidades siguen manteniendo sus formas tradicionales de cocinar o tratar la comida, además de la elaboración de herramientas para la caza y la pesca, o también para la organización del hogar, propias del pueblo y funcionales para las familias, convirtiéndose así, en otras formas de resistencia y protección de la cultura. En este tipo de

procesos, sigue siendo la mujer la mayor portadora de cultura, pues, es ella a través de su trabajo del cuidado, quien hace que perdure la esencia del pueblo:

(...) Las mujeres Awá aún conservan sus costumbres en la preparación de alimentos, en especial en las mayores Awá, de las cuales se destacan: Para que los animales se conserven vivos elaboran jaulas; secan la carne de casería, la cual les dura por largos tiempos; una vez seca la carne proceden a preparar el tapado, (plátano y carne o pescado). También Preparan la chicha de maíz, envueltos, majaja, morocho, poliada de maíz choclo, chucula de plátano maduro (...) También las mujeres se dedican a las artesanías como las jigras, escobas de iraca yare, aventadores de tetera, esteras, sombreros, el chapellejo que sirve para cargar animales, canoas para transportarse, catanga para coger camarones. Las artesanías se elaboran de acuerdo a las necesidades de cada familia, pues la mayor parte de los objetos artesanales eran exclusivamente para el uso familiar. Otra actividad artesanal es la talla de la piedra para moler, ají, maíz y hacer la bala.

Como deja en evidencia Diana, es en la cotidianidad que la resistencia toma sentido. Es una resistencia cultural que busca mantener la identidad del pueblo, en consonancia con su territorio y los seres que habitan en él. Respecto a las otras formas de resistencia, especialmente a las relacionadas con la violencia del conflicto armado, donde el Estado ha actuado como máquina de guerra, esta joven mujer menciona que lo que les ha permitido resistir es su identidad y su pertenencia al territorio, su relación con un todo que es Katsa Su, territorio, magia, espíritu que les ha permitido a las mujeres y hombres Awa mantenerse fuertes y unidos. Por lo que su resistencia y su potencialidad no parten desde el exterior, sino desde el interior, desde su condición como pueblo indígena:

Para nosotras las mujeres haber resistido al conflicto armado interno en el municipio de Orito, es por nuestra identidad propia, conservar el conocimiento con sentido de pertenencia del Katsasu, ampara su, Inkal Awá, conservar lo propio como el idioma, comida, medicina, creencias, mitos, territorio (Inkal Awá). Es ser como somos, por herencia de nuestros abuelos ancestros, de ellos aprendimos a saludar, respetar y convivir colectivamente en armonía (...) Ser mujer víctima y resistente del conflicto armado nos ha edificado y lo hemos logrado gracias Katsa su el cual es todo, donde vivimos, donde compartimos y donde tenemos las plantas medicinales, las plantas artesanales, los animales y es nuestro espacio social y espiritual; por eso KATSA SU es lo primordial, allí estamos conversando, estamos haciendo las mingas, estamos reunidos en familia, allí esta nuestra espiritual, nuestra cosmovisión y el sendero por donde caminaron nuestros abuelos y donde se mantienen vivas nuestras costumbres. Porque no importa cuántas veces venga el conflicto armado, vamos a resistir y luchar por nuestra familia indígena.

Continuando con la construcción de la resistencia, retomamos el caso Kamêntsã a través de la vida y relato de Mama Pastora, líder indígena de esta comunidad, asentada principalmente en Sibundoy. Mamá Pastora, hace mención a que el pueblo Kamêntsã, en su resguardo Kamêntsã Biya, está constituido por cerca de 10.000 habitantes, pero que, se

encuentran diseminados por gran parte del territorio colombiano. Los indígenas asentados en el Putumayo y especialmente en Sibundoy ascienden a 6.029, siendo un poco más del total de todos los y las Kamêntsã. Respecto a la organización como cabildo, menciona que el cabildo ubicado en esta zona del país, es entendido como el mayor, ya que se encuentra ubicado en el territorio ancestral:

Nosotros estamos organizados en cabildos en los municipios de Orito, La Dorada, San Miguel, Villagarzón, Mocoa, San Francisco y Bogotá. En esas poblaciones están distribuidos todos los pueblos. Nosotros decimos que el cabildo de Sibundoy es el cabildo Mayor, porque está en su lugar de origen, en su territorio sagrado, donde estamos asentados milenariamente. Los que vinieron, visitaron en la época de la conquista encontraron esta población indígena dedicada a la producción de alimentos propios y también la protección de nuestra madre tierra. Nuestro lenguaje no tiene similitud con ningún habla en el mundo, por eso decimos que somos únicos en el mundo. Y decimos que la lengua materna, su origen está en el vientre de la mujer, porque nosotros consideramos que el vientre de la mujer es el primer territorio de vida, por supuesto que la mujer, el vientre de la madre tiene que ver mucho con el vientre de nuestra madre tierra, porque el niño desde su formación empieza a tener esa relación directa desde lo materno con su mamá, pero también con el entorno, y nuestro entorno es el bosque el río, la tierra.

Desde su intervención, se encuentra la cosmovisión del pueblo Kamêntsã, que retoma al igual que otros pueblos, la relación de la vida, la tierra y el vientre materno. Respecto a la organización como cabildo, Mama Pastora muestra un amplio conocimiento histórico de los procesos que han acompañado las luchas indígenas. Hace mención a que es a partir de 1890, que se toma la decisión de que el pueblo se reestructure como cabildo, manteniendo a las autoridades indígenas que siempre han formado parte de la estructura socio-política. En esa medida, se mantiene la figura del taita, seguidamente del alcalde mayor, alguacil mayor y alguaciles; a su vez, hace mención a los términos como Cabildo, gabinete del cabildo e integrantes de cabildo. Con esto, Mama Pastora busca dejar en evidencia una constitución compleja, que denota madurez política y social de los pueblos indígenas, que se vive desde la costumbre, es decir, esta organización de lo comunitario, social y político se encuentra cristalizado en las formas de vida de sus habitantes:

A partir de ahí nosotros ya lo volvimos costumbre, de gobernar desde la casa, de estar muy pendiente de las cuadrillas, a pasar a gobernar desde un solo sitio. Donde hay un salón de justicia donde ya se utiliza un pupitre y banco; es ahí donde se ubican los siete integrantes del gabinete. Pasamos a reemplazar y se volvió costumbre y la costumbre hace la ley. Y alrededor de esa estructura y valores culturales y conocimientos propios aún existe y construimos el plan salvaguarda y se construyó en el 2003 y se lo ajustó en el 2019.

