

**SUBJETIVIDADES POLÍTICAS EN LA VIDA COLECTIVA: EL CASO DE LAS
MUJERES INDÍGENAS DE LA ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL
VALLE - REGIÓN PACÍFICO (ACIVA-RP)**

MARIA CAMILLA MANTILLA VIVAS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS Y CULTURA DE PAZ
SANTIAGO DE CALI, 04 DE DICIEMBRE DE 2020**

**SUBJETIVIDADES POLÍTICAS EN LA VIDA COLECTIVA: EL CASO DE LAS
MUJERES INDÍGENAS DE LA ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL
VALLE - REGIÓN PACÍFICO (ACIVA-RP)**

MARIA CAMILLA MANTILLA VIVAS

DIRECTORA:

MARIA CATALINA GOMEZ DUEÑAS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS Y CULTURA DE PAZ
SANTIAGO DE CALI, 04 DE DICIEMBRE DE 2020**

ARTICULO 23 de la Resolución No. 13 del 6 de Julio

de 1946, del Reglamento de la Pontificia Universidad Javeriana.

“La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de Tesis. Solo velará porque no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque contengan polémicas personales; antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la Verdad y la Justicia”.

AGRADECIMIENTOS

A Martha, David y Daniel, quienes fueron mi soporte emocional y estuvieron en cada paso que di con amor y paciencia en medio de una pandemia que me generó muchas ansiedades para culminar este proceso académico.

Al Servicio Jesuita a Refugiados – Colombia por el tiempo brindado para construirme desde lo académico, pero en especial al maravilloso equipo del Valle del Cauca que me dio la posibilidad de encontrar discusiones sabias, pacientes e interdisciplinarias para enriquecer mis reflexiones.

A Nelly, Fanny, Margarita, Sandra, Marcia, Stella, Basilia, Mayelly, Maricel, Blanca, Carmen, Marcela, Fabiola, Ecilda, Linda, Gloria y todas las demás mujeres indígenas críticas, sabias y guerreras que se han cruzado en mi camino para enseñarme nuevas miradas. A todas ellas, mi más profunda admiración por lo transitado en sus pueblos y por el camino que siguen construyendo.

A Maria Catalina por su apoyo en el caminar y por ser una mujer sentipensante, paciente y sabedora. Sin sus pertinentes comentarios y aportes este trabajo no hubiese sido posible.

CONTENIDO

1. INTRODUCCIÓN	11
1.1. La descolonización del pensamiento.....	12
1.2. Descolonización y despatriarcalización	16
1.3. Mujeres y subjetividades políticas de la ACIVA-RP	21
1.4. La pertinencia de mi apuesta investigativa	25
2. ESTADO DEL ARTE Y CONCEPTOS CLAVES	29
2.1. Participación de mujeres indígenas en América Latina	29
2.2. Género, subjetividad política y participación: marco conceptual	36
2.2.1. La comprensión del género como parte del sujeto.....	36
2.2.2. La subjetividad en lo político.....	40
2.2.3. La subjetividad política en la participación	44
3. EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN	50
4. EXPERIENCIAS TRANSFORMADORAS Y ESTRATEGIAS CONFIGURADORAS EN LA VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE ACIVA-RP	55
4.1. Donde la ancestralidad se convierte en herencia.....	56
4.2. Cultivarse en y desde lo organizativo	61
4.3. Mas allá de las fronteras comunitarias	71
5. SUBJETIVIDADES POLÍTICAS INCLUYENTES Y PARTICIPATIVAS	75
5.1. Barreras en la participación.....	76
5.2. La resiliencia en las organizaciones de mujeres	78
6. SUBJETIVIDADES POLÍTICAS EN EL DERECHO A LA LIBRE DETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS	87

7. REFLEXIONES FINALES	97
8. ANEXOS	101
Anexo No. 1: Preguntas guía para entrevista.....	101
9. TRABAJOS CONSULTADOS	104

1. INTRODUCCIÓN

Para el año en que culmino este trabajo de investigación habré acumulado cerca de 15 años de habitar el territorio de Buenaventura. Resultaría imposible mantenerse indiferente a la realidad social y política, cuando parte de mi formación vital estuvo marcada por la exposición a grandes y pronunciadas desigualdades evidentes. En el momento en que decidí inclinarme por las humanidades y las ciencias sociales mi horizonte estuvo marcado por lo que hoy, de manera más elaborada, llamo aportar a la generación de justicia social, pues es evidente que la construcción de paz debe apostarle a la promoción de relaciones sociales menos desiguales.

En los últimos dos años y medio he hecho parte del equipo del Servicio Jesuita a Refugiados – Colombia en esa misma ciudad. Desde allí tuve la fortuna de generar diálogos cercanos con mujeres indígenas de algunos Cabildos y Resguardos, en el marco de lo que llamamos la ‘Escuela Itinerante de Gobernanza para Mujeres Indígenas’. En este caminar, se han tejido aprendizajes y cuestionamientos en doble vía que han permitido, sobre todo, un constante diálogo intercultural y una constante construcción de nuevos saberes, que se entretajan con miradas locales, regionales y globales de estas subjetividades emergentes y que se hacen más visibles en los procesos de libre determinación de los pueblos indígenas de Buenaventura.

Desde lazos de sororidad se fueron construyendo confianzas, se intercambiaron saberes de todo tipo y se generaron constantes relaciones de cuidado mutuo en medio de la diferencia. Allí hubo emociones compartidas y una gran inspiración por el proceso y las luchas de mujeres indígenas que, a pesar de ser tan distintas entre ellas, han logrado aliarse para crecer y construir en comunalidad; no para dividir o destruir ningún sistema, como algunos creerían.

De estas realidades y lejanías geográficas que habitan las comunidades indígenas surge esta investigación, cuyo objetivo es comprender las configuraciones de la subjetividad política de

las mujeres indígenas de Buenaventura, que participan en la defensa de los pueblos indígenas de la Asociación de Cabildos Indígenas del Valle del Cauca - Región Pacífico (ACIVA-RP). Para ello será importante tener en cuenta a lo largo de la narrativa tres elementos, que facilitan el cumplimiento del propósito que aquí me planteo: (i) la identificación de hitos y estrategias que expresan configuraciones de la subjetividad política en el escenario familiar, comunitario e institucional, (ii) el establecimiento de la conexión entre las subjetividades políticas de las mujeres indígenas con las formas de participación, y (iii) el reconocimiento del lugar de las subjetividades políticas de las mujeres indígenas en el proceso de libre determinación de los pueblos.

Aquí no se encontrarán intenciones por derrocar un sistema hegemónico¹ específico, sino que se evidenciará la voz de distintas formas de ser y estar, que se distancian de las hegemónicas y que le dan un lugar y un reconocimiento especial a estas luchas por el respeto y la vida de las mujeres indígenas, pero también por la defensa y la dignidad de los pueblos. Es así como esta investigación es, desde el primer momento, un sueño para aportar al posicionamiento de las visiones de las mujeres indígenas que habitan un territorio lleno de luchas y resistencias como lo es Buenaventura. Donde más allá de las realidades que ponen un estigma sobre este territorio, hay unas que exaltan un territorio que vive y resiste.

1.1. La descolonización del pensamiento

Los encuentros con las mujeres indígenas estuvieron marcados por cuestionamientos constantes sobre las formas propias de pensar y que eran producto de mi propia historia. Todo

¹ Por hegemonía aquí se entenderá, en sentido gramsciano, como aquella lucha ideológica que intenta establecer la unidad política y sociocultural de un grupo social sobre otros grupos subordinados, extendiendo así una unidad intelectual y moral. La dimensión hegemónica, por tanto, no se entiende únicamente como poder que se ejerce por los aparatos represivos del Estado, sino que se extiende por todos los niveles de la sociedad (Mouffe, 1991).

este proceso implicó un ejercicio consciente por descentralizar el saber y abrir espacios para el reconocimiento de la propia subjetividad que atraviesa este estudio, pero también de la subjetividad de otras y otros. Desde esta premisa, ubico este ejercicio investigativo en un diálogo constante con la perspectiva decolonial y feminista (más específicamente del feminismo comunitario²), que hace un llamado a reconocer el conocimiento situado³ y la “desvinculación”⁴ de un concepto único capaz de conocer y relatar “La Historia”.

Desde estas perspectivas, se extiende una invitación a generar un distanciamiento de las formas coloniales y hegemónicas de concebir las relaciones sociales, y promover el reconocimiento de otras maneras de pensar; donde no solo interesa descolonizar el conocimiento, sino lograr en la praxis la participación de las mujeres indígenas en escenarios que devuelven la dignidad, promueven la interculturalidad y fortalecen lo político.

Una visión colonialista de la historia, se fundamenta en la representación de la realidad histórica y social de América Latina marcada por imágenes opuestas, tensiones dialécticas, dicotomías en la interpretación de la realidad, visiones contradictorias de las élites económicas y la cultura popular, del colonizador y el colonizado. En dicha historia, las formas indígenas se disolvieron en la conquista, se rompió la unidad, y la constitución de la nación se dio en medio de la dispersión de las comunidades (Mariátegui, 1995). El devenir histórico, abrió camino a la comprensión poscolonial, de la que surge el proyecto de “Nuestra América” como una

² El feminismo comunitario se ha denominado el feminismo de los pueblos, perspectiva desde la cual se defiende la generación de conceptos y metodologías propias que sientan una posición frente a las categorías hegemónicas. En esta perspectiva confluye la descolonización como una referencia al cuestionamiento constante y la creación situada de nuevas formas de ser y estar en el mundo (Paredes, 2017), así la objetividad feminista hace referencia al reconocimiento de conocimientos situados (Haraway, 1991).

³ Es un concepto que surge en el marco de las críticas de Haraway (1991) a la versión feminista de la objetividad. Sugiere que el conocimiento deja de ser un terreno de poder que distancia a los sujetos y ubica el conocimiento situado desde el carácter relacional y la subjetividad de quien lo crea en un contexto específico.

⁴ Concepto acuñado por (Mignolo, 2007)

oportunidad hacia el futuro, que dependió de las luchas y los procesos de independencia asociados a la reivindicación de la tradición popular (Martí, 1891).

Y es que la relación colonial determinó formas de estructuración global con fuertes influencias en la construcción de América Latina y su propia epistemología que es, recientemente, una deconstrucción del orden colonial, que propone nuevas formas de diálogo intercultural como una estrategia de producción epistémica y que contribuye a la descolonización ética, económica y política (Walsh, 2003). Frente a esta cuestión, en 1891 José Martí ya se preguntaba “¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?”. De allí surge un gobierno permeado por la colonización déspota, hostil y discordante, que negó a cierto grupo de personas el uso de su razón, una ‘razón campestre’ reducida por la hegemonía de la razón universitaria (Martí, 1891).

Desde la perspectiva decolonial se promueve un descentramiento ontológico y político para la promoción de relaciones sociales emancipadoras (Escobar, 2011), de allí la importancia de cultivar, aún hoy, todas aquellas semillas que se articulan con lo propio, desde la vivencia de una experiencia histórica, material y política (Paredes, 2017), dando la importancia necesaria a los conocimientos situados (Haraway, 1991).

Bajo la misma influencia colonial y positivista que sumió a los pueblos indígenas en una posición instrumental, se redujo a las mujeres a vivir en esferas separadas de los hombres a causa de la antigua creencia del dogma religioso-hegemónico, donde la mujer era la parte moral de la sociedad y la base de la familia, cuya posición debía estar en el plano de lo privado (Hahner, 1978; Guardia, 2002). Aun así, es importante reconocer en estos análisis que, tanto los pueblos indígenas como las mujeres, han encarnado formas de resistencia que han permitido la

reivindicación de sus derechos, mediante la búsqueda de espacios que permitan la toma de decisiones.⁵

Durante el largo periodo histórico posterior a la colonia, las minorías y las naciones indígenas recibieron grandes presiones por parte de los Estados, dejándolos aislados, sin garantía de derechos y conscientes de su alteridad⁶ (Segato, 2007). Ante esto, las organizaciones decimonónicas de mujeres en Brasil, Perú y Colombia⁷, durante una época dominada por hombres, formaron clubes de literatura, escribieron en revistas feministas dando su opinión frente a problemas de la época y lucharon por un cambio en el sistema educativo, en pro de la transformación de los criterios sociales que eran asignados a las mujeres (Hahner, 1978; Guardia, 2002).

Se ha documentado el papel de las mujeres indígenas en estos procesos de reivindicación cultural y de los saberes propios de los pueblos indígenas; sucedió en Perú, por ejemplo, con las rabonas⁸; pero, por su cercanía, exalto el caso de las mujeres lamistas, quienes en su manifiesto⁹ pusieron en evidencia el reconocimiento de la libertad como un derecho y la necesidad de ponerse en pie de lucha por la abolición de injusticias contra ellas y sus pueblos. Este manifiesto

⁵Para más información procesos de reivindicación de las mujeres indígenas, revisar (Pancho, 2007; Huitraqueo, 2007; Gomez, 2017; Wilson, 2011; Pisquiy, 2007; Méndez, 2007; Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018)

⁶Se denominan alteridades históricas a un “*otros* resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado de los estados nacionales” (Segato, 2007, pág. 62)

⁷ (Sánchez Gutierrez & Molina Echeverri, 2010) (Guardia, 2002) (Pancho, 2007) (Huitraqueo, 2007) (Gomez, 2017)

⁸ El caso de “las rabonas” es representativo para comprender el proyecto de nación decimonónica y poscolonial, fueron mujeres que junto con los hombres levantaron campamentos durante la guerra, cuidaron el agua, cocinaron, atendieron heridos, enterraron muertos y, cuando era necesario, empuñaron las armas para defender, junto a ellos, la causa de la guerra al tiempo que ejercían la maternidad (Guardia, 2002). Fueron la representación de aquellas que no se ajustaban a los parámetros de representación de la época, aquellas que no eran estetizables, ni correspondían a la idea de una cultura nacional. Amenazaban el ideal civilizatorio, encarnando todo aquello que representaba las fallas de proyecto nacional del siglo XIX, como la desertión, la pobreza, la ignorancia, la violencia y la marginación (Miseres, 2014); hechos posteriormente acentuados con los modelos neoliberales (Méndez, 2007).