Respecto a las formas de resistencia, Mama Pastora retoma el caso de la medicina ancestral, como forma de resistencia cultural, pero que tiene, para el pueblo Kamêntsã importantes características como lo son la armonización del territorio, donde piden fortaleza y purificación de la tierra, además de que los grupos violentos al margen de la ley se retiren de las inmediaciones de sus cabildos. Encontramos entonces, que la resistencia en este caso, al igual que los casos de Edilma y Diana parte de la cosmovisión como pueblo, que busca a través de sus costumbres, soportar los embates de la vida occidental, pero, sobre todo el conflicto armado:

Nosotros como comunidad indígena resistimos con nuestra medicina ancestral, con la toma del yagé hacíamos los ritos de armonización por nuestro territorio, pidiendo que la madre tierra y los elementos como el agua, el fuego, la tierra y el aire nos ayuden a sacar las malas energía, que pues eran los grupos al margen de la ley, que se querían apoderar de nuestro territorio. Muchas personas de la comunidad se desplazaron por eso estamos regados en otros lugares del Putumayo y en Bogotá. Sin embargo, resistimos con nuestra medicina ancestral y nuestros pilares fueron los tatitas que con temores hacíamos nuestros cánticos y rezos desde los diferentes puntos de las montañas que rodean el valle de Sibundoy. Pienso que nuestra tradición y cosmovisión nos salvó de todas las atrocidades que vivimos por el conflicto armado.

Finalizando este acápite, daremos paso a la resistencia entendida desde la cosmovisión Inga, a través del relato de María Elena Tandoy, lideresa indígena de esta comunidad. El pueblo inga se encuentra constituido por un gabinete de alrededor de 20 personas, donde se encuentran personajes como el gobernador y/o Taita, que tiene una forma de ser llamado, dependiendo de su género, en el caso femenino, se les llama mama gobernadora y en el caso masculino, taita gobernador. Dentro del relato de María, se hace especial hincapié en los cambios acaecidos dentro de las gobernanzas de los pueblos indígenas, en la medida que las mujeres cumplen un rol más activo dentro de la organización política del resguardo. En este caso en especial, María Elena es hija de una reconocida líder de la comunidad, que actualmente se desempeña como ex gobernadora y asesora la toma de decisiones al interior de la comunidad. Los liderazgos femeninos, cuenta la entrevistada se han visto impulsados desde el 2012, permitiendo la organización de la Asociación mujeres construyendo caminos (Nambichigua Armicua), donde se busca el fortalecimiento social y cultural a través de la protección de los usos y costumbres, donde resalta la preservación de la lengua materna, las formas de vestir características, el uso de la medicina ancestral, las artesanías en lana y el trabajo de la madera. También, la asociación se encarga de la defensa

de los derechos humanos, enfocada principalmente al empoderamiento femenino, ya que se hace una lectura crítica de la posición subordinada de las mujeres ante los hombres y la política:

(...) Enfocados en los derechos humanos, ya que es importante que como mujeres sentirnos iguales. Por eso a mi mamá se la motivó para que fuera gobernadora, y mirando eso, pues mi mamá no se dejó en la toma de decisiones y fue un ejemplo para la comunidad indígena (...) Cuando comenzamos con la asociación y estábamos aquí en la casa y veíamos que teníamos necesidades y miramos que las mujeres que nos podíamos organizar. Revisando nuestras mismas necesidades. Por ejemplo, para explicar los derechos de los niños lo hacemos con los juegos tradicionales para que se empoderen de sus derechos y no se les vulnere. También se fortalece la danza tradicional para ocupar el tiempo libre.

Las formas de resistir, que encuentra María Elena, parten desde la tradición cultural heredada por generaciones, ya que protegiendo y reforzando los usos y las costumbres, el pueblo inga se mantiene cohesionado. A su vez, la cohesión social y su condición inmanente con la madre tierra, les ha permitido frenar proyectos mineros en sus territorios, de modo que, a través de la organización política y social, han contrarrestado este tipo de iniciativas, develándolos como pueblos que, en contravía del pensamiento racista, se presentan como sumamente organizados y empoderados:

(...) Así pasa, llegan a las comunidades a intimidar por intereses de personas ajenas a la comunidad. La comunidad no sabía nada y que le digan que se vayan porque se van a morir. Entonces ahí es donde me pongo a pensar que como mujeres uno con la cordialidad, porque a pesar de todo saludaban y uno no negaba el saludo, entonces con la cordialidad y la educación uno se gana a las instituciones que quieren ingresar a una comunidad a hacer daño y se resiste sin tener miedo. Lo que querían era sacar un proyecto para una mina. Entonces como comunidad nos unimos y con palabras les dijimos: **MÁTENNOS Y NOS SACAN MUERTOS DE ACÁ.**

Por otra parte, la entrevistada relata la relación distante con los gobiernos de turno, pues sus acciones aparecen como descontextualizadas y poco influyentes para las comunidades étnicas, pues los talleres y capacitaciones que hacen las instituciones carecen de un enfoque étnico, haciendo complicado que la población en general, pueda acceder a ellos. Otro factor que aparece de forma recurrente en el relato de María, es el machismo, como elemento que entorpece los procesos de resistencia femeninos y de la comunidad indígena en general, a este elemento se le suma el desconocimiento de la población que ocasiona que las formas de resistencia, especialmente las políticas en materia de exigibilidad de derechos, cojen:

Si hay talleres, pero no van con enfoque diferencial étnico y eso no funciona así, porque los programas deben estar adaptados a nuestra cultura. Y ahí viene el machismo de nuevo, porque nos invitan y hay mujeres que los hombres no les dan permiso para ir, y es ahí como líder que yo acompaño a estas mujeres para que participen, y es la única manera para que las mujeres conozcan y se empoderen de los derechos humanos (...) el gobierno da garantías, lo que pasa es que hay desconocimiento de las garantías. No hay como una ruta especial para que pueda llegar a todas las mujeres desde las niñas a mujeres adulto mayor.

En lo que concierne a la violencia producto del conflicto armado, esta es resistida a través de métodos de afrontamiento como el silencio y la no comunión con ningún grupo, para evitar así enfrentamientos. También se refugian en el yagé como medicina purificadora, nutriendo este acto con rezos característicos de los ingas, pidiendo el alejamiento de este tipo de actores. María Elena, dedica su existencia al empoderamiento de las mujeres víctimas del conflicto armado, a través de ceremonias como la caravana del perdón, y de actos de reconciliación, en la medida que en la cosmovisión indígena la comunidad, el respeto y la conciliación son elementos constitutivos de la identidad étnica:

Yo sí que desde que se firmó el acuerdo de paz, porque nosotros sí estamos de acuerdo, porque creemos en el perdón y la reconciliación, porque como indígenas eso es el buen vivir y nuestra sanación, de lo contrario cargaremos con rencores y eso enferma el espíritu y desequilibra las energías. Entonces agradezco que desde mi papá y mi mamá me enseñaron a perdonar y eso es lo que les hablo a las mujeres de mi comunidad para poder salir adelante y enfrentarse a las adversidades de la vida.

Como formas de resistencia cultural, encontramos el ritual del remedio o yagé, los carnavales y las reuniones periódicas que se hacen en los cabildos. Dentro de estos, la entrevistada se detiene en la caravana del perdón, acto que a su consideración es importante por sus significados, además de unir a los miembros de los cabildos. Si bien, identifica esta caravana como una especie de sincretismo, al adoptarse de la religión católica, tiene un enfoque inga, donde el acto se acompaña de instrumentos autóctonos:

Es un rito que se celebra un día martes, antes del miércoles de ceniza, donde analizamos bien qué viene de la religión católica, donde debería ser un modelo para el mundo, porque se celebra el perdón. Donde uno se encuentra con los mayores y se saluda con toda la comunidad, así se haya peleado. Inconsciente o intencionalmente se pudo ofender a una persona y ese día se pide perdón., donde limpio mi alma. El día del carnaval se toca el instrumento.

Para finalizar este acápite, debemos mencionar que las resistencias indígenas presentan elementos en común, partiendo desde la propia identidad indígena que se ve cristalizada en la tenencia y uso de la tierra. En esta medida, sus acciones tanto culturales como políticas, buscan su cuidado, pero al mismo tiempo su reclamo legítimo de propiedad.

En esa medida, es la relación de inmanencia del personaje indígena, el que erige las formas de resistencia. Encontramos así, que sus acciones de resistencia no son otra cosa que acciones de reafirmamiento de su identidad étnica, nutrida de generación en generación. Esta reafirmación recae principalmente sobre la figura femenina, ya que es ella la encargada de los trabajos del cuidado, donde integra las formas particulares de relacionarse con el mundo a sus hijos e hijas. Por otro lado, encontramos también un vuelco generalizado dentro de las comunidades y es que, la mujer no solo aplica y ejerce la resistencia desde lo cultural, sino que ha emprendido un proceso de empoderamiento político, que les permite disputar el poder a las autoridades tradicionales.

En suma, las resistencias indígenas, de los casos estudiados, se dan intra-comunidad y buscan la cohesión social, el establecimiento de una armonía generalizada, el ejercicio legítimo de sus autoridades políticas y culturales, sumando su férreo deseo de la protección del territorio que se ve vulnerado por la presencia de empresas mineras y/o petroleras, que quieren destruir los territorios ancestrales. Por otro lado, estas resistencias culturales son variadas y toman la forma de los mitos originarios de cada pueblo. Si bien, se pueden agrupar a grandes rasgos, debemos dejar en claro, que cada comunidad posee sus usos y costumbres, sus trajes típicos entre otros.

Vacíos en las resistencias indígenas: perspectiva de las mujeres entrevistadas

Continuando con la intencionalidad de esta investigación, queremos dedicarnos en el siguiente acápite darle respuesta al objetivo específico número tres, que pretende a través de los relatos de las mujeres participantes, resaltar los vacíos que ellas encuentran desde su percepción en las formas de resistencia y en sus repertorios de acción. Para esto, retomaremos los trabajos de las pensadoras Laura Cabnal (2019) y Sofía Zaragocin (2020), para comprender en primera instancia, la influencia de una dominación masculina que estaba presente incluso antes de la conquista y que se denomina *patriarcado ancestral originario*, además de hacer mención a formas de resistencia que se llevan desde el útero y cuyo fin, es detener la muerte lenta de las comunidades indígenas a través de la procreación.

Consecutivamente, encontramos sugerente contar con los aportes de Pierre Bourdieu (2000) en su texto la Dominación masculina. Debemos mencionar, que el vacío más evidente dentro de los relatos de las mujeres participantes, se encuentra en su condición de mujer y su ausencia estructural en los puestos de dirección política dentro del accionar indígena, dejando, muchas veces a la mujer relegada a los trabajos del cuidado, donde tiene la obligación de transferir generacionalmente las pautas culturales, pero, siempre de forma subvertida.

Como es bien sabido en las ciencias sociales, los conceptos entorno al género y la sexualidad, son marcos de referencia que dividen al mundo en categorías binarias y en ese mismo sentido, lo organizan a partir de roles sexuales, determinando que puede realizar o no, cada sexo, en ese sentido, Bourdieu plantea lo siguiente:

La división entre los sexos parece estar «en el orden de las cosas», como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable. Se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa, por ejemplo, con todas sus partes «sexuadas»), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción. (Bourdieu, 2008: 21)

En esta división sexual del mundo, lo masculino como agente dominador posee más incidencia sobre la organización del mundo, que lo femenino; presentándose así, como un mundo androcéntrico, donde la fuerza de lo masculino no necesita ningún tipo de justificación, pues se da por sentado como regla infranqueable. Por otro lado, la organización del mundo simbólico, tiene determinantes poderosos que se inscriben en los cuerpos y los lugares, dejando, a los hombres los espacios públicos y de dirección, en contravía de la mujer que se le es asignado lo privado, lo oculto:

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: " la visión androcéntrica se. Impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla." El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio, ¡con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres, o, en el interior de ésta, entre la parte masculina, como del hogar, y la parte femenina, como el establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos periodos de gestación, femeninos." (Bourdieu, 2000: 22)

Seguidamente, este orden del mundo social, que se erige a partir de lo androcéntrico, decide sobre el cuerpo de la mujer y sobre todo, remarca los espacios en los que puede estar el hombre y las mujeres, sus pautas comportamentales, pero en mayor medida, determinan los espacios en los que no podrán participar de manera más o menos definitiva:

Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados (pensemos, por ejemplo, en los comportamientos de evitación impuestos a las mujeres mediante su exclusión de los lugares masculinos). Las formalidades del orden físico y del orden social imponen e inculcan, las disposiciones al excluir a las mujeres de las tareas más nobles, (manejar el arado, por ejemplo), asignándoles unas tareas inferiores (el margen de la carretera o del terraplén, por ejemplo), enseñándoles cómo comportarse con su cuerpo (es decir, por ejemplo, cabizbajas, los brazos cruzados sobre el pecho, delante de los hombres respetables), atribuyéndoles unas tareas penosas, bajas y mezquinas (transportan el estiércol y, en la recolección de las aceitunas, son las que, junto con los niños, las recogen, mientras el hombre maneja la vara) y, más generalmente, aprovechándose, en el sentido de los presupuestos fundamentales, de las diferencias biológicas, que así parecen estar en la base de las diferencias sociales. (Bourdieu, 2000: 38-39)

El caso indígena no escapa de las dinámicas producto de la dominación masculina. Investigaciones como la de (Mantas, 2017), dejan en evidencia que la organización social de las comunidades indígenas, su idiosincrasia, se vuelve peligrosa para el desarrollo de las mujeres en la medida que su machismo en cuanto a las actividades que debe realizar cada sexo, hace proclive la aparición de la violencia física, pues, si la mujer no cumple con las tareas que se le han encomendado, puede ser merecedora de un castigo. Por otro lado, el trabajo de las psicólogas de la salud de Laura Ceballos, Lucía Narvárez y Estephany Ortega (2019), nos muestra que las mujeres indígenas al querer ejercer en el mismo grado de libertad que sus compañeros varones, les puede significar consecuencias violentas, además, de ser juzgadas por el círculo social en el que se desenvuelven, dejando en evidencia, un estricto control social de la feminidad y de sus posibilidades. A su vez, el trabajo de Campos (2020), el cual es rico en sus entrevistas y análisis permite evidenciar a través de los relatos de la actual alcaldesa de Silvia, Cauca, como las mujeres se encuentran limitadas en la tenencia de la tierra y su trabajo en ella, siendo los hombres los encargados de manejar los dineros de las ventas de las cosechas, desencadenando situaciones, donde la mujer no recibe el dinero producto de su trabajo, pese a haberse dedicado al cultivo igual o más que su compañero,

pero que, al final es este quien decide qué hacer con el dinero, especialmente se presenta el caso de que los hombres gastan la mayoría de sus recursos en bebidas alcohólicas.

Con esta serie de aportes desde la investigación y la teoría social, encontramos que la dominación masculina se encuentra patente en el imaginario social de las comunidades indígenas, en nuestro caso, las mujeres subrayan más la nula presencia femenina en los puestos de toma de decisión que ha significado para ellas, un esfuerzo doble en el que se critica internamente el accionar indígena y se toman medidas para contrarrestar esto, un ejemplo es el caso de María Elena, lideresa inga, quien dice lo siguiente:

Si. Dentro del orden del cabildo hay necesidades que como mujeres se han sentido excluidas, debido a que dentro de la comunidad hay demasiado machismo, por esa razón como mujeres decidieron organizarse (...) Antes siempre había gobernador, y dentro de los requisitos del perfil es ser hombre y contar con bienes, porque el que iba a ese cargo es para aportar y no para quitar. Entonces no nos veíamos representadas, porque no nos daban la oportunidad de gobernar ni liderar. Hoy en día las mujeres han cambiado y han tenido poco a poco empoderamiento. Ahora nosotras decidimos que queremos hacer. Nos hemos transformado como mujeres, pero unidas, donde salen ideas para renacer. Las mujeres tenemos problemas y tenemos derecho a llorar, a gritar, a pensar, a tener o no hijos y son derechos que como mujeres debemos cuidar, ahora la palabra de una mujer es una palabra mayor. Por eso nos unimos y conformamos la organización que hace parte de las mujeres protectoras de la amazonia, donde protegemos la vida, los derechos humanos, la naturaleza, la madre tierra (...) Desde la toma del yagé – Ayahuasca, se evidencia la exclusión de la mujer, porque este ritual, de la toma del yagé, es liderada solamente por los hombres, pero si nos ponemos analizar bien, en la preparación de la medicina ancestral está la mujer, por ejemplo, mi mamá. Y para contarles, la ayahuasca, desde ser planta es machista, porque culturalmente se estableció que debe ser preparada por un hombre.

La experiencia de María Elena, es significativa ya que cristaliza la postura de Bourdieu (2000) sobre la dominación masculina, en donde, es a través de la violencia simbólica, que se deciden los espacios de participación femenina y masculina. En el caso Inga, los puestos de dirección política le son negados a las mujeres, aludiendo a la tradición enteramente patriarcal, lo que limita la presencia femenina en este. Encontramos pues, que el ejercicio político en el mundo occidental, ha sido llevado a cabo por hombres, ya que se deben tener una serie de cualidades personales y físicas que les permita llevar a cabo esta tarea. Estas cualidades han sido construidas históricamente como masculinas, por lo que, al entrar una mujer a este mundo, se le rechaza ya que se tiene la pretensión de que ellas, no las poseen y que por el contrario debe regresar a lo privado, lo oculto. Cuando la mujer a través de su

ejercicio de empoderamiento logra escalar a estos espacios, debe desarrollar una serie de características que le hagan frente a sus compañeros varones, como alzar la voz, entre otras (Campos, 2020). Complementando lo anterior, encontramos la presencia de un patriarcado originario ancestral que estructura y reestructura la organización del mundo social indígena a partir de una cosmovisión androcéntrica ya implantada antes de la conquista, que definía por tradición las formas, lugares, y modos que le pertenecían a mujeres y hombres indígenas (Cabnal,2019):

Antes de la colonización española o castellana existía ya una configuración patriarcal a la que nombro patriarcado ancestral originario. Su conformación, temporalidad, manera de manifestarse y contexto es completamente diferente del patriarcado que cruzó el mar en barcos, hace 525 años. En sus propias manifestaciones, el patriarcado ancestral originario volvió más complejos ciertos efectos sobre los cuerpos de las mujeres indígenas cuando se reconfiguró como patriarcado colonial. (Cabnal, 2019: 114)