⁹ “Este documento apareció en 1927 como primera publicación del Movimiento de Mujeres Indígenas, que surgió bajo la inspiración y dirección de Manuel Quintín Lame. El documento fue redactado por Lame como manifiesto del movimiento y fue impreso en la Imprenta Girardot. Aunque es un documento colectivo, en él se refleja el estilo y el pensamiento de Manuel Quintín Lame.” (Sánchez Gutierrez & Molina Echeverri, 2010, pág. 29)

es un aporte al reconocimiento del papel activo de la mujer indígena en la lucha por la reivindicación de los pueblos indígenas, como dadoras y cuidadoras de vida, defensoras de la cultura y el territorio, trabajadoras campesinas y guerreras (Sánchez Gutierrez & Molina Echeverri, 2010).

Entonces, la mirada decolonial permite abrir camino para el reconocimiento de voces diversas en la construcción colectiva, para la identificación de las distintas formas de aprehender el mundo y, por lo tanto, de las distintas epistemologías desde las cuales también se construye el conocimiento.

1.2. Descolonización y despatriarcalización

Cuando los y las autoras decoloniales se refieren al mestizaje como el gran problema de la construcción, la reconstrucción histórica y el reconocimiento de la identidad de América Latina, se refieren a elementos controversiales, que implican la imposición de sesgos históricos ante la propia realidad vivida, de un pasado de colonización impuesto que es extraño, pero que engendra como extraño al pasado indígena dominado (Zea, 1986). Esto a su vez impregna en las lógicas coloniales, unos roles de género particulares:

“Estos seres no previstos por la conciencia europea quedaron no solo totalizados bajo la denominación de indio, sino que además resultaron individualmente indiferenciados entre sí.... Por lo que toca al varón indio, éste no solo es aniquilado físicamente, o sometido a condiciones de extrema servidumbre, sino que también desaparece como pareja de su mujer... Dicho de otro modo, la derrota del indio fue una derrota absoluta... Vencido por una superior tecnología guerrera, hubo de sufrir, además, la derrota cultural que lo definió como dado a la flojera y a la borrachera, y de entendimiento tan pobre que le era más provechoso ser “hombre esclavo que salvaje libre”... A ella se agregó, la derrota religiosa, que sepultó a sus dioses bajo el peso de un Cristo intolerante; y la derrota conceptual, que lo obligó a aprender de nuevo el mundo a través de fonemas extraños y de

categorías ajenas. Pero, sobre todo, fue derrotado en lo más íntimo de su ser primario: fue derrotado sexualmente.

Estas, en cambio, fueron estigmatizadas por hombres que, al negar su condición humana y desconocer su especificidad cultural, las violaron en tanto hembras y tras las primeras impresiones de los cuerpos desnudos y bellos, la calificación fue de prostitutas, lascivas y libertinas. Los portadores de la “civilización, la religión y el idioma” (como recuerdo se nos enseñaba en la escuela primaria los hechos de la Conquista) *no reconocieron las diversas formas de relaciones sociales, de familia y parentesco que existían en el “nuevo mundo”* e interpretaron que la gente allí presente era simplemente parte del paisaje “salvaje”, como la flora y la fauna. Y, dicho de modo terso, cuando reconocieron tales formas de parentesco y orden sexual, les parecieron abominables cuando no diabólicas. Dice Bohórquez que muchos de estos hombres solo habían visto desnudas a las prostitutas en burdeles de sus ciudades natales, por su religión asociadas al mal y a la suciedad. Así fue interpretada la desnudez de las mujeres originarias. ¿Podía esto ser de otro modo?” (Bohórquez, 2001; citada por Ungo, 2018)

Desde este punto de vista, no se sugiere que la colonia significara una abolición total de las formas de parentesco y orden sexual preexistentes, pero en definitiva influyó en la concepción que posiciona a la mujer indígena como un sujeto en tensión con las estructuras dominantes desde una perspectiva binaria: razón/pasión, producción/reproducción, público/privado.

Actualmente, a pesar de la existencia de acuerdos internacionales que protegen y garantizan los derechos de las comunidades indígenas y de las mujeres, estas estructuras de dominación se mantienen, propiciando desarmonización en los territorios y exclusión en la participación (Hoyos Liévano & Valencia Rodríguez, 2017). Por lo tanto, la mujer indígena ocupa una posición desventajosa en relación con las demás mujeres (no indígenas) y los hombres (indígenas y no indígenas), por las pocas oportunidades que tienen a partir de la triple

discriminación por su condición económica, autoreconocimiento étnico y género (Pisquiy, 2007; Wilson, 2011)

A lo anterior, añade la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que las mujeres indígenas se exponen a una intersección de formas de discriminación basadas en su identidad cultural, de sexo, género y otros factores; además, “las mujeres indígenas tienen una identidad cultural específica que se refleja en su relación especial con su territorio, dado que es allí donde se desarrolla su vida y donde adquieren su sentido de pertenencia individual y colectivo” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017, pág. 35).

Y es que las mujeres, al igual que los pueblos indígenas, se enfrentan (seguramente no por casualidad, sino por una larga trayectoria histórica) a unas condiciones de exclusión social y pobreza en las regiones donde habitan, así como a la pérdida de conocimientos, prácticas ancestrales y formas organizativas propias, causadas por modelos de desarrollo hegemónicos que desvalorizan y reemplazan las formas alternativas de desarrollo por medios violentos o sutiles (Pisquiy, 2007) y que terminan por generar rupturas en las dinámicas propias, como es el caso de la experiencia de conflicto armado en las regiones¹⁰.

Todas estas dinámicas extractivas, androcéntricas, capitalistas, eurocentradas, promueven no solo la desvalorización de las dinámicas propias, sino un proceso resiliente que moviliza el alza de los movimientos étnicos en búsqueda de un lugar en los debates sobre la modernidad, normalmente exclusivos de blancos o mestizos (Escobar, 2011). De allí que los movimientos de resistencia indígenas (y sus nuevos lugares en el proceso civilizatorio) también puedan estar

¹⁰ Es indudable que el conflicto armado en Colombia ha dejado huellas individuales en la vida de las víctimas. Sin embargo, también hay una dimensión social y colectiva que también sufre secuelas en el marco del conflicto afectando la vida moral y los proyectos de vida comunitarios. Todo esto, junto con dinámicas de estigmatización y persecución hacia miembros específicos de las colectividades se rompe de manera determinante el tejido social, causa el desplazamiento forzado y se imponen de manera remota unas nuevas dinámicas de violencia en los distintos territorios. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018; Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010)

dados por el reconocimiento internacional de derechos particulares y su reconocimiento como sujetos de especial protección.

En todo ello, los estudios en América Latina han jugado un papel fundamental a la hora de visibilizar las demandas de los pueblos indígenas y la exclusión de las mujeres indígenas como sujetos políticos¹¹ en el proceso de democratización de la región y de espacios de toma de decisión.

Esta exclusión de las mujeres ha sido repetitiva, salvo en algunas organizaciones conformadas por mujeres u organizaciones mixtas abiertas a la participación igualitaria (Mendez, 2009; Pisquiy, 2007) que dada su pertenencia étnica se organizan en tres niveles: (i) local a través de cabildos¹² y resguardos, (ii) regional a través de asociaciones o consejos regionales y (iii) en el nivel nacional a través de las organizaciones nacionales indígenas. En estos tres niveles se han promovido estrategias para el posicionamiento diferencial de las mujeres desde coordinaciones o consejerías de género y familia. Lugar desde el cual se gestan acciones en favor de las mujeres de las comunidades y se recuperan la diversidad al interior de los pueblos, aun cuando se viven tensiones internas en los procesos organizativos cuando se quieren posicionar estas miradas de femeninas.

En este contexto, las mujeres indígenas han participado activamente en la defensa y reconocimiento de sus derechos colectivos, han abierto espacios para el reconocimiento de las diferencias de género al interior del movimiento indígena y, paulatinamente, han sido

¹¹ El movimiento indígena ha permitido el fortalecimiento de sujetos políticos que hacen parte de la democracia, con demandas relacionadas a la defensa del territorio, autodeterminación, autonomía, defensa del medio ambiente y respeto a la jurisdicción propia (Pancho, 2007; Huitraqueo, 2007; Méndez, 2007; Pisquiy, 2007; Wilson, 2011)

¹² “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 1º. De enero a 31 de diciembre. Para tomar posesión de sus puestos no necesitan los miembros del Cabildo e otra formalidad que la de ser reconocidos por la parcialidad ante el Cabildo cesante y á presencia del alcalde del Distrito.” Ley 89 de 1890, art. 3

reconocidas más allá de sus responsabilidades en la familia, la huerta, la socialización, el aspecto logístico de los eventos y la transmisión de la cultura. Esto cuestiona las costumbres de los pueblos sobre el papel de la mujer indígena y exige nuevas formas de participación, que no las excluya de sus comunidades (Méndez, 2007).

Todo lo anterior se gesta en un panorama donde, a pesar de que en los años recientes se han promovido acciones mayormente jurídicas, que promueven la equidad género, aún persisten situaciones que atentan contra el desarrollo integral de las mujeres en el país. Dando lugar al posicionamiento de los movimientos de mujeres en la lucha reivindicatoria por el ejercicio pleno de derechos, una vida libre de violencias, un reconocimiento político, una redistribución económica y la representación política.

Frente a ello, el marco de los lineamientos de la política pública nacional para la equidad de género para las mujeres (2012), afirma que ellas enfrentan desventaja salarial, mayores tasas de desempleo, triples jornadas de trabajo (entre el trabajo remunerado, oficios del hogar y cuidado de los niños, enfermos, adultos mayores), menor acceso a la educación, afectaciones diferenciales en el marco del conflicto armado, subrepresentación de las mujeres en las esferas del poder público y cargos de elección popular, lo que significa una necesidad apremiante para garantizar la participación en espacios de poder y toma de decisiones. Esta situación se acentúa cuando las mujeres pertenecen grupos étnicos.

Su pertenencia colectiva, su relación especial con el territorio, y en consecuencia sus derechos colectivos consagrados principalmente en el Convenio 169 de la OIT, implican hacer un énfasis en el derecho a la autodeterminación de los pueblos, como la posibilidad jurídica de ejercer los derechos colectivos a través de la toma de decisiones que orienten el desarrollo comunitario desde una visión propia (Figuereda Vargas & Ariza Lascarro, 2015). Y, desde la

perspectiva de las mujeres, su relevancia de protección radica en que “las violaciones del derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación y al control de sus tierras y recursos tienen efectos acentuados en las mujeres indígenas.” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017, pág. 36)

Entre otras cosas, las relaciones inequitativas mediadas por roles de género, que se reconocen como previos a la colonización pero que se refuerzan en el mismo periodo histórico, se encuentran en documentos que hablan del *patriarcado originario ancestral*¹³, el cual es un sistema de opresión estructural contra las mujeres indígenas en particular, y que se remonta a cuestionamientos sobre el lugar de las mujeres en el orden social previo a la colonización, donde precisamente los hombres asistían a las guerras generadas por disputas territoriales y muy poco se ha identificado el rol de las mujeres en dicha construcción complementaria de los pueblos.

De allí que la creación de espacios para el diálogo, la participación y el reconocimiento de la diversidad sean fundamentales en la superación de las múltiples desventajas que viven las mujeres indígenas en un doble sistema opresivo: colonial y patriarcal.

1.3. Mujeres y subjetividades políticas de la ACIVA-RP

En sí mismo, Colombia constituye un escenario diverso con grandes necesidades de promoción de diálogo, que permitan un ejercicio de la soberanía, de defensa de la vida, de respeto de los derechos y el territorio, basado en la participación. Esta necesidad se observa en todos los niveles y todas las estructuras de gobierno, incluyendo las formas de gobierno propio de los pueblos indígenas, donde se encarnan figuras para la toma de decisiones con mayor o menor unanimidad y tensión¹⁴.

¹³ Término acuñado por (Cabnal, 2010)

¹⁴ Para información relacionada a saberes y diálogo intercultural, revisar: (Perez Ruiz & Argueta Villamar, 2011)

Según lo observado y documentado, las decisiones sobre el beneficio común para la pervivencia de los pueblos indígenas, han estado marcadas por una mayor participación de hombres que de mujeres en los distintos escenarios y, la contribución de las mujeres al buen vivir de las comunidades, les generará también una posibilidad para su propio desarrollo. Esto ha puesto en evidencia la forma en que los roles de género determinan la posibilidad de participar. Para el caso de la Asociación de Cabildos Indígenas del Valle del Cauca -Región Pacífico (ACIVA-RP), hay adscritas 26 comunidades indígenas, de las cuales solo 2 comunidades indígenas habían elegido a mujeres como representantes legales u autoridades tradicionales hasta el año 2018. Así mismo, en los veinte años de trayectoria de la organización, solo una mujer ha sido presidenta, quien fue una de las promotoras de la creación de ACIVA-RP; esta mujer ha sido reconocida por miembros de las comunidades como cualificada para ejercer dicho cargo y con gran sentido de pertenencia por lo indígena (Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018), posicionando positivamente la asociación en distintos escenarios políticos.