Este patriarcado ancestral originario, determina a través de la tradición las formas y modos que deben tomar hombres y mujeres en su comunidad. Especialmente, como menciona la pensadora y el sociólogo, determinan quién puede estar o no en un espacio particular como es el ejercicio político. (Cabnal,2019) a través de sus experiencias de vida nos evidencia, que el empoderamiento y la lucha social emprendida por las mujeres de comunidades indígenas, las cuales cuestionan y debaten la organización del mundo indígena y sus espacios, terminan encontrando férreas oposiciones, que incluso las llevan a renunciar a sus propias comunidades:

En 2011 se define mediante acta comunitaria, por parte de las autoridades indígenas de Aldea Los Izotes, donde había sido la fundación de la organización, el despojo de nuestra sede. Con ello comenzó mi destierro comunitario. Mi caso era el de “una mujer perjudicial para las comunidades”, por “motivar a las mujeres a que no tuvieran riendas”, es decir, a movilizarse, organizarse, salir de la comunidad a conocer otras experiencias y compartir las de ellas, y “por haber dejado de tener hijos”. En la iglesia católica, los líderes religiosos me declararon mujer non grata, aduciendo que yo usaba métodos anticonceptivos y que enseñaba a las mujeres a utilizarlos. En lo profundo, en realidad, era por denunciar las formas de machismo indígena; denunciar a los agresores comunitarios; interpelar la inoperancia del gobierno indígena en su actitud patriarcal ancestral al no litigar según su sistema jurídico indígena en

los casos de violencias contra las mujeres, y denunciar que no hubiera representación de mujeres ante 357 “señores” del gobierno indígena. Éstas eran las razones de mi destierro. (Cabnal, 2019:119)

También encontramos que no solo el mundo del ejercicio político, por construcción y dominación le es negado a las mujeres, sino que también lo es el mundo de la ritualidad. Encontramos que los ritos de paso o las celebraciones, están dibujados por contradicción binaria decidiendo quienes serán los encargados de realizar tal o cual rito. En este caso, la ceremonia y preparación del Yagé está determinada como una ceremonia netamente masculina, puesto que la mujer no puede participar del proceso más allá de ayudar a su preparación; es decir, la mujer participa según las posibilidades que se le dan en la comunidad que no es otra, que contribuir con el trabajo del cuidado y organización en las ceremonias, pero no puede presentarse como la gran figura que ofrenda la toma de la medicina (Bourdieu, 2000).

En consonancia, el caso Kamêntsã relatado por Mama Pastora, posee las mismas características que el caso inga anterior, estas similitudes nos invitan a pensar que es una cuestión diseminada en la organización social indígena, al igual que en las sociedades contemporáneas. La entrevistada relata lo siguiente:

Nunca fue costumbre ni tradición que las mujeres hicieran parte del proceso de gobierno, de la justicia propia o hacer parte del gabinete del cabildo. Nunca y siempre fueron los señores, nunca se conoció que una mujer haya estado en ese lugar. Yo llegué a estar cerca del gabinete donde se sentaban y siempre había hombres. Cuando tenía 8 años le pregunté a mi mamá que por qué ahí se tenían que sentar solo señores y no había mujeres y mi mamá se rió y me dijo que eso es solo para los hombres y dentro de mi inocencia le dije que yo algún quería sentarme ahí y me dijo eso jamás va a pasar porque no se puede y es solo para los hombres (...) Un día me postularon para el cargo de alcalde mayor, buscaron todas las excusas y no permitieron que tuviera esa participación. Pero yo no desistí y me dije que tiene que haber la forma de que yo como mujer pueda llegar al gabinete. En el 2005 logramos que una mujer entre a ser parte del cabildo como alguacil, porque los tatitas decían que si una mujer quería entrar al gabinete del cabildo tenía que iniciar desde el cargo más bajo, y ese es el del alguacil y ahí yo miraba la injusticia porque los hombres llegaban directo a ocupar los cargos altos como ser gobernador. Luego de todo eso la participación de la mujer empezó de nuevo, pero desde abajo como alguacil. La gente que conmigo estaba y apoyándome, no aceptaba porque yo soy esposa de un ex gobernador y un ex alcalde mayor y que por derecho no podía iniciar desde abajo y se le dice Mamá y no es posible que vaya a cumplir funciones de alguacil.

La experiencia de mama Pastora, dibuja el proceso de organización por el que las categorías y modos sociales de existir, se presentan como hechos sociales concretos, los cuales no pueden negarse o criticarse. En este caso, la madre edificada en las tradiciones de la comunidad, expresa a su hija que los cargos de dirección son masculinos y que, en esa medida, ella por su condición femenina no podría ser parte de ellos. Esto implica, en un primer momento, la dominación masculina que se transmite a través de la familia. En esa medida, la familia como actor social reproduce la violencia simbólica y la dominación masculina, por tanto, la familia acepta la gran máquina simbólica de la dominación que posiciona a los hombres por encima de las mujeres en el ejercicio político y de toma de decisiones (Bourdieu, 2000; Campos 2020).

Finalizando, en el caso Awa, las mujeres no perciben un ejercicio machista, pues consideran que todos los miembros del resguardo actúan y hacen lo que se les demanda, cumpliendo con la organización comunitaria. Sin embargo, consideramos que esta comodidad en el discurso, responde precisamente a una dominación aceptada, que como menciona Bourdieu es aceptada y casi exigida por parte de los dominados, presentándose como la mayor justificación de la violencia simbólica:

Siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamé la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel". (2000:12).

Finalizando este acápite y con él, el capítulo, debemos mencionar que si bien, estos vacíos son los encontrados y examinados por las mujeres, ellas mismas se han dado a la tarea de analizar críticamente el papel que como mujer desempeñan en sus comunidades, borrando a través de formas de resistencia internas, las limitaciones a las cuales se han visto arrojadas históricamente. Un ejemplo de esto son los marcados liderazgos femeninos que se han venido presentando en estas comunidades y en los órganos de decisión máximos como el CRIC y la

ONIC. También contamos con las experiencias de organización de mujeres al interior de los cabildos y resguardos que buscan empoderar a las mujeres a nivel político y de derechos humanos, para que logren exigir la protección de sus derechos, no solo ante las instituciones locales y nacionales, sino ante sus compañeros varones. Retomando a Foucault (2001) y su postura sobre la indocilidad reflexiva, encontramos que además de la resistencia cultural llevada a cabo por las comunidades étnicas, especialmente a través de su accionar cotidiano, se presenta el espacio de la crítica sobre la crítica, ya que, las mujeres indígenas se han propuesto desmasculinizar el ejercicio de la política comunitaria, criticando los cimientos machistas y negacionistas de estos; abriendo la posibilidad para que muchas más mujeres decidan sobre sí mismas, pero sobre todo, que puedan formar parte de las decisiones y organización comunitaria.

7. Conclusiones

1. Pese a que han sido golpeadas por el conflicto armado, se puede ver reflejada la participación de la mujer indígena dentro de las actividades económicas, culturales, políticas y sociales de las comunidades, que ha estado marcada por una lucha permanente en cuanto a la reivindicación de sus derechos, que sigue siendo una lucha histórica y milenaria, puesto que al igual que en la colonización, las poblaciones indígenas luchan por no desaparecer. En esto se incluye sus formas y modos de relacionarse con el mundo que los rodea. También se puede hacer mención que los hombres indígenas, por la sola condición de nacer hombres, han jugado un papel superior en su comunidad, es decir patriarcal poniendo a la mujer en una condición de “sexo débil”, con la principal función de dar a luz, dedicarse a la crianza de las hijas e hijos y las labores del hogar.
2. También es de suma importancia resaltar, que la organización sociopolítica de las comunidades indígenas, les proporciona una serie de herramientas en términos legales -racionales que le permiten hacer la exigibilidad de sus derechos como miembros del Estado colombiano, pero a su vez, como población protegida. Por otro lado, encontramos que el ejercicio de la justicia indígena se presenta como una especie de disputa a la justicia occidental, basado en la forma de organización del mundo. Por lo que se abre un debate amplio sobre las distintas formas de justicia legítima que se da dentro de países pluriétnicos como en el caso latinoamericano y su relación con el racismo y el acceso a la justicia. Donde, es necesario una mayor evaluación y consideración de justicias ancestrales como la indígena en los centros de poder cultural, donde se enseña y se transfiere el conocimiento del derecho tradicional y altamente eurocéntrico.
3. A su vez, se debe mencionar que, pese a los continuos esfuerzos de las mujeres indígenas por alcanzar puestos de liderazgo en el ámbito social y político, aún



existen formas de resistencia para la incorporación de la mujer en el gobierno comunitario, que responde a las tradiciones androcéntricas e históricas, que se llevan en el seno del movimiento indígena y sus tradiciones. Partiendo de las mujeres entrevistadas se resalta que ancestralmente la mujer está dedicada al hogar y que muchas veces salir de él para gobernar es abandonar la formación y crianza de los hijos y el cuidado del esposo. Por lo cual es pertinente, como se manifestó, que los cambios se den dentro de cada una de las comunidades a través de un análisis crítico sobre el papel de la mujer como directiva, además de lograr la concientización de las mujeres de las distintas agrupaciones, para que logren concebir que luchar y defender los derechos propios como mujeres, además de acceder a liderazgos comunitarios no es dejar a un lado el hogar y la familia. En esta medida, es de suma importancia que las mujeres indígenas continúen con sus procesos de inclusión y ocupen cargos dentro de sus comunidades, asociaciones y en diferentes entidades como el que actualmente ocupa Diana Lorena Moreano auxiliar administrativa en la Asociación Acipap Inkal Awá, María Edilma Guanga área de la Mujer Asociación Acipap Inkal Awá, de María Elena Tandoy lideresa indígena del Pueblo Inga, lugar que ocupa por su labor comunitaria y reconocimiento colectivo.

Bibliografía

- Acosta, C., Uribe, C., Amaya, J., Idrobo, A., Aliaga, F., y Ballén, D. (2019). Reconciliación y construcción de la paz territorial en Colombia: el caso de la comunidad nasa. *Revista CIBOD d' Afers Internacionals*, 121, p. 91-112. Obtenido de: <https://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/10.24241-rcai.2019.121.1.91/446095>.
- Aguilar, D., Cruz, J., Sánchez, J., y Torres, J. (2016). NUEVAS FORMAS DE RESISTENCIA TRANSNACIONAL: LA LUCHA AWÁ, 2009-2014. *Revista colombiana de Derecho Internacional*, 29, p. 9-56. Obtenido de: <https://www.redalyc.org/pdf/824/82451835001.pdf>.
- Anacona, A. (2019). Memoria del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del cabildo indígena Yanakuna Santiago de Cali 1999 a 2014 (tesis de posgrado). Universidad de Granada, España.
- Anacona, A. (2019). Participación de las Mujeres Indígenas en la Construcción de Políticas Públicas en el marco de la implementación de los Acuerdos de Paz en Colombia. *Revista humanismo y cambio social*, 14, p. 12-25. Obtenido de: <https://lamjol.info/index.php/HCS/article/view/9708/11154>.
- Amador, M. (2017). Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del (los) feminismo(s). *Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia. CORPUS archivos digitales de alteridad americana*. 7(1), p. 1-10.
- Amador, M. (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, p. 265-307. Obtenido de: <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n84/0120-4807-unih-84-00265.pdf>.
- Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA). (2017). “Reporte de Alertas para el departamento del Putumayo”. Recuperado de: http://portal.anla.gov.co:93/sites/default/files/Comunicaciones/SIPTA/reportes_Alertas/reportaleetputumayo-version_dic-21.pdf.
- Ávila, A., Sánchez, E., y Torres, C. (2014). Departamento de Putumayo tercera monografía. Fundación Paz y Reconciliación. Recuperado de: <https://pares.com.co/wp-content/uploads/2018/06/INFORME-PUTUMAYO-REDPRODEPAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACI%C3%93N.pdf>