La ACIVA-RP surge en el año 1997 como una apuesta de los cinco pueblos indígenas que habitan en el territorio de Buenaventura (Wounan Nonam, Eperara Sia Pidara, Embera Chami, Nasa e Inga), por lograr representación política en instancias distritales y departamentales, que les permitiera el posicionamiento de las realidades indígenas y sus requerimientos en términos de exigibilidad de derechos¹⁵. Allí una de las fundadoras y promotoras de la creación de la organización fue Juliana Piraza; mujer cuyo recorrido organizativo inició en la Asociación de Cabildos – Autoridades Tradicionales Indígenas Embera Dóbida, Katío, Chamí y Dule (OREWA), camino que la formó a tal punto que ha sido, no solo una de las fundadoras de la organización, también la única mujer presidenta de la ACIVA-RP.

¹⁵ Página Web de ACIVA-RP: <https://acivarp.org/acivarp/>

La ACIVA-RP abarca actualmente veinticuatro comunidades (nueve resguardos y quince cabildos) en toda la zona del Valle del Cauca. A pesar de que la mayoría de las comunidades se encuentran en la zona rural y urbana de Buenaventura, también incluyen algunas comunidades del municipio de Sevilla y Dagua.

En este contexto, un movimiento de mujeres indígenas de los cinco pueblos que habitan en Buenaventura ha surgido paulatinamente en el territorio e incentivan la construcción colectiva y el dialogo con perspectiva de género, que involucren: 1) la desnaturalización de las prácticas de violencia hacia las mujeres, aparentemente justificadas por la cultura propia y la cosmovisión de los pueblos, 2) la generación de dinámicas sociales inclusivas que permitan a las mujeres participar significativamente en los espacios políticos, económicos, sociales y comunitarios y, finalmente, 3) generar insumos para que sus necesidades sean incluidas de manera diferencial en los planes de vida indígenas¹⁶, la agenda de los congresos, mingas¹⁷ y reglamentos internos en los territorios.

Y es que, si los pueblos indígenas hablan de manera tan determinada de la pervivencia de los pueblos y del derecho a la libre determinación, la voz de las mujeres que hacen parte de éstos debe verse representada, si se quisiese lograr un equilibrio sano para la defensa de la vida y los territorios.

Chasoy Cuatindioy y Osorio Camacho (2018), afirman que la mayoría de las mujeres indígenas permanece gran parte de su vida en sus territorios de origen, en zonas rurales dispersas, cuyas formas de socialización están limitadas al estar y velar por la comunidad, lo que construye y refuerza los factores socioculturales que marcan su cotidianidad. Desde estos

¹⁶ Los planes de vida indígenas son instrumentos construidos participativamente entre los miembros de una comunidad con la intención de trazar una hoja de ruta frente al desarrollo dentro del territorio.

¹⁷ La minga puede ser entendida como trabajo comunitario conjunto que se realiza en las comunidades o como movilización social de exigibilidad de derechos ante el gobierno donde se vinculan diversidad de comunidades étnicas.

territorios rurales, lejanos de la cabecera municipal (Buenaventura, en este caso) se hace difícil manifestar las problemáticas de las comunidades, pues no se han generado espacios autónomos suficientes que permitan posicionar sus condiciones de vida, incluyendo las de las mujeres indígenas. Asimismo, el desconocimiento de su realidad económica, política y social por parte de las instituciones públicas, de su aporte al desarrollo de las comunidades indígenas y de su contribución a las luchas de resistencia étnica y cultural, fomenta la invisibilización de las mujeres indígenas.

Considero necesario enunciar que los pueblos indígenas y la misma ACIVA-RP, no se constituyen como una entidad unitaria y armónica, sino que son una entidad en constante transformación, producto de las tensiones internas que se generan a causa de las distintas subjetividades políticas que articula o teje. Esta construcción colectiva implica reconocer la necesidad de promover escenarios participativos para la construcción de conocimiento y de visiones de desarrollo que reivindicquen la cultura propia, no solo para las mujeres, sino para la defensa de los pueblos y del derecho a la libre determinación.

Entonces, más allá de la participación en sí misma, la subjetividad política cobra relevancia porque reconoce las tensiones que genera la relación social y política entre los sujetos y sus comunidades. Es un concepto en el que se reconocen las cualidades del sujeto y su propio poder para emprender acciones transformadoras que, articulada con otros, posibilitan la construcción de propósitos colectivos, donde podría encontrarse el triunfo político en defensa y cuidado de la vida (Tovar, 2015; Bonvillani, 2012).

1.4. La pertinencia de mi apuesta investigativa

Esta propuesta surge de la coyuntura política y sociocultural de Buenaventura, del país y del mundo, donde el reconocimiento de distintos grupos humanos y sus particularidades resulta ser una necesidad en la acción. Es allí donde se debe analizar de manera atenta el discurso de las mujeres indígenas, para deconstruir el saber y el hacer desde nuevos escenarios de diálogo entre la cultura de los pueblos indígenas y otras epistemologías, que consecuentemente impliquen la resignificación de la perspectiva de mujer y su participación en la construcción de una colectividad¹⁸.

En esta misma línea, algunas mujeres indígenas con roles de liderazgo han empezado a cuestionar las costumbres de los pueblos sobre el papel de la mujer indígena y exigen nuevas formas de participación, que no las excluya de la construcción sus comunidades (Méndez, 2007; Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018). Allí, ahondar sobre las tensiones generadas por ser mujer e indígena en lo colectivo son cuestionamientos válidos, que, en algunos casos, no han sido plenamente aceptados por miembros de las comunidades, bajo el argumento de incitar a la ruptura de la visión de pueblo. Esto nos hace un llamado a comprender que las identidades colectivas no son cuerpos armónicos únicos, sino que ponen en escena las subjetividades políticas construidas por las mujeres en pro de la transformación social, desde la perspectiva de defensa de la vida, el pueblo y los derechos humanos.

Para ello, resulta pertinente realizar lecturas de las micro realidades de los contextos, que permitan dar un lugar a las formas de ser mujer indígena en estos territorios, pues desde la rama del feminismo más occidental no se hacen evidente las particularidades culturales y territoriales de las mujeres y se han intentado generar teorías aplicables de manera generalizada a todas

¹⁸ Para información relacionada a saberes y diálogo intercultural, revisar: (Perez Ruiz & Argueta Villamar, 2011)

regiones del globo¹⁹. Esta investigación permitirá abrir espacios para la reflexión sobre las acciones de acompañamiento a mujeres indígenas en Buenaventura y a las acciones colectivas lideradas por las mismas; lo que implica tener en cuenta una lectura crítica de realidad de los territorios y plantear estrategias interseccionales hacia la igualdad de género al interior de los pueblos indígenas de Buenaventura, deconstruyendo los sesgos que se interponen en la participación de las mujeres.

Lo anterior, conlleva a cuestionarse el modelo de la declaración universal, un modelo moral, individualista que invita a vislumbrar otras vías para la garantía de derechos. El caso de los pueblos indígenas, las tensiones que se presentan constantemente entre las mujeres indígenas en defensa de los derechos individuales, en el marco de los derechos colectivos, cuestiona constantemente la integralidad identitaria de los grupos y suscita a pensar por la segregación interna de los colectivos. A pesar de ello, el reconocimiento de los derechos colectivos universales a pueblos indígenas podría ser una forma (con dificultades) de subsanar la discriminación histórica de los mismos (Donnelly, 2003).

Por lo tanto, esta investigación resulta pertinente en tanto contribuye a la construcción de culturas de paz, pues la libre determinación de los pueblos implica necesariamente la apertura de escenarios de diálogo participativo, incluyentes en materia de género, que en este caso aporten a dirimir las tensiones existentes entre los derechos individuales y los derechos colectivos.

Finalmente, preguntarse por el lugar de los pueblos indígenas en la construcción de país y reconocer su lucha histórica por el reconocimiento, implica pensarlo en el marco de un contexto poco incluyente e inequitativo, que ha limitado la idea de construcción de nación a unos pocos, donde las mujeres y en particular, las mujeres indígenas han vivido las mayores consecuencias

¹⁹ Para información relacionada con feminismos comunitarios, revisar: (Cabnal, 2010; Gargallo Celentani, 2014; Paredes, 2017)

de ello. Aun cuando hoy se identifica el papel de las mujeres (al igual que el lugar de los pueblos indígenas) como fundamental en la diversificación del saber, del hacer y de la visión de desarrollo generando transformaciones.

2. ESTADO DEL ARTE Y CONCEPTOS CLAVES

2.1. Participación de mujeres indígenas en América Latina

Este mapeo del estado del arte de la cuestión evidencia los resultados de investigaciones realizadas en América Latina, que le han apostado a resignificar el lugar de las mujeres indígenas en Chile, Colombia, México, Costa Rica, Nicaragua y Ecuador. Muchos de estos estudios se han centrado en la descripción del papel de la mujer indígena y sus condiciones de vida, pero también en la identificación de la potencia transformadora de la misma, a partir de la apertura ganada en espacios de participación, que se superponen a los roles de género históricos y que les otorga un lugar distinto en el proceso de defensa y construcción de las comunidades que habitan²⁰.

Para el caso del pueblo Mapuche en Chile, al igual que el pueblo Nasa en Colombia, los roles de género son considerados complementarios debido a su cosmovisión. Se reconoce en las mujeres su capacidad de liderazgo y unas formas de hacer en comunidad en condiciones más o menos igualitarias que los hombres. Ese reconocimiento ha representado una victoria al interior de los pueblos, en medio de las condiciones estructurales a las que se enfrentan las mujeres indígenas de la región y que han sido mencionados de manera transversal aquí.

Saber que las mujeres del Pueblo Nasa, a través de Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC, han movilizadod acciones y programas de educación y salud que transversalizan el enfoque de género en los currículos, que incursionan en la guardia indígena, promueven la producción tradicional y el cuidado de los recursos naturales, son acciones que marcan un nuevo camino para las mujeres en el movimiento indígena (Pancho, 2007; Huitraqueo, 2007) e invitan a

²⁰ (Pancho, 2007; Huitraqueo, 2007; Gomez, 2017; Mendez, 2009; Méndez, 2007)

evaluar y pensar las características locales y territoriales de las mujeres, en razón no solo del contexto en que viven, sino también en razón de la cosmovisión misma de los pueblos.

Además, la lectura de Paola Gómez (2017), si bien legitima los roles tradicionales de género como los que desempeñan las mujeres indígenas en la cocina o el cuidado de los demás miembros de la comunidad, permite entrever las percepciones mismas de las mujeres Quillacinga, en el departamento de Nariño en Colombia, desde donde ellas reivindican las lógicas de participación indirecta para la gobernanza, como comuneras y miembros de la guardia indígena. Algunos de los escenarios son: *la tulpa* como espacio de reunión familiar y de soberanía alimentaria donde se transmiten saberes, *la chagra* como un lugar sagrado donde realiza trabajo comunitario de siembra y, *la minga* donde se da un encuentro comunitario de trabajo por el bien común. Desde allí, las mujeres Quillacingas, incentivan la defensa del territorio, el respeto por los derechos y la dignidad del pueblo como elementos centrales para la transmisión del legado cultural propio.

Las mujeres indígenas en Colombia, también se enfrentan a obstáculos como la exigencia de trayectoria política, las condiciones desiguales al interior de la comunidad donde las mujeres expresan menor conocimiento de la problemática indígena y de sus derechos, poco se les asigna el uso de los recursos de transferencia y se enfrentan a doble jornada laboral (Méndez, 2007).

En México, por ejemplo, el caso de Chiapas es emblemático, pues ilustra las reivindicaciones de las mujeres indígenas y los nuevos escenarios en que han aparecido las mujeres como lideresas a partir del levantamiento zapatista, donde hacen un salto a los espacios de participación fuera de los tradicionales por su condición de mujer (hogar, e incluso comunidad) y empiezan a ser interlocutoras frente al gobierno y frente al cuestionamiento de la cultura propia. La creación de la Ley Revolucionaria de las mujeres indígenas en el Ejército

Zapatista de Liberación Nacional, puso en tela de juicio el discurso del movimiento indígena sobre la armonía, el equilibrio y la complementariedad de los sexos, pues se perpetraban al interior de los pueblos situaciones de discriminación y exclusión de las mujeres en las organizaciones y en sus comunidades. Dejando claro que es necesaria la lucha por los derechos de las mujeres a interior de los pueblos indígenas, donde a pesar de las diversas interpretaciones, las mujeres indígenas reiteran que “la lucha es como pueblos y no como mujeres indígenas porque se piensa que demandar derechos como mujeres pone en peligro la unidad del movimiento indígena” (Méndez, 2007, pág. 40; Mendez, 2009). Lo que reitera que las mujeres han sido sujetos en tensión, no solo ante las estructuras dominantes, como lo manifiesta Hoyos y Valencia (2017), sino también entre la defensa de los derechos colectivos y los derechos individuales. Reconociendo que en los contextos de vulneración sistemática de derechos de los pueblos indígenas, donde confluyen condiciones de pobreza, ruralidad, dificultad de acceso a servicios, tabúes culturales y exclusión social; las niñas indígenas en Costa Rica tiene un menor acceso a la educación, en comparación con los niños, las mujeres indígenas y las mayores por no contar con trabajos remunerados, lo que aumenta su vulnerabilidad (Pisquiy, 2007; Wilson, 2011). Así mismo, en Nicaragua, en la comunidad indígena Rama Cay se ha evidenciado una mayor participación de los hombres en espacios de toma de decisiones en el nivel comunitario, territorial y regional (Wilson, 2011), generando unas dinámicas de segregación en lo político.

A manera general, las mujeres indígenas en América Latina exigen un involucramiento en las dinámicas propias de las comunidades, que se les capacite y que no sean excluidas de los espacios de toma de decisiones. Para ellas, el ser indígena es más que hablar una lengua y utilizar ropa tradicional, es cuestión de actitud y de formar al pueblo. Es de conocimiento que existen unas condiciones históricas, estructurales y culturales que condicionan el papel de la mujer

indígena, como lo es la falta de educación, falta de acceso a bienes y servicios, condiciones de pobreza, migración, desvalorización del papel de la mujer indígena en las comunidades, bloqueo a la participación de la mujer indígena por parte de algunos hombres y bajos recursos asignados a mujeres en comparación con los hombres (Méndez, 2007; Pisquiy, 2007; Wilson, 2011), pero son precisamente estas condiciones las que en los últimos años han sido movilizadoras de acciones transformadoras para sus propias realidades.

Frente a ello, corresponde identificar las luchas que las mujeres han dado en diversos escenarios y cómo a través de ellos han ido reivindicando su lugar como miembros activos en la construcción de nuevos significados sobre lo indígena y lo femenino. Por ejemplo, en una de las investigaciones llevadas a cabo en Centroamérica, se identifica la participación de las mujeres indígenas en al menos tres espacios: público, local y nacional (Pisquiy, 2007).

En un primer momento, expone que *la participación en el espacio público* por parte de las mujeres indígenas es reducida y sugiere identificar las necesidades, propuestas y estrategias de acción para fortalecer su capacidad de incidencia en la región y en cada nación (Pisquiy, 2007). Allí, en cierta medida, se desconoce el aporte de la mujer indígena como líder de procesos y promotora de transformaciones sociales desde su papel complementario al hombre y a la naturaleza; una complementariedad centrada en el trabajo equitativo para el beneficio común, logrando que se desvanezca la mujer indígena como sujeto político (Méndez, 2007; Méndez, 2009; Gómez, 2017).

En los *espacios de participación local*, su intervención sigue siendo baja en las organizaciones y estructuras locales, además porque en dichos escenarios se tiende a reproducir estructuras patriarcales. Su lugar en este nivel de participación se reconoce como protagónico cuando se entiende lo local como lo cotidiano: la familia, el trabajo, la comunidad. Aquí, la

mujer indígena es quien transmite saberes culturales y de armonía con la naturaleza a través de la oralidad; es generadora de vida, transmisora de cultura y se encarga de poner a disposición su conocimiento en el arte de la comida y la atención de la comunidad (Pisquiy, 2007; Méndez, 2007; Pancho, 2007; Huitraqueo, 2007; Gomez, 2017). En cualquier caso, si es incluida en las estructuras locales, es común que les asignen cargos como la tesorería, donde la toma de decisiones la mantienen los hombres. Sin embargo, con el tiempo, las mayores oportunidades de acceso a la educación, la posibilidad de organizarse y la visibilización de sus capacidades de liderazgo (favorecida por leyes internacionales y nacionales) las posiciona con más frecuencia en cargos de toma de decisiones (Wilson, 2011; Mendez, 2009).

En los *espacios de participación nacional*, particularmente de Centroamérica y el caso de Ecuador (Mendez, 2009), se han generado asociaciones y organizaciones de mujeres indígenas que luchan por la reivindicación de los derechos colectivos, toman acciones y presentan propuestas para abordar la realidad específica de las mujeres y, en el *nivel regional*, las mujeres indígenas, a través de la participación y la incidencia, han logrado introducirse en las agendas de trabajo del Consejo Indígena de Centro América -CICA (Pisquiy, 2007).

La participación es, en sí mismo, un espacio de interacción social que permite la toma de decisiones como parte de la democracia y brinda la oportunidad a las mujeres indígenas de presentar sus demandas en diferentes escenarios, en pro de la reivindicación de sus derechos y el desarrollo de la comunidad. En lo público, constantemente se posiciona la participación democrática y equitativa para la construcción de sociedades más justas e incluyentes (Wilson, 2011).

Con este horizonte de participación, el estudio de Méndez (2009) en Ecuador, Colombia y México permite comprender que, la participación de las mujeres indígenas moviliza la

construcción de un proyecto político incluyente desde el movimiento indígena y desde las mujeres, donde se expone la subordinación, la violencia intrafamiliar y los obstáculos para la participación política-pública en medio de la desigualdad de género, y se analizan los obstáculos que enfrentan las mujeres y las relaciones de poder al interior de sus organizaciones.

Entonces, es importante que la mujer indígena sea vinculada a procesos organizativos sociales y comunitarios como una acción fundamental y necesaria para posibilitar la reivindicación de sus derechos, así como el posicionamiento de unas necesidades particulares, que no son excluyentes con las de su comunidad (Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018). La afirmación anterior surge de una investigación sobre las mujeres indígenas de Buenaventura que pertenecen a ACIVA-RP, en la que tres mujeres indígenas fueron entrevistadas y surgió un paneo inicial de los tres niveles en que las mujeres participan: la familia, la comunidad y la sede administrativa de ACIVA-RP. En el primer escenario, a pesar de los estereotipos de género, las mujeres adquieren una confianza reforzada por los demás miembros de su familia y allí logran manifestar sus opiniones sin ser cohibidas. En algunos casos son ellas las dinamizadoras de diálogos sobre aspectos reivindicativos relacionados con el respeto por los derechos de las mujeres indígenas.

En la comunidad, su participación inicia con las convocatorias a reuniones de cabildo, trabajos comunitarios, capacitaciones, diplomados, entre otros. En la medida en que están presentes en estos espacios, las mujeres fortalecen su formación en diversos temas, que involucran el bienestar de la comunidad, y es desde allí donde inicia el primer ejercicio de influencia a través de la participación pública (Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018). Sin embargo, para alcanzar la participación en espacios de la sede administrativa de ACIVA-RP,

las mujeres deben haber pasado los filtros familiares y de la comunidad, pues son ellos quienes promueven su apoyo.

Allí ellas se enfrentan a las dificultades de la desunificación familiar, producto de la movilidad que le implica su trabajo en una sede administrativa, lejos de su comunidad rural. Y, para mujeres que tiene esposos y/o hijos/as resulta un reto adicional su participación, por lo que algunas deciden abstenerse de asumir dichos cargos.

En su investigación, Chasoy Cuatindioy y Osorio Camacho (2018), afirman que las mujeres indígenas de Buenaventura se enfrentan a tres grandes retos que limitan su participación: el alto grado de analfabetismo, el monolingüismo y la distancia geográfica, pues las comunidades filiales de ACIVA-RP habitan en su mayoría en zonas rivereñas; la más distante se encuentra a 4 horas en lancha rápida, a lo cual se suman los horarios restringidos y el costo del transporte.

En resumen, en el marco de la preservación de la identidad cultural, algunas investigaciones sugieren que, con suma relevancia se hace necesario: (i) satisfacer las necesidades básicas (educación, salud y alimentación) para que las mujeres puedan involucrarse en espacios políticos y ambientales, (ii) consolidar conocimientos y experiencias de mujeres con trayectoria política y ambiental, (iii) gestar una orientación territorial del trabajo con mujeres indígenas dada su condición de mujer rural, (iv) fortalecer las capacidades (empoderamiento) y habilidades de las mujeres indígenas para la participación real en espacios de toma de decisiones, (v) articular redes en diferentes niveles para facilitar el flujo de información y conocimiento, (vi) incorporar la equidad en espacios mixtos de decisión política y ambiental que promueva el diálogo de las alteridades y, (vii) subsanar los sesgos coloniales y desarrollar una hoja de ruta

para la participación efectiva de las mujeres (Pisquiy, 2007; Gomez, 2017; Hoyos Liévano & Valencia Rodríguez, 2017; Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018).

2.2. Género, subjetividad política y participación: marco conceptual

Ahora bien, la apuesta por esta investigación sobre la reconfiguración de las subjetividades políticas de mujeres indígenas de la ACIVA-RP en los diferentes escenarios de participación, conlleva a la comprensión de los conceptos *género*, *subjetividad política* y *participación*, cuya guía permitirá la lectura focalizada de la realidad. La primera categoría corresponde a la descripción misma del sujeto de estudio, un sujeto inacabado, en constante transformación, pero sobre todo un sujeto que deconstruye aquello que identifica como contradictorio en medio de su interseccionalidad; es decir, que aquí se tomará distancia de las posiciones esencialistas del sujeto.

Las otras dos categorías, responden más a aquellos elementos de análisis que dan luces para la comprensión del fenómeno social que aquí se investiga, pues es a través de la subjetividad política que se reconocen unos sujetos en tensión, cada uno con sus propias formas de ser y hacer, que conjuntamente construyen nuevos escenarios transformadores, al ponerse en dialogo en la relación social. Y, es a través de la participación como herramienta, que se ponen en evidencia prácticas y significados que cuestionan un orden social naturalizado y establecido.

2.2.1. La comprensión del género como parte del sujeto

Al hablar de género se hace pertinente indagar por las circunstancias de los oprimidos, por la naturaleza de la opresión, por las continuidades y discontinuidades de las desigualdades de poder. Aquí, género como concepto es un conjunto de diferencias que distinguen los sexos, donde confluyen símbolos culturales, conceptos normativos, nociones políticas (referencias a las

instituciones y organizaciones sociales) e identidades como procesos de diferenciación que aseguran una aparente coherencia interna; y al mismo tiempo, son relaciones significantes de poder donde se generan percepciones y organizaciones de la vida social (Scott, 1996).

En dicha complejidad, el concepto de género implica relaciones en perspectiva histórica, y en lo relativo a la política ejerce una acción legitimadora. Es decir, la política construye el género y el género construye la política, convirtiendo a la última en un concepto de género donde masculinidad y feminidad son construcciones subjetivas, que se dan en contextos sociales e históricos. Lo que pone en evidencia la necesidad de superar la oposición binaria a través de la deconstrucción de la diferencia sexual (Scott, 1996).

Esta abstracción conduce a comprender que, el género como categoría gesta un sujeto que muta constantemente, en medio de determinismos sociales; un sujeto que es inacabado y que media con su realidad histórica y con su pertenencia colectiva (Zemelman, 2010). Asimismo, desde la perspectiva foucaultiana, los sujetos personifican formas de conocimiento y adquieren posiciones subjetivas que se producen en el discurso y al mismo tiempo se encuentra sometido a estructuras de poder (Aquino, 2013). Entonces, “la noción de sujeto está indisolublemente unida a este acto en el que no solo se es la propia finalidad de sí mismo, sino que también se es auto constitutivo de la propia identidad” (Morin, 1994)

Ahora bien, desde la visión de los pueblos indígenas, mujeres y hombres hacen parte de dualidad inseparable y armónica con el cosmos y el territorio, convirtiendo la categoría género en una apropiación de occidente, validada por organismos internacionales y aplicada en los gobiernos locales, como políticas y estrategias de gobierno que no tiene equivalencia en las lenguas indígenas. Sin embargo, su disparidad discursiva no significa que aquello que enmarca esta categoría no sea un criterio de distinción entre los miembros de las comunidades indígenas,

pues los roles y responsabilidad de hombres y mujeres se han establecido históricamente por leyes y valores ancestrales (Pancho, 2007). Aquí se encuentra como punto en común el lugar de sentido que adquiere el género (entendido binariamente: hombre-mujer) en la interacción social situada históricamente, donde se construye el género como concepto implícito en el relacionamiento, y se legitima en los procesos de consolidación de un orden.

Entonces, comprender al sujeto implica pensarlo en su posición relacional e inacabada, que genera procesos reflexivos al interior de lo colectivo²¹. En este mismo sentido, las identidades colectivas se hacen reflexivas y cambiantes en razón de su descentralidad sociohistórica y lingüística, constituyendo el género como constructo social y como una categoría lingüística que implica una deconstrucción (Florez, 2015), que se opone al reconocimiento de la otredad como una confrontación, conquista y colonización propia de la colonialidad (Tovar, 2015).

Desde esta perspectiva se reconoce que, al interior de esa construcción relacional también se gestan unas conductas socialmente conflictivas y culturalmente orientadas, que definen una alternativa al orden social; en esta conducta colectiva, se intenta reorientar la historicidad de una colectividad concreta (Touraine, 2006).

Las dinámicas colectivas, están pensadas en el marco de la dimensión cognitiva, y relegan elementos tan importantes como la mediación pasional y las emociones. Entonces resaltar lo racional y menospreciar lo subjetivo promueve en las teorías lo que el feminismo ha llamado una *visión androcéntrica* del mundo; en este caso, *de la acción colectiva*. Recordemos que el androcentrismo es la operación del pensamiento moderno que establece una dicotomía entre lo femenino y lo masculino, al equiparar el primer término con lo emocional, lo privado, lo

²¹ Esta postura permite superar el debate del sujeto racional, esencial e ideal que bien sintetiza Tovar (2019).

personal, lo concreto, lo particular, etc., y el segundo, con sus contrarios, lo instrumental, o público, lo impersonal, lo abstracto, lo universal, etc. (Florez, 2015).

Superar el androcentrismo significa rescatar elementos subjetivos en la acción colectiva, implica rescatar las emociones, el conocimiento vivencial, la dimensión lúdica, la amistad, entre otros aspectos, que dan cuenta de la forma en que se vivencia la sociabilidad. Esta construcción de lo subjetivo va más allá de lo armónico y contempla los disensos que trascienden la posición histórica del sujeto en la estructura. Es de aclarar que su posición en la estructura es múltiple y cambiante (Florez, 2015), sobre todo porque cada sujeto es poseedor de unas identidades sociales que se construyen a través de un entramado de relaciones con otros y otras, que se oponen entre sí mediante unos sistemas de clasificación determinados.

Desde esas identidades se generan relaciones de intercambio, identificación y diferenciación. De manera que, la identidad social es un proceso dinámico de construcción, deconstrucción y reconstrucción (Benitez, 2013). Que, para este caso particular, puede estar dada por su condición de género y/o su pertenencia étnica (si quisiéramos podría complejizarse hasta la identificación de su filiación política, clase, generación, territorialidad, etc.). Razón por la cual no resultan excluyentes y se constituyen en identidades intersectadas. La identidad es entonces, una construcción discursiva y una representación social que encarnan los sujetos (Benitez, 2013) y que es en sí distinta a la subjetividad cuyas características nos remontan más a la singularidad.

En este sentido, el género como parte del sujeto es un elemento configurador de subjetividades donde se hacen evidentes unas tensiones con las construcciones sociales alrededor de ser mujer. Unas tensiones que configuran constantemente a un sujeto histórico entre diferenciación, relaciones de poder, asignaciones discursivas.

2.2.2. La subjetividad en lo político

La subjetividad se entiende aquí como el “conjunto de formas personales y colectivas de sentir, entender, actuar y situarse en una trama intrincada de relaciones sociales. Se trata de reconocer formas diferenciadas de ser y estar en el mundo” (Tovar, 2015, pág. 86). El acercamiento a este concepto se realiza con el ánimo de encontrar pistas, que den cuenta de la construcción de subjetividades que se ponen en escena en los diversos escenarios de participación, donde el sujeto posee unas características identitarias superpuestas y múltiples que invitan a reconocer su interseccionalidad. Una interseccionalidad que se construye a través del consenso y disenso con estructuras en todos los niveles (sociales, económicas y políticas), que soportan lo humano y subjetivo en relación con la interacción con otros y otras (Burr, 1995). Esto significa que el sujeto se construye también a través de ciertos determinismos culturales, históricos y sociales a los cuales intenta sobreponer la dimensión micro social en sentido dialéctico.

El sujeto deviene de una subjetividad constituyente, pues el sujeto no está claramente definido, sino que se construye en esa relación con otros y con lo otro, de allí que sea necesaria una relación dialéctica entre las dimensiones micro y macrosociales, para comprender la construcción de subjetividades que no se reduce a determinismos (Zemelman, 2010).

La comprensión de la subjetividad adentra este estudio a la configuración compleja de la experiencia del sí mismo. La posiciona más allá de la capacidad de referirse a sí mismo a través de su posición estructural y lleva la categoría hasta el carácter interpretativo (hermenéutico del ser humano) e introduciendo el poder en los procesos identitarios, más allá de las identidades *esenciales* e inmutables. Lo que lleva a analizar no solo lo armónico, sino también las tensiones y contradicciones en los procesos de construcción de los sujetos a través de la experiencia de sí. En

este sentido, en el plano de lo común, la cooperación y la comunicación se producen subjetividades, al tiempo que estas producen nuevas formas de cooperación y comunicación (Florez, 2015). Llevando a comprender al sujeto más allá de su condición de oprimido por el poder, para convertirlo en autónomo y consciente (Tovar, 2015).

Y es que si se concibe al sujeto en lógica de sujeción (concepto también utilizado por Flórez, 2015), sujetado a una forma particular de dominación o a dispositivos de poder, se produce una negación del sujeto y su capacidad de lucha, reivindicación y agencia, a pesar de que los dispositivos de poder podrían abrir paso a dinámicas emancipatorias y a la existencia de líneas de fuga respecto a los modelos hegemónicos (Tovar, 2015).

Ahora bien, ya se ha mencionado que las mujeres indígenas viven una tensión entre derechos individuales y derechos colectivos. Esta es una situación que cobra sentido en Flórez (2015), cuando realiza la distinción entre agencia y estructura, donde la posibilidad de generar cambios producto de la salida a esta tensión, no “debe conducir a una subordinación inevitable del sujeto al poder (...), tampoco a restaurar la idea del sujeto libre que se levanta contra el poder” (Florez, 2015, págs. 180-181), constituyendo una relación ambivalente que reivindica la posibilidad transformadora del sujeto.

De manera que el sujeto se entiende en doble vía, por un lado, un sujeto de derechos que es coherente e intenta incorporarse al orden existente y, por el otro, un sujeto identitario que está diferenciado y pretende salirse del orden existente para insertarse en uno que considera más legítimo. Flórez (2015), sin embargo, intenta sugerir un nuevo tipo de sujeto que se ajusta a este análisis, y es aquel que vive entre el disenso y las tácticas de des-sujeción, un sujeto que oscila entre los dos tipos que propone la acción colectiva, un sujeto que se desea igual, aun reconociéndose como diferente. Un nuevo tipo de sujeto político con una subjetividad

interseccional donde confluye la clase, raza, etnia, género, edad, etc. y ninguna de ellas ocupa un lugar identitario predominante, sino que confluyen en el sujeto mismo.

Entonces, la subjetividad en el plano de lo político supone definir el sujeto de ésta, un sujeto político que “se reconoce actor de la propia historia y asume poder transformador de la realidad, siempre con otros y merced al reconocimiento de la propia fragilidad y finitud” (Tovar, 2019, p. 91)

Para que el proceso transformador tenga cabida, se han de producir unos disensos al momento de gestionar las relaciones de poder y resistencia. La dicotomía agencia-estructura se gestionan a través de *prácticas de des-sujección*, es decir, “prácticas cotidianas que activan un continuo, pero leve proceso de apertura y cierre de los límites que definen la identidad política del movimiento” (Florez, 2015, pág. 183). Estas prácticas reconocen a los sujetos como sujetos de manera parcial y paradójica con respecto a una identidad colectiva, pero también a otros deseos que sobrepasan la lucha política de los movimientos sociales. Estas aparentes contradicciones, no deberían llevar necesariamente a la aniquilación de los movimientos, sino a su reconfiguración reflexiva, que parte del deseo como potencia transformadora de algo opuesto al poder. Dando lugar a la presencia de la subjetividad política retada por las fuerzas en conflicto, una totalizante y otra individualizante, donde apartarse de esta tensión dicotómica es el camino para una subjetivación liberadora, que permite una agencia que transforma a través del potencial creativo (Tovar, 2015).

Además, los contextos suponen una subjetividad política que se oponga a las fuerzas de dominación que lo interpelan, promoviendo acciones colectivas directas (sin procedimientos institucionales) que cambian las relaciones de poder en los escenarios comunitarios y que incluye una reorganización de la vida cotidiana alrededor de lo productivo, la educación, la cultura, la

convivencia, la cooperación, entre otros (Tovar, 2015). Ello supone reconocer las configuraciones de la subjetividad implicada en acciones y escenarios o ámbitos concretos con otros.

Los otros son de suma importancia porque es en el encuentro donde se genera la condición de posibilidad de la subjetivación, ya que los sujetos singulares (diversos y diferenciados unos con otros) son interdependientes y generan unas condiciones de posibilidad en la instancia colectiva que se da en el encuentro, en lo relacional que da cabida a un ‘nosotros’ cuyas producciones situacionales configuran subjetividades (Tovar, 2015); esto incluye cambios culturales y transformaciones económicas (Pérez Rubio, 2013). En ese ‘nosotros’ surge la acción colectiva como experiencia de afrontamiento, que da paso a la configuración de subjetividades que desafían las intencionalidades de los opresores (Tovar, 2015).

Todo ello lleva a comprender que la subjetividad política supone una manera de concebir las relaciones políticas, a saberse partícipe de la vida social y de su transformación, implicando unas habilidades y capacidades para hacer llegar las demandas a espacios de decisión. Esto significa que la subjetividad política debe ser llevada a la acción transformadora y en ella se reconoce un conjunto de posturas y maneras de relacionarse con las personas y con los sucesos de entorno.

En el marco de las identidades colectivas, producto de la pertenencia étnica y la defensa de derechos colectivos de las comunidades, el reconocimiento de las mujeres indígenas como agentes transformadores, resulta relevante para comprender las tensiones internas que se presentan en el marco de los procesos indígenas que impiden, desde la postura de Florez (2015), la reproducción automática de los dispositivos de poder dentro y fuera de las comunidades.

En resumen, la subjetividad política son las emociones y cogniciones que se expresan en el ámbito de lo político, sin ser dos esferas separadas. Lo político aquí responde al conjunto de experiencias de sentido diversas a través de prácticas culturales, participación en organizaciones, que si bien pueden tener un soporte en las instituciones del Estado son más bien orgánicas y se construyen en relación con otros y otras desde la cotidianidad y la tensión constante con formas específicas de acercarse a las realidades (Bonvillani, 2012).

La subjetivación política implica el reconocimiento de un lugar social que los vincula a una identidad social de dominados y estimula la toma de partido frente a las situaciones de desacuerdo con el propio orden.

Aquí es menester enunciar la postura de Tovar (2019) que lleva la subjetividad política un paso más adelante y refiere al concepto de *subjetividad política para la vida*, concepto en el cual comprende la cualidad personal del sujeto pero la funde con lo colectivo, en el encuentro con otros, donde el sujeto “se hace consciente de su propio poder y del poder de articularse entre sí para transformar la realidad asumiendo dicha tarea como una opción ética por la producción, defensa y cuidado de la vida” (Tovar, 2019, p. 120), pues dicho potencial promueve la construcción de propósitos colectivos.

2.2.3. La subjetividad política en la participación

Tal y como se ha mostrado en el estado del arte, una buena porción de los estudios relacionados con las mujeres indígenas recurre a la categoría de participación para su construcción analítica. Sin embargo, en esta investigación, la participación adquiere sentido cuando se comprende como una herramienta de la que se sirven las sujetas poseedoras de unas subjetividades políticas determinadas. En concordancia con dicha idea, la participación es un

“instrumento que permite el reconocimiento del carácter conflictivo de las relaciones sociales insertas en una sociedad con una estructura netamente desigual y el reconocimiento de los actores, individuales o colectivos, que disputan por crear, mantener o transformar esas relaciones” (Benitez, 2013, pág. 26).

Entonces, la participación aquí interesa no como un proceso mediante el cual los ciudadanos incluyen sus intereses particulares en los procesos decisorios (Flores , 2007), sino como una herramienta para transformar su realidad circundante, al tiempo que se transforman a sí mismos y sus contextos. No tendrá sentido extenderse en clasificaciones rigurosas sobre la participación (concepto al que se le debe reconocer un gran despliegue en las ciencias sociales).

La participación es una forma de politización de la desigualdad que posibilita la restitución de derechos, el reconocimiento identitario y la redistribución del poder (Benitez, 2013); es, un espacio de interacción social orientado a la construcción de sociedades más justas e incluyentes (Wilson, 2011). De modo que, es el reconocimiento de las desigualdades lo que moviliza acciones sociales colectivas o individuales para visibilizar y transformar las condiciones desfavorables para algunos.

Como la politización permite que en la vida social se reconozcan ciertas conflictividades en las relaciones, se debe contribuir a posicionar las experiencias particulares en el marco de una experiencia estructural colectiva, aportando a que se construyan sujetos de derechos y con capacidad de decisión. A partir de esta herramienta se evita disfrazar los conflictos y las tensiones entre distintas posturas en falsos consensos y evita caer en un universalismo falsamente homogeneizador (Benitez, 2013), toda vez que la participación permite realmente el posicionamiento real de nuevas miradas.

En este punto, es importante situar la participación en formas no electorales, pues la ficción de la representatividad reducida a un momento electoral resulta cada vez menos operante, si se entiende que la elección de un gobernante no determina un camino a seguir por las comunidades. Eso significa que, se le debe dar un reconocimiento a la diversidad de nuevas formas de participación, bien sea que estén orientadas a la gestión del entorno inmediato o que se geste por unas apuestas reivindicatorias (Annunziata, 2019).

Para dejar ciertas claridades, no se pueden limitar los procesos políticos a lo institucional; Annunziata (2019) sugiere de manera iluminadora, en la misma línea de Benitez (2013), que es importante reconocer ejercicios de repolitización de la sociedad, que amplíen la democracia-electoral-representativa mediante esas formas no electorales de participación. Añade que, el gran reto es la promoción de una participación deliberativa²² que, como mínima medida, geste la posibilidad de imaginar una comunidad política pues, separadamente participación y deliberación no son suficientes para la construcción de una verdadera democracia. Desde esta postura, la democracia se entiende como una experiencia, una historia que supera las dicotomías teóricas e invita a hacer lectura de prácticas más contemporáneas (Annunziata, 2019) donde se permita poner la experiencia individual en lo colectivo.

Entonces, la participación implica procesos de reflexión y toma de consciencia de las posiciones de los sujetos en lo social, para asimismo problematizar la desigualdad que viven (Benitez, 2013); es allí donde se expresan las subjetividades políticas.

Entender la participación de las mujeres indígenas, implica identificar una continuidad que oscila entre momentos y escenarios de menor o mayor influencia política (Guillen, Saenz, Badii, & Castillo, 2009). Hay que reconocer que la participación como categoría (participación

²² Un modelo deliberativo de la democracia para Habermas y Chantal Mouffe, implica que las decisiones políticas se tomen a través de la deliberación entre ciudadanos libres (Almarza, 2006)

ciudadana, política, comunitaria, directa o indirecta, etc.) ha tenido un gran despliegue en las ciencias sociales, sin embargo, lo que interesa lograr es un equilibrio que conecte, de la manera más articulada posible, el concepto a los fines prácticos de esta investigación. Y allí, la lógica de la mayor o menor influencia dependerá también de las posibilidades que tienen las mujeres, en este caso, de hacer parte de unos escenarios de participación determinados junto a los retos, posibilidades y estrategias que allí se gestan, tanto para las mujeres como para sus comunidades.

Contribuir a esos análisis implica reconocer que la participación es una forma de llegar al ideal de la democracia participativa, donde se produce un rescate de voces populares que expresan intereses particulares (no individuales). En este panorama, la participación adquiere una condición política, cuando se da la posibilidad de incidir directa o indirectamente en la definición de agendas o políticas públicas a partir de la apropiación y ampliación de espacios público-políticos, donde se viven unos valores y prácticas positivas que hacen efectiva la participación (Oraison, 2013; González Foutel, 2013).

En este sentido, la participación es una forma de activar el mundo de la vida a través de la estimulación de nuevas prácticas, que se proponen revertir los condicionamientos sociales que vive un grupo poblacional determinado, movilizándolo transformaciones y adaptaciones.

“La participación en espacios sociales y políticos ha permitido a los actores salirse del micro-ámbito de las necesidades individuales o sociales, pero privadas, para pasar al ámbito de los intereses comunes en el que se dirime la lucha política por mejorar las condiciones materiales y simbólicas de la vida” (Oraison, 2013, pág. 64). Este ejercicio de politizar lo privado (los entornos privados y los movimientos internos de los sujetos) es lo que da cuenta de una subjetividad política en la participación. Allí la incidencia en esta práctica social y política se da en perspectiva relacional y en doble vía entre los contextos y los sujetos (González Foutel,

2013), pues la participación es social y el *yo* surge de la experiencia de tomar parte de la comunidad (Pérez Rubio, 2013). Entonces, el análisis de las prácticas participativas debe trascender los saberes y valores sobre los marcos institucionales, para convertirse en una participación comunitaria que involucre un proceso de aprendizaje (Bautista Martínez & Juárez López, 2016).

La participación genera unas significaciones particulares que están dadas por la pluralidad de filiaciones a colectivos, que ven la participación como un deber moral, como una instancia de sociabilidad o como un modo de estar inserto en la sociedad (Pérez Rubio, 2013). De allí que “las mujeres indígenas recurran a nuevas estrategias de articulación dentro de sus pueblos y con las sociedades nacionales para reclamar sus derechos en nuevos escenarios de participación como los que ofrecen los movimientos de resistencia, los partidos políticos y las organizaciones de base para la consolidación de sus demandas” (Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018, p. 14).

Finalmente, hay que entender que los escenarios de participación funcionan como ámbitos de reflexión crítica, que también constituyen hitos para la construcción de unas determinadas subjetividades. La participación pone en evidencia la importancia de la intervención social que propicie la construcción de demandas unificadas y que reconstruya unas identidades basadas en subjetividades subalternas, politizando unas condiciones que las configuraron de tal forma (Benitez, 2013). Allí está la importancia de hablar de participación, un instrumento que redirecciona la construcción de subjetividades marcando un hito en dicha consolidación.

3. EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

Teniendo presente el objetivo que me he propuesto en esta investigación, he decidido realizar una investigación de tipo cualitativo, en tanto lo interpretativo me ha permitido captar la realidad y la experiencia de manera reflexiva, sin perder de vista los significados compartidos de manera intersubjetiva (Salgado Lévano, 2007). Cuando me propongo un ejercicio de exploración de las subjetividades políticas de las mujeres indígenas definitivamente también reconozco en el ejercicio mi propia subjetividad que atraviesa la lectura de estas.

Aun así, me inspiro en el paradigma crítico, a través del cual entiendo la realidad como un producto histórico que se compone de lo social, político, cultural, lo étnico, los roles de género etc. (Ramos, 2015) y desde allí empiezo a construir las diferentes miradas. Esto cobra sentido en tanto esta investigación es producto de más de dos años de trabajo con las mujeres indígenas de Buenaventura; lo que significa que también he estado inmersa en sus contextos sociales, como un agente activo en el proceso de construcción colectiva, he intervenido en él y, a raíz de ello se han gestado intercambios y puentes entre la teoría y la práctica.

Este abordaje, me implicó mirar de cerca al enfoque feminista, desde el cual el enfoque de género se convierte en una fuente de identidad que origina diversas perspectivas hacia lo político, tanto en las instituciones políticas, como al interior del hogar donde también se viven ejercicios de poder. A partir de ello asumo que las diferencias de género pueden desaparecer o pueden ser tenidas en cuenta en términos discriminatorios al concebir el mundo político y social (Losada & Casas Casas, 2008).

Desde este enfoque, sugiero que el análisis de lo político debe: tener en cuenta el género, más que el sexo, desentrañar los supuestos que dan cabida a sesgos y reconocer que el género femenino tiene diversas expresiones en los social (Losada & Casas Casas, 2008).

En coherencia con lo anterior, los datos obtenidos provienen de diversas fuentes. Por un lado, de la observación y registro de campo en escenarios cotidianos, participativos, de educación no formal, y de conversaciones cotidianas con algunas mujeres indígenas. Este proceso ha sido fundamental, pues durante la construcción de mi investigación el dialogo cercano con ellas y las reflexiones que esto me ha suscitado, han acompañado de manera transversal la investigación, han orientado y han depurado los alcances de ésta durante más de dos años.

Aun así, vi la necesidad de profundización los análisis frente a lo observado a través de la revisión documentos de las memorias del I²³ y II²⁴ conversatorio de mujeres indígenas de ACIVA-RP, que han sido una apuesta de la coordinación de género y familia por construir puentes entre las mujeres indígenas de las distintas comunidades, estimulando que el diálogo con miradas de mujer promueva transformaciones en los distintos escenarios.

Ahora bien, a raíz de la emergencia sanitaria generada por el COVID-19 debí adaptar la investigación a las condiciones de posibilidad que se abrieron a raíz de las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud, frente a las medidas de bioseguridad para la prevención de contagio del virus, las condiciones de aislamiento preventivo obligatorio decretado por el

²³ El I *conversatorio de mujeres indígenas de ACIVA-RP* realizado el 26 y 28 de octubre de 2017, el cual tuvo como objetivo “promover el autorreconocimiento del rol de las mujeres dentro y fuera de sus territorios en la defensa de los derechos territoriales y la vida de los pueblos indígenas”, a través del empoderamiento, la identificación de problemáticas que afrontan las mujeres indígenas y la recolección de propuestas para gestionar soluciones.

²⁴ El conversatorio de mujeres indígenas de ACIVA-RP, se realizó el 24 y 25 de noviembre de 2018, con el propósito de “fomentar la participación significativa de las mujeres indígenas en la toma de decisiones al interior de las estructuras de gobierno propio y a la implementación de acciones que lleven al logro de condiciones de vida digna y libres de todas las formas de violencia que han padecido las mujeres de los pueblos indígenas”

gobierno nacional y las medidas de autoprotección de las comunidades, que limitaron el acceso a los territorios autónomos indígenas.

Aun así, las entrevistas semiestructuradas fueron necesarias para seguir profundizando la mirada frente a los objetivos planteados desde el principio, aunque las nuevas condiciones que generó la pandemia del COVID-19, limitó el acceso a los territorios autónomos y rurales, e implicó que la realización de las entrevistas tuviera lugar de manera remota, a través de llamadas telefónicas no superiores a 40 minutos. A pesar de la apertura de las mujeres a participar de este espacio de interlocución, las nuevas dinámicas que generó la pandemia en la vida de las mujeres significaron unas sobrecargas domésticas, limitando también los espacios para el diálogo con ellas. A esto se suma que la ruralidad tiene unas características propias en términos de acceso a internet (baja o nula conectividad) y, en algunos casos, incluso de cobertura de señal telefónica.

Las seis mujeres que participaron en las entrevistas semiestructuradas tienen 23, 27, 30, 34, 50 y 55 años, y tienen algunas características comunes: estaban ubicadas en zonas rurales o urbanas con cobertura de señal, pertenecían a uno de los cinco pueblos que habitan en el territorio y que están vinculadas a ACIVA-RP. Y, todas son mujeres han liderado acciones en el marco de los procesos de mujeres o procesos indígenas en ACIVA-RP o en sus comunidades.

En ese diálogo me encontré con la necesidad de cruzar esta información con un mayor de las comunidades, quien también fue partícipe de la creación de la organización ACIVA-RP. Su voz y su memoria fue fundamental para reconocer las miradas desde afuera de los procesos de mujeres y también para explorar las distintas percepciones que han tenido las posturas de las mujeres indígenas en los últimos años.

Finalmente, reconozco que el devenir de este proceso investigativo es cercano a la investigación-acción, en tanto buscó, desde mi rol de aliada y acompañante en el proceso,

estimular las acciones colectivas emprendidas por las mujeres indígenas, como prácticas concretas en la transformación de los conflictos cotidianos (Salgado Lévano, 2007) de los pueblos.

Toda la información obtenida, fue finamente codificada en el software Atlas Ti, a través de las categorías de análisis que dieron lugar a los capítulos subsiguientes de esta investigación.

4. EXPERIENCIAS TRANSFORMADORAS Y ESTRATEGIAS CONFIGURADORAS EN LA VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE ACIVA-RP

“La mujer indígena es tejedora, es luchadora de vida, luchamos por nuestra vida, por nuestro territorio, por la naturaleza, tratamos de guiar a nuestros compañeros, tratamos de guiar nuestra familia y hacemos el trabajo de madre, padre, hermana, de hijas.”

Mujer indígena Nasa

En este apartado me permitiré contarle a quien lee, los hallazgos en términos de la configuración de la subjetividad política de las mujeres indígenas que participan en la defensa de los pueblos indígenas de ACIVA-RP. Para ello, tuve que hacer un ejercicio de relectura de las entrevistas, memorias y documentos que me permitieron identificar las experiencias transformadoras y constitutivas de las configuraciones de dichas subjetividades. Asimismo, identifiqué las estrategias que han utilizado las mujeres indígenas en beneficio de sí mismas, del proceso de las mujeres indígenas en el territorio, de la defensa de la vida y la pervivencia de los pueblos indígenas desde el escenario familiar, comunitario e institucional²⁵.

Estos escenarios no fueron elegidos al azar, y es que cuando tomé la decisión de seguir el camino de la subjetividad política, me era necesario reconocer la capacidad de agencia de las mujeres indígenas en la transformación de sus distintos entornos. Unos entornos que finalmente

²⁵ El escenario institucional no se reduce a lo estatal, sino que involucra organismos de orden privado o no gubernamental que dialogan con las mujeres indígenas y sus organizaciones más allá de las fronteras de lo comunitario.

permiten experiencias subjetivas y políticas concretas, que las sujetas recrean y resignifican en la acción.

Estos tres escenarios no son necesariamente distintos o distantes. El proceso de subjetivación se inserta de tal forma en la experiencia de cada mujer indígena, que la subjetividad de cada una se expresa políticamente más allá de las fronteras de cada escenario.

Quien lee no se encontrará únicamente un listado de características individuales, sino que los encontrará en diálogo con las características del orden sociopolítico, que son los elementos configuradores en sí mismos, pues allí se insertan una serie de limitaciones y habilitaciones en la toma de partido ante situaciones cotidianas o institucionales. En este sentido, invito a reconocer que el ser mujer indígena significa unas formas diferenciadas de ser y estar en el mundo particulares que se conjuga con el concepto de Tovar (2015) de subjetividades políticas para la vida.

Aquí se encontrará ese conjunto de elementos en constante tensión y dialogo que configura unas experiencias de sentido específicas a través de prácticas culturales, participación en organizaciones, intenciones, actitudes y demás prácticas que se entremezclan en lo cotidiano con un conjunto de principios y valores que orientan las acciones, así como un engranaje que compone el autoreconocimiento personal y colectivo de roles, cualidades, capacidades, herencias y posiciones sociales (Tovar, 2015; Bonvillani, 2012)

4.1. Donde la ancestralidad se convierte en herencia

El escenario familiar es la primera esfera de socialización de todas las personas. Allí influyen de manera determinante las relaciones parentales, la dimensión cultural en la que se encajan los roles de género en el hogar y sus posibilidades de desarrollo desde esta esfera.

En este escenario, el apoyo familiar y en especial el rol de la madre resulta importante para permitirle a la mujer indígena lograr el pleno desarrollo de sus capacidades y asimismo el logro de sus libertades²⁶. De allí que puedan sembrarse sueños como educarse y ser independientes económicamente, más allá de ser únicamente reproductoras de la vida de la comunidad.

Aquí cobra sentido la postura de (Haraway, 1991) sobre la metáfora de la resonancia, pues hay tensiones que se generan en el proceso de subjetivación. Para este caso se expresan en la tensión evidente entre la idea culturalmente prominente de que la pervivencia de los pueblos indígenas radica en la reproducción del pueblo a través de las semillas de vida²⁷, lo que para las mujeres ha significado reducción de otras posibilidades para su propio desarrollo desde lo individual. Estas tensiones entre lo individual y lo colectivo que desarrollaré más a fondo en el capítulo seis, son en sí mismas subjetivadoras pues la vida comunitaria no es armónica en sí misma.

En este sentido, las mujeres son consideradas como dadoras de vida y así mismo se les ha asignado un rol de cuidado de los niños, niñas, adolescentes, mayores y enfermos. Un rol determinante en la configuración de su subjetividad política. Es a través de este rol que se estructura una forma de relacionamiento específica con la familia y con la comunidad que está centrada en la reproducción y *el cuidado de la vida* y la cultura, la garantía del bienestar y el cuidado de lo comunitario. Entonces, ellas sienten que su responsabilidad es mantener viva y fuerte la identidad indígena.

²⁶ Tomo el concepto de libertades que ha difundido Amartya Sen, pues el desarrollo se convierte en un elemento que trasciende los indicadores y se expresa como un proceso racional o emocional de toma de decisiones que se satisface al sujeto en su integridad.

²⁷ “Las semillas de vida”, hace referencia a los niños y niñas del pueblo indígena Nasa, quienes a través de la analogía de las semillas se refieren al ejercicio de educar/cultivar en la cultura propia para garantizar la pervivencia de los pueblos.

“Como mujeres indígenas llevamos en nuestros hombros un rol de protección de nuestros hijos y de nuestro territorio” (Mujer del pueblo Nasa)

De allí que la mujer se encuentre mayormente anclada a labores como la preparación de alimentos, el lavado de la ropa, el arreglo de la casa, el envío de niños y niñas a la escuela y, sean encargadas de protegerlos en sus entornos.

Todo esto configura una subjetividad, que se hace política cuando se entremezcla con distintas posturas y, por lo tanto, se pone en diálogo con esas diferentes miradas que conforman lo colectivo. Un proceso de subjetivación alrededor del valor del cuidado, que es necesario para la pervivencia de los pueblos, pues garantiza el cuidado de todo lo vivo y constituye una experiencia determinante en los cuestionamientos sobre sus quehaceres en la comunidad, poniendo sobre la mesa la búsqueda de un desarrollo personal que trasciende los límites de lo privado y familiar, hasta insertarse en lo público y político.

Pensarse más allá de estos roles familiares, promueve en ellas la *búsqueda de un desarrollo personal*, del cual surgen las apuestas de algunas mujeres por mantenerse en el sistema educativo. Este se posiciona como una herramienta para la transformación del lugar de la mujer, lo que es posible, en su mayoría, gracias al apoyo de sus familiares, quienes siembran estos cuestionamientos dadas sus experiencias pasadas, las apoyan económicamente en el proceso o desde sus roles comunitarios impulsan la educación informal para ellas.

“La educación en la casa es básica, (...) las mujeres casi que trabajan 24 horas. Es con todo el trabajo del cuidado que deben hacer, trabajo asalariado, cuidado de la casa, de los hijos, los ancianos. El machismo es lo que impera,

*no se valora el trabajo de la mujer” (I Conversatorio de mujeres indígenas de
ACIVA-RP)*

Estas búsquedas también tienen unas limitaciones dadas por dinámicas estructurales. Las mujeres indígenas deben alternar sus roles de cuidado con las dinámicas de trabajo asalariado, que en su mayoría está relacionado con la elaboración y comercialización de artesanías²⁸ para fortalecer las economías familiares.

En casos específicos, algunas mujeres indígenas han expresado el gran esfuerzo que les demanda el cuidado de las familias desde la monoparentalidad, pues además de que la economía de los pueblos indígenas se ve afectada por dinámicas estructurales, es la mujer indígena desde su interseccionalidad quien debe asumir la manutención de los demás miembros de la familia en casos de abandono o pérdida de su pareja. Esto denota unas afectaciones diferenciales en el plano de lo familiar, que configura una búsqueda de desarrollo que le de mayores elementos a las mujeres para el afrontamiento y prevención de situaciones de este tipo, donde se demanda de ellas una total independencia.

Es importante dejar claro que la búsqueda de desarrollo personal no está orientada a la huida de los territorios, sino *al fortalecimiento de sí mismas en beneficio de lo colectivo*. Elemento que se evidencia en el valor personal que tiene para ellas la identidad indígena transmitida a los y las niñas, quienes se educan alrededor de cosmovisiones y saberes propios

²⁸ Las mujeres indígenas de Buenaventura elaboran artesanías según la diversidad de materiales que se han podido encontrar en los territorios de manera tradicional. Para la mujer Wounaan Nonam y Eperara Siapidara la siembra y recolección de chokolatillo y Werregue son fundamentales para la elaboración de canastos, ambos materiales son pintados con semillas naturales como el achiote o jagua para darle los colores vistosos que conocemos en la cestería. Sin embargo, las mujeres Inga y Nasa elaboran artesanías con materiales que se encuentran de manera tradicional en la zona de cordillera, implementos que se compran en la zona urbana de Buenaventura o son traídos de sus territorios ancestrales para la elaboración de joyería, chumbes o mochilas. Estos son oficios primariamente femeninos y que se enseñan a las niñas y adolescentes.

con la intención de fortalecer y mantener el legado ancestral. No importa cuánto participen las mujeres en escenarios mixtos²⁹, para las mujeres indígenas su identidad cultural y ancestral hace parte de un entramado inseparable de sus formas de ver el mundo.

“Yo nací siendo mujer indígena donde le enseñan a tejer, le enseñan a uno a sembrar, le enseñan el pensamiento indígena, las tradiciones” Mujer del pueblo Inga.

Por otro lado, uno de los elementos que ha impactado en la vida de las mujeres indígenas, bien sea por experiencia propia o de sus compañeras es la *violencia intrafamiliar* física, psicológica y patrimonial, que genera un impacto en su vida emocional y coarta las posibilidades de promover acciones colectivas. Esto hoy se ha reducido gracias al empoderamiento de las mujeres³⁰ y la diversidad de cambios culturales al interior de las comunidades, donde se hace evidente una democratización de las tareas de cuidado al interior de las familias, para que ellas puedan participar de los procesos organizativos³¹; hecho que finalmente fortalece el tejido de nuevas redes de apoyo.

En estas redes de apoyo han ido surgiendo posicionamientos frente a las afectaciones diferenciales a las mujeres en los escenarios familiares. Esto constituye un argumento para la incidencia en los procesos de justicia propia. En este sentido, las mujeres indígenas, en el marco del II Conversatorio de mujeres indígenas, dialogaron precisamente sobre la necesidad de que la

²⁹ Los escenarios mixtos son todos aquellos escenarios que no son exclusivos para las mujeres indígenas. Algunos de ellos se comparten con mujeres de otras etnias y algunos son compartidos entre hombres y mujeres indígenas.

³⁰ Un empoderamiento que se ve reflejado en la proliferación de organizaciones de mujeres, en el aumento de mujeres ingresando a universidades y las mujeres que continúan la lucha por el posicionamiento de sus saberes en los procesos indígenas.

³¹ También resulta característico que las mujeres indígenas hagan presencia en distintos espacios junto con sus hijas e hijos más pequeños.

justicia tuviera rostro de mujer, incluyendo en ella aspectos que afectan de manera diferencial a las mujeres. Allí, uno de los temas más mencionados fue la violencia intrafamiliar. De manera que, esas situaciones que suceden en el plano de lo familiar tienen un eco en todos los demás niveles, gracias a subjetividad política que se funda en torno a tensiones con unas prácticas arraigadas y casi naturalizadas que coartan las libertades de las mujeres indígenas.

“Yo a veces he hablado mucho sobre el proceso de la mujer y eso ya en justicia es que nosotros lo llevamos y es que dice el atropello del hombre a la mujer y más que todo algunas mujeres nos han llegado que el marido le pega, el marido tal cosa” Mayor de las comunidades.

Por lo tanto, en el escenario donde la ancestralidad se vuelve herencia, la subjetividad política de la mujer indígena se concentra en la reproducción de la identidad cultural, en el cuidado de lo vivo y en la transformación desde adentro del lugar de las mujeres, que buscan lograr un mayor desarrollo y libertades que impactan finalmente lo comunitario.

4.2. Cultivarse en y desde lo organizativo

Las prácticas culturales son determinantes en el proceso de autorreconocimiento étnico. Esto no solo incluye la transmisión de roles tradicionales, el aprendizaje de la lengua propia, del tejido de las artesanías y la cosmovisión, que en su mayoría se transmiten en la familia, sino que también implica la vinculación de las mujeres indígenas como miembros de la comunidad en las dinámicas organizativas indígenas, de gobierno propio y posteriormente en las organizaciones de mujeres.

El puente con las dinámicas familiares la establece precisamente el aprendizaje e interiorización de las prácticas culturales indígenas, esto significa que las mujeres de las comunidades de la ACIVA-RP inicialmente se ven expuestas a las dinámicas organizativas indígenas, más que a las de mujeres, éstas aparecen más tardíamente en sus procesos de desarrollo personal. En ambos casos, las mujeres han puesto en evidencia que, explorar posibilidades distintas a la exclusividad del cuidado de la familia, permite que se geste un interés genuino en lo organizativo como un escenario potencial para el desarrollo de sí mismas. Es entonces en estos contextos organizativos que surge el ejercicio de identificación de elementos configuradores de la subjetividad política de las mujeres indígenas en lo comunitario y, sobre todo, basados en la búsqueda de nuevos roles, valores, sentidos y muchos aprendizajes.

El nivel comunitario resulta importante para que las mujeres puedan posicionar las tensiones que se despiertan en el relacionamiento con otros miembros de la comunidad. Es aquí donde las mujeres inician una transformación de la vida personal y en comunidad, reconocen que la educación formal o informal es importante para *salir de sus encierros*³² y se permiten estar dentro de los procesos comunitarios como unos procesos que también las forman.

Sin embargo, la timidez y la inseguridad personal aprendida, que se refleja en lo comunitario, son expresión de un miedo por trasgredir las normas que rigen la vida social y cultural de las comunidades. Aun así, las mujeres indígenas que han caminado junto a otros los procesos organizativos y han aprendido de ellos, movilizan actualmente la vinculación de otras mujeres, niñas y jóvenes a los procesos educativos, pues son una herramienta para fortalecer sus capacidades transformadoras en las comunidades, al tiempo que rompen con las barreras con las que viven por ser mujeres.

³² Memoria del I conversatorio de mujeres indígenas de ACIVA-RP.

Ahora bien, la posibilidad de conocer las mingas desde adentro resulta transformador en la vida de las mujeres indígenas y las motiva a vincularse a procesos organizativos. Situación similar sucede con la pertenencia a la guardia indígena desde niñas, donde viven los valores de lo colectivo, y se aprende sobre la defensa de la tierra y la vida más allá de la familia.

“Desde que empecé a crecer, empecé a mirar ¿Qué será que hacen en las diferentes mingas?, porque los indígenas están más empoderados de sus cosas, de sus culturas y pelean para que los gobiernos les presten atención y les den recursos para que realicen diferentes actividades, todo eso me lo craneaba y quería estar allá, conocer a fondo lo que está pasando, todo eso me ayudó a llegar a donde estoy” Mujer del pueblo Eperara Sia Pidara.

Es en lo organizativo que las mujeres indígenas identifican las formas en que la colonización ha marcado un hito en la vida comunitaria y transforma no solo los roles de género, sino también la cosmovisión. Con la llegada de los españoles, identifican que inician el proceso de apropiación de un Dios que no les es propio y también de unas prácticas ajenas a lo tradicional, prácticas que profanan a la mujer en su integridad y reducen su lugar en la construcción conjunta, aunque le asigna un lugar privilegiado en la cosmovisión de algunos pueblos. Por ejemplo, en el Pueblo Wounaan Nonam, es la mujer indígena quien dirige y asiste a las rogativas a Ewandama, su Dios, y en el pueblo Eperara Sia Pidara, la Tachinabe es la maestra de la espiritualidad.

“La tachinabe en el pueblo Siapidara es la mayordomo, la que maneja la espiritualidad. Ya viene el resto los médicos tradicionales: los tongueros, pero

son de menor jerarquía, entonces para mí creo que la mujer, siempre, siempre ha tenido su poder, sino que no lo han hecho valer en estas culturas” Mayor

de ACIVA-RP

Y es que lo tradicional ha estado en constante exposición y dialogo con lo occidental y en dicho mestizaje se han entremezclado formas de ver el mundo, incluyendo la cosmovisión. Cuando se hace un recuento de la ley de origen de los cinco pueblos indígenas, durante el II conversatorio de mujeres indígenas de ACIVA-RP, las mujeres logran identificar que se gestan unas condiciones de igualdad y complementariedad entre hombres y mujeres, aún en la ley de origen. Lo que esto significa es que a pesar de que en algunas comunidades se reproduzcan ciertas posiciones de prevalencia para el hombre, apelando a la ley de origen, se identifica en el trasfondo un proceso de transculturación³³, que ha transformado las prácticas comunitarias entorno a la complementariedad entre hombres y mujeres en los procesos organizativos.

Todo este devenir ha impactado la vida comunitaria, haciendo eco en la manera en que tanto hombres como mujeres indígenas perciben el mundo. Las mujeres, desde su *encerramiento* y su lugar de guardianas de la cultura propia, han estado en menos diálogos con las prácticas occidentales y, según algunas de ellas, esto impacta en la forma en que perciben los procesos organizativos y comunitarios. Para ellas, lo más importante es que personas externas a su comunidad sepan cómo se están gestando el desarrollo comunitario y se entienda la raíz de la defensa de la parte social y cultural de las comunidades, dejando en un segundo lugar lo lucrativo como un elemento secundario en sus gestiones desde lo comunitario.

³³ Utilizo el término de Fernando Ortiz de la transculturación en tanto es un concepto que permite vislumbrar las dinámicas de poder que existen entre una cultura y otra, favoreciendo el paulatino reemplazo de unas concepciones, valores y prácticas por otras haciendo que exista el riesgo de extinción de una cultura determinada (Sobrevilla, 2001)

De allí que uno de los elementos que denota la subjetividad política de las mujeres es el hecho de que su felicidad y su motivación para la participación no está centrado en recibir una remuneración únicamente, sino en la percepción de bienestar de la comunidad y la felicidad que la armonía genera para sus vidas. Por esto, la apuesta por la convivencia pacífica resulta esencial, y permitirse tener ese lugar en las comunidades resulta transformador.

No obstante, a pesar de que ellas viven los valores comunitarios con total fervor, las mujeres indígenas han identificado *el machismo* como un impedimento para el desarrollo de sus actividades, lo que moviliza cuestionamientos y tensiones con las dinámicas comunitarias, dando lugar a nuevos procesos que les permita salirse de las imposiciones culturales y tejer nuevas redes de apoyo.

“Nunca la vamos a delegar así, por voz propia. Que digan los hombres que digan ‘mandémosla a ella, que ella es la que habla en las reuniones’ ¡No! Tiene que ser todo los hombres. Entonces siempre las mujeres somos un papel importante que jugamos, pero siempre tenemos que estar ahí diciendo ‘vea yo estoy aquí’, como que, alzando la voz, como que, saltando, cómo que gritando para que lo tengan en cuenta.” Mujer del pueblo Inga.

De allí que las mujeres indígenas abran espacios para el encuentro con otras, desde donde se pueda romper el ciclo de poder a favor de los hombres y se generen nuevas dinámicas que rompan con la sumisión de las mujeres indígenas. Todos estos cuestionamientos abren paso a que la subjetividad política de la *guerrera* despierte y se generen procesos de y para las mujeres indígenas.

Entonces, *empezar a trabajar con otras mujeres*, es un momento que abre el espectro frente a las posibilidades y el desarrollo de éstas. Desde allí se permiten el encuentro con otras que, desde condiciones de igualdad, e incluso desde la diferencia, gestan acciones de sororidad³⁴ y de fortalecimiento de sus capacidades. Allí el dialogo intergeneracional y el trabajo con las mujeres indígenas más jóvenes resulta fundamental para gestar poco a poco mejores condiciones para las mujeres.

Además, las mujeres indígenas de Buenaventura han logrado estar en espacios mixtos con mujeres no indígenas e incluso algunas de ellas inician sus procesos organizativos como mujeres en dichas organizaciones³⁵. Esta experiencia además de fortalecer algunos cuestionamientos sobre las dinámicas culturales indígenas en relación con las mujeres, les permite configurar una subjetividad política desde la diferenciación con mujeres no indígenas. Lo que significa que, a diferencia de las mujeres que no poseen una pertenencia colectiva, para las mujeres indígenas la identidad cultural, la reproducción de ésta y la organización comunitaria tiene un lugar privilegiado sobre las libertades individuales, sin que estas últimas se anulen.

“Yo les decía a mis compañeras no que como población indígena esas no era la libertad que nosotros hablábamos o de las que se podía hablar porque no podemos confundir una cosa con la otra de pronto de ir a dañar nuestros hogares o las que tienen sus hogares, ir como a romper... digamos algunas cosas que no se podían romper todavía. Guardamos algunas cosas como población indígena. Todavía tenemos algunas cosas que las mujeres por lo

³⁴ Algunas organizaciones de mujeres indígenas en torno a las artesanías se han gestado no solo con el propósito de fortalecer capacidades y aportar junto a los hombres en la construcción de comunidad, sino que también se han planteado como propósito el apoyo mutuo entre las mujeres.

³⁵ Se ha mencionado la Ruta Pacífica de Mujeres, la Red de Mariposas de Alas Nuevas, Fundaproductividad, Mesa de Cultura, Recreación y Deporte, Género y Generacional del Comité el Paro Cívico, la Mesa Intersectorial de Género y la Alianza Mixta de Mujeres.

menos, yo por lo menos les decía a mis compañeras si ustedes nosotros no nos podemos ir a tomar y emborracharnos por ahí porque nosotros tenemos hijos y tenemos que dar ejemplo en la casa” Mujer del pueblo Nasa

Y como la identidad cultural tiene un lugar privilegiado, sus saberes en torno al gobierno propio, a las actividades productivas y en especial, a la elaboración de artesanías, se convierten en el centro de la generación de espacios para las mujeres indígenas siendo éstos, una oportunidad para movilizar procesos reivindicativos hacia afuera.

Las organizaciones de mujeres artesanas son una acción que le ha permitido a las mujeres no solo saberse como reproductoras de la cultura ancestral, sino también generadoras de sustento para las familias, en perspectiva de complementariedad con los hombres. Mientras las mujeres generan ingresos a través de la producción de artesanías, y la venta de plantas medicinales, los hombres lo hacen a través de la realización de labores como la agricultura, la venta, la tala de madera, la pesca, entre otros³⁶. Esto cobra sentido, pues la independencia económica, la posibilidad de generar ingresos y el encuentro con otras, las hace más seguras de sus capacidades y de su importante lugar en los procesos organizativos y comunitarios.

“Dentro del emprendimiento las mujeres como que ya se van soltando. Va viendo entonces, como que también se van dando cuenta que pues ellas tienen más habilidades y aptitudes para otra cosa. Yo creo que ese es como un pilar o cómo le podemos decir un escenario qué debemos seguir porque si vamos directamente ‘que las mujeres vamos a empoderarlas, vamos a formarlas’,

³⁶ En su mayoría, trabajos que implican mayor fuerza física.

como que los hombres se tocan. Pero si vamos por otro ladito, como que no se dan cuenta, pero a la vez a la mujer la estamos formando a que opine, a que participe y ya se van para otro escenario. Y a medida que ellos se van formando en emprendimiento ella es van viendo otras cosas se van viendo que ellas tienen pues otras maneras de ver la vida ya comienzan la autocrítica de su situación.” Mujer del pueblo Inga

Al interior de las organizaciones de mujeres artesanas, son ellas quienes se encargan completamente de la cadena de producción y comercialización. Desde la recolección de las materias primas hasta la entrega a los compradores finales³⁷. En las organizaciones de mujeres, las decisiones se toman conjuntamente en esos espacios y las mujeres son estimuladas a ser parte activa de esta construcción colectiva en beneficio de sí mismas y de los pueblos. Desde estas organizaciones, logran apoyarse mutuamente por la defensa del territorio como una acción complementaria a la labor de los hombres, en beneficio de las comunidades.

Todo esto se ha visto inspirado por el encuentro con mujeres indígenas que han tenido *liderazgos transformadores*. Ellas sientan un precedente en la ACIVA-RP y sus comunidades, para permitir que otras mujeres también puedan trabajar sus aptitudes y actitudes, sintiéndose parte activa de las organizaciones. Esto se encuentra representado en el lugar que tuvo Juliana Piraza como fundadora y presidenta de la ACIVA-RP.

³⁷ Esto no siempre sucede fuera de las organizaciones de mujeres artesanas, puesto que son los hombres quienes tienen mayores posibilidades de entrar y salir de las comunidades libremente debido a sus actividades políticas. De manera que son ellos, quienes se apropian del rol de comercialización de los productos elaborados por las mujeres. Esto, en su mayoría tiene un sentido desde lo familiar, pero no necesariamente fortalece las economías comunitarias. De allí que las organizaciones de mujeres artesanas tengan gran importancia para el desarrollo de las economías de los pueblos.

También la presencia de Juliana Piraza fue un hito en la organización, gracias ella se abrió un lugar a la rigidez en los procesos³⁸, y las mujeres identifican las características que un liderazgo transformador debe tener, entre ellos la educación (formal e informal) es fundamental para desarrollar el conocimiento sobre leyes y procesos indígenas sin necesidad de que las organizaciones requieran de asesorías externas para el desarrollo de sus procesos.

“Ella tenía un carácter fuerte es una mujer que sacó a ACIVA y la hizo lucir, por esa mujer Juliana Pizara. Entonces desde ahí, yo creo que algunas mujeres, porque fue como un proceso que ella hizo y lo hizo bien. Algunas mujeres miraron eso y toda es potestad que ella tenía y siguieron su ejemplo, algunas comunidades despertaron y empezaron a hacer su proceso y hacer grupos de mujeres” Mujer del pueblo Eperara Siapidara.

Esto cobra sentido cuando se reconoce que las organizaciones de mujeres se posicionan en la ACIVA-RP y empiezan a tener cuerpo a partir del 2010. Año en que se retira Juliana Piraza de la organización. De allí, las mujeres han seguido encontrando razones para formarse en *la universidad de la vida*³⁹, para crearse posibilidades de ser elegidas en cargos de liderazgo comunitario y para gestar, junto a otras, la coordinación de acciones en beneficio de los pueblos.

Todo este conjunto de elementos, son experiencias que fortalecen su auto reconocimiento como mujer indígena y aumenta los cuestionamientos que tienen las mujeres indígenas frente a sus roles familiares y comunitarios.

³⁸ Una rigidez basada en la rectitud, la tecnificación, la incidencia y el liderazgo representativo.

³⁹ Nombre asignado por mujer del pueblo Nasa

En la universidad de la vida no todas las experiencias son positivas, también los momentos difíciles para ellas quedan como aprendizajes sobre lo público y lo comunitario. De allí que la educación formal y no formal tenga un lugar relevante en el desarrollo de las mujeres indígenas, la subjetividad política de las mismas y la generación de experiencias emocionales favorables.

“Llegué y trabajé un tiempo como fiscal en ACIVA, no tenía mucha experiencia, pero para mí ha sido como... lo dice uno como una universidad, la universidad de la vida, aprender de los compañeros, cómo es una organización, cómo se trabaja en una organización, qué se hace en una organización porque llegamos sin experiencia” Mujer del pueblo Nasa

Entonces, es desde lo familiar que se empieza a configurar una subjetividad *como protectora de la vida y la cultura*, al ser ellas las encargadas de transmitir la herencia entre generaciones. Sin embargo, desde lo comunitario, esto cobra sentido al saberse defensoras de la cultura propia en las fronteras de lo comunitario y al ser integradas a nuevas dinámicas organizativas que le permiten dicho desempeño. Sin las mujeres indígenas y su valioso rol comunitario, no se gestaría con la misma naturalidad la reproducción de buena parte de los saberes culturales sobre las plantas, las artesanías y las formas de vestir⁴⁰, que se hacen visibles en lo comunitario. Además, son ellas la primera línea de defensa de los pueblos, pues existe la percepción de que, al hacer parte de la guardia de manera activa en los espacios de protesta, las mujeres no son agredidas.

⁴⁰ Las mujeres, en especial del pueblo Wounaan y Eperara Sia Pidara son portadoras de las formas tradicionales de vestir.

Entonces, todo el proceso de cultivarse desde lo organizativo no solo permite poner sus subjetividades políticas al servicio de la vida y la salvaguarda de los pueblos, sino que permite la defensa de las mujeres, sus cuerpos y sus saberes.

4.3. Mas allá de las fronteras comunitarias

Son más bien pocos los escenarios institucionales en los que las mujeres indígenas de ACIVA-RP se encuentran inmersas, sin embargo, estos no han sido ausentes y precisamente los retos que se han presentado para ganar representatividad en dichos espacios también resultan configuradores de una subjetividad política particular.

En estos escenarios, el respaldo y apoyo de instituciones y organizaciones de base o internacionales ha sido fundamental para permitir el empoderamiento del proceso, conocer la normatividad nacional o internacional en beneficio de las mujeres y conocer el proceso interno. Favoreciendo así el encuentro entre mujeres desde la igualdad y el reconocimiento mutuo.

Todo ello ha incentivado que la interior de las comunidades se gesten debates en torno al reconocimiento del lugar de las mujeres en la defensa de los pueblos indígenas, pero también en torno al reconocimiento de sus derechos individuales.

De allí surge que, en el plano de la justicia propia, se solicite reformar las leyes indígenas como los reglamentos y los estatutos internos de ACIVA-RP, para que estos puedan tener rostro de mujer y generar garantías reales para la protección de las mujeres en los demás escenarios. Desde allí las mujeres posicionan en la justicia aquellos elementos que les afectan como la infidelidad, el maltrato físico, sexual y psicológico, el abandono de la pareja, la cuota de género, las decisiones sobre la concepción de los NNA, la libertad de expresión, la necesidad de reducir la discriminación contra las mujeres, la equidad en el hogar, la remuneración laboral igualitaria,

la prohibición del aborto, que haya una edad mínima para tener hijos (18 años), la prohibición de que NNA indígenas estudien en colegios no indígenas, la vida digna en condiciones de igualdad, el apoyo diferencial a madres cabeza de hogar, la intimidad libre. Todo esto, por sí solo fortalece la jurisdicción especial indígena y le da un nuevo lugar desde lo institucional para el reconocimiento de unos procesos internos incluyentes.

Lo anterior da cuenta de que el proceso de construcción de la propia subjetividad política como mujer indígena, consolida una identidad cultural indígena mucho más fortalecida que se hace visible en los escenarios institucionales. Donde la diferenciación con otros y en especial, con otras mujeres resulta esencial para la promoción de sus derechos individuales y colectivos. Es por esto que, en escenarios como la Ruta Pacífica de Mujeres, la Red de Mariposas de Alas Nuevas, Fundaproductividad, Comité de Participación Comunitaria (copaco), Mesa de Cultura, Recreación y Deporte, Género y Generacional del Comité el Paro Cívico y la construcción de la política pública de mujeres para Buenaventura, las mujeres hacen incidencia para que sean reconocidas no solo como mujeres, sino como mujeres indígenas, lo cual en sí mismo arrastra con ellas toda su herencia cultural.

“Me fue gustando y yo participé en bastantes reuniones en la creación de la política pública de las mujeres acá, pero no estábamos incluida en otras, las mujeres indígenas. Pues no dice la palabrita indígena que nos gusta que diga, pero ahí estamos luchando ahorita con las compañeras del paro cívico, nosotros pues mantenemos y nos tienen en cuenta, nos llaman, nos invitan, entonces estamos vinculadas” Mujer indígena Inga

Entonces, más allá de las fronteras comunitarias, las mujeres indígenas acarrear no solo una subjetividad política particular que las posiciona con una forma diferenciada de ser y estar en el mundo con relación a otras mujeres, sino que reflejan con ellas una unidad aparente en lo colectivo que moviliza la herencia ancestral, el cuidado de lo vivo, la armonía, el desarrollo de las libertades y finalmente la defensa de sus cuerpos y saberes colectivos.

5. SUBJETIVIDADES POLÍTICAS INCLUYENTES Y PARTICIPATIVAS

“La voz de las mujeres transforma”

Mujer del pueblo Inga.

Para continuar hilando esta investigación, es importante que quien lee, recuerde que la participación aquí se entiende como un instrumento que pone en evidencia el carácter conflictivo de las relaciones sociales (Benitez, 2013). Esto significa que, si bien la subjetividad política es en sí una experiencia de sentido y una configuración específica de formas de ser y estar en el mundo, es la participación el instrumento movilizador de esas posiciones en escenarios de constante interacción social.

Entonces, aquí intento hacer consciente todas las formas en que las mujeres logran poner en evidencia su subjetividad política, sus posiciones y miradas particulares sobre lo colectivo, que logran que el panorama comunitario se nutra con la inclusión de nuevas reivindicaciones relacionadas con los derechos de las mujeres al interior de los pueblos indígenas.

De manera que, las experiencias transformadoras y las estrategias que configuran las subjetividades políticas de las mujeres indígenas