- Bach, A. (2018). Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas. *Descentrada* 2(2), p. 1-12. Obtenido de:
<https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe051/9755>.
- Botticelli, S. (2015). La gubernamentalidad del estado en Foucault: un problema moderno. *Praxis Filosófica Nueva Serie*, No. 42. Buenos Aires, Argentina. Pp. 83-106.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Briefing Departamental. (2019). Putumayo. Recuperado de:
https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/documents/files/briefing_humanitario_putumayo.12.2019_0.pdf
- Buitrago, D. (2015). Mujeres indígenas y discriminación de género estudio de la cultura NASA (departamento del Cauca-Colombia) (tesis de posgrado). Universidad de Medellín, Colombia.
- Calderón, L. (2018). Mujeres víctimas de violencia sexual, su derecho a la reparación en el proceso de transición de la Ley de Justicia y Paz en la Inspección El Placer, departamento de Putumayo, 2010-2015. *Derechos Humanos*, 20(27), p. 3-18. Obtenido de:
<https://revistas.ucc.edu.co/index.php/di/article/view/2391/2419>.
- Campos, L (2020). Por los derechos de las mujeres: una tipificación de la violencia contra la mujer en el departamento del cauca según la ley 1257 de 2008. Tesis de maestría, para optar por el título de magíster en derechos humanos y cultura de paz, Universidad Javeriana sede Cali.
- Castellanos, G. (1995). ¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura en *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá Colombia. Ediciones UniAndes, Pp 39-58.
- Carranza, A. (2017). Asociación amanecer de mujeres por Arauca (Amar), una historia de resistencia de las violaciones contra las mujeres organizadas (tesis de pregrado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2015). Chagra de las memorias, las mujeres y su lucha, el liderazgo se inicia desde la casa. recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/Chagra-de-las%20memorias-las%20mujeres-y-sus-luchas.pdf>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2017). Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas. Recuperado de:
<https://oig.cepal.org/sites/default/files/mujeresindigenascidh.pdf>.
- Corpoamazonía. (2011). “Caracterización Ambiental Plan Departamental de Agua Departamento de Putumayo”. Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia. Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Recuperado de:
https://www.corpoamazonia.gov.co/files/documento_putumayo.pdf.
- DANE. (2018). “Centro Nacional de Población y Vivienda”. Procesado con Redatam WebServer. CEPAL/CELADE.

- Chamorro, S. (2019). Oferta institucional para las mujeres indígenas en situación de desplazamiento forzado: un análisis desde la interseccionalidad género/etnia/víctima (Medellín 2012-2015) (tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Colombia.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas Cuadernos de Antropología Social, núm. 27, 2008, pp. 19-52. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Escobar, J. (2019). Nunca más. Elementos para no repetir el conflicto armado en Colombia. *Cultura, educación y sociedad*, 10(2), p. 85-96. Obtenido de: <https://revistascientificas.cuc.edu.co/culturaeducacionysociedad/article/view/1718/2506>.
- Espinosa, M. (2014). ¿Empoderadas? Procesos de participación política de mujeres indígenas de Colombia y su resonancia en América Latina. *Razón pública*, p. 1-4. Obtenido de: https://antropolitica.uniandes.edu.co/IMG/pdf/Razon_Publica_Mujeres_Indigenas_M_Espinosa.pdf.
- Fortich, M., y Moreno, A. (2012). Elementos de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu para una aproximación al derecho en América latina: consideraciones previas. *Verba Iluris*, 27. Bogotá, Colombia. Pp. 47-62
- Gil, F., y Pérez, T. (2018). Feminismos y estudios de género en Colombia. Un campo académico y político en movimiento. Universidad Nacional de Colombia, facultad ciencias humanas, p. 1-335. Obtenido de: <http://www.codajic.org/sites/www.codajic.org/files/Feminismo%20y%20Estudios%20de%20G%C3%A9nero%20en%20Colombia.pdf>.
- González, J., Trujillo, R., y Zúñiga, C. (2018). Prácticas de resistencia social no violentas del movimiento: por la defensa del territorio en Pitalito-Huila (tesis de pregrado). Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia.
- Gómez, M. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *CORPUS archivos digitales de alteridad americana*, 7(1), p. 1-5. Obtenido de: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1816>
- GUZMÁN RODRIGUEZ, D. y PRIETO-DÁVILA, S. (2013). *Acceso a la justicia. Mujeres, conflicto armado y mujeres*. Documentos 10, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Lamas, M. (1995). Cuerpo e identidad en *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá Colombia. Ediciones UniAndes, Pp 62-79.
- Levalle, S. (2018). Resistencia a la violencia política y defensa de la territorialidad comunitaria en el departamento del Cauca, Colombia (1971-2012). *Sociedad y economía* (34), p. 251-266. Obtenido de: http://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/articloe/v_iew/6483/8675.

- León, M. (1995). La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina en *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá Colombia. Ediciones UniAndes, Pp 169-189.
- Llunch, E. (2014). El arte de la indocilidad reflexiva. Foucault y la crítica. *Revista Puentes de crítica (España)*, Vol. 3, Pp 32-39.
- Martínez, D. (2016). La resistencia y la resistencia civil: la importancia de la teoría no violenta. *Polít. Bogotá (Colombia)*, Vol. 21, No. 2, 343-371, julio-diciembre 2016.
- Magallón, C. (2012). Representaciones, roles y resistencias, de las mujeres en contextos de violencia. *Revista crítica de Ciencias Sociais*, (96), p. 9-30. Obtenido de: <https://journals.openedition.org/rccs/4797>.
- Martínez, V. (2018). Luchas y resistencias de las mujeres indígenas colombianas por una justicia cognitiva en el postacuerdo. *Pensamientos de mujeres ingas sobre el proceso de paz entre el gobierno nacional*, p. 227-261. Universidad de los Andes, Colombia. Obtenido de: https://www.researchgate.net/publication/320020868_Luchas_y_resistencias_de_las_mujeres_indigenas_colombianas_por_una_justicia_cognitiva_en_el_postacuerdo_Pensamientos_de_mujeres_ingas_sobre_el_proceso_de_paz_entre_el_gobierno_nacional_y_las_FARC.
- Mondragón, S. (2019). La participación política de las mujeres indígenas víctimas del conflicto armado: caso comunidad indígena “paniquita”. *Revista Sinergia*, 5, p. 145- 159. Obtenido de: <http://sinergia.colmayor.edu.co/ojs/index.php/Revistasinergia/article/view/79/55>.
- Montilla, M. (2017). Análisis del feminismo decolonial, otra mirada desde ADYA YALA, caso programa mujer – CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) (tesis de posgrado). Universidad federal de Integracao Latino-Americana.
- Moore, C. (2018). *Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. Estudios políticos (Universidad de Antioquia)*, 53, p. 237-259. Obtenido de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6519944>.
- Observatorio de asuntos de género. (2007). La voz de la mujer indígena reflexión sobre la equidad de género en sus comunidades. Recuperado de: <http://www.equidadmujer.gov.co/oag/Documents/oag-boletin-8.pdf>.
- Ocaña, L. (2016). Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: mujeres indígenas del pueblo de los pastos y prácticas de justicia (tesis de posgrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Orduz, F. (2015). VICTIMIZACIÓN Y VIOLENCIA SEXUAL EN EL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA. *Subjetividad y procesos cognitivos*, 19(2), p. 173-186. Obtenido de: http://dspace.uces.edu.ar:8180/jspui/bitstream/123456789/3460/1/Victimizacion_Orduz-Gualdron.pdf.

- Ortega, A. (2017). Rol de Naciones Unidas en los procesos de empoderamiento político de las mujeres indígenas en Colombia. Caso de estudio: mujeres indígenas del Cauca 2010-2015 (tesis de posgrado). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador departamento de Estudios Internacionales y Comunicación convocatoria 2014-2016.
- Preciado, J. (2003). Territorio, colonización y diversidad cultural en el Alto Putumayo. Colombia Forestal, Vol 8, No. 16. Pp 109-120.
- Quilcué, K. (2017). Procesos de resistencia milenaria del pueblo indígena NASA Tierradentro- Cauca (tesis de pregrado). Universidad Externado de Colombia.
- Red Nacional de Información (RNI). (2020). “Consolidados Estadísticos de Víctimas”. Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas.
- Red Nacional de Información (RNI). (2020). “Boletín Fichas Estadísticas. PUTUMAYO-ORITO”. Ficha Estratégica. Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas.
- Red Nacional de Información (RNI). (2020). “Estrategia Integral de Caracterización. PUTUMAYO-ORITO”. Unidad para la Atención y Reparación Integral de la Víctimas.
- Red Nacional de Información (RNI): Registro Único de Víctimas. Fecha de corte: 30/06/2020.
- Rodríguez, A. (2018). SENTIPENSAR LA PAZ: NOTAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA DESDE LA SABIDURÍAS DE LAS COMUNIDADES ÉTNICAS. Iberoamérica social, p. 83-99. Obtenido de: <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/298/401>.
- Ruiz, J. (2016). La vida es una lucha. La magia en la guerra y la resistencia en el Cauca, Colombia (tesis de posgrado). Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, Xalapa, Veracruz.
- Ruiz, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. Revista colombiana de antropología, 53(2), p. 85-113. Obtenido de: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/118/94>.
- Sánchez, C., y Oliveros, S. (2014). LA REPARACIÓN INTEGRAL A LAS VÍCTIMAS MUJERES: UNA APROXIMACIÓN A LA APLICACIÓN DEL ENFOQUE DIFERENCIAL DE GÉNERO EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO. Univ. Estud. Bogotá, Colombia, 11, p. 163-185. Obtenido de: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/44720/8%20LA%20REPARACION%20INTEGRAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Sabogal, S. (2019). Incidencia política de las mujeres indígenas latinoamericanas en medio de conflictos armados internos El caso colombiano. Publicaciones de posgrado de Derecho y Ciencias Políticas, p. 11-192.
- Sciortino, S. (2015). Procesos de organización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres en Argentina. Consideraciones sobre el feminismo Scott, Joan (1986). El género: una categoría útil para el análisis histórico. Disponible en <http://www.inau.qub.uv/biblioteca/scott.pdf> desde la perspectiva indígena.

- Universitas humanística, 79, p. 65-87. Obtenido de:
<https://www.redalyc.org/pdf/791/79132009004.pdf>.
- Tello, P. (2018). Prácticas de resistencia y organización social en las mujeres indígenas SHUAR de la comunidad Nankints provincia de Morona Santiago (tesis de pregrado). Universidad Pol CorpoAmazonia. (2011). “Caracterización Ambiental Plan Departamental de Agua Departamento de Putumayo”. Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia. Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Recuperado de:
https://www.corpoamazonia.gov.co/files/documento_putumayo.pdf.
- Torres, J. (2018). Mujeres y paz: un análisis de las acciones de la ruta pacífica de las mujeres a favor de la construcción de paz en Colombia periodo 1996-2016 (tesis de pregrado). Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia.
- Valero, J. (2016). Violencia y resistencia: Mujeres indígenas desplazadas en Colombia. *Lectora*, 22: 43-58. ISSN: 1136-5781.
- Vallejo, C., y Rosero, D. (2018). Desafíos políticos de la mujer indígena Awá, en la promoción y defensa de sus derechos (tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia.
- Vargas, J. (2012). A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico. TIEMPO Y ESPACIO. Universidad del Bío-Bío Chillán - Chile pp. 7-22
- Vargas, V. (2018). MUJER VÍCTIMA, VIOLENCIA DE GÉNERO Y CONFLICTO ARMADO... REALIDAD QUE PERSISTE. Banco de datos de Derechos Humanos y violencia política, p. 1-8. Obtenido de:
https://www.nocheyniebla.org/wp-content/uploads/u1/Vargas_V_Mujer_vi%CC%81ctima_violencia.pdf.
- Vivas, T., y Pérez, B. (s.f). SOBRE LA SITUACIÓN DE GRAVES VIOLACIONES DE DERECHOS HUMANOS Y DEL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO EN CONTRA DE LAS MUJERES EN EL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO. *JUS* Derechos Humanos paz y posconflicto en Colombia, p. 62-103. Obtenido de:
https://repository.ucatolica.edu.co/bitstream/10983/18575/1/Derechos-humanos-paz-y-posconflicto-en-Colombia_Cap04.pdf.
- Ulloa, A. (S.f). Participación política y ambiental (tesis de posgrado). Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Univalle/Proyecto Nasa/BID (2017). *Informe FINAL del Proyecto. Estudio sobre salud y experiencias de vida de las mujeres en el Municipio de Toribío, Cauca*. Grupo de Estudios étnico-raciales y del trabajo en sus diversos componentes sociales (Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica – CIDSE) y Grupo PROMESA (Facultad de Enfermería) de la Universidad del Valle / Oficina de Estadística, Área de Planeación de la Asociación de Cabildos Indígenas de Toribío, Tacueyó y San Francisco Proyecto Nasa. Versión electrónica.
- Xochitl, J., Hernández, A., Escobar, A., Cumes, A., Sandoval, R., Speed, S. Mignolo, W. (2018). Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Cooperativa



editorial retos, p. 1-489. Obtenido de:
http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515110853/Practicas_Otras_2.pdf#page=32.

Yepes, F., y Hernández, C. (2010). Haciendo visible lo invisible violencia de género y entre generaciones en una comunidad indígena colombiana. Invest Edu Enferm, 28(3), p. 444-453. Obtenido de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3726456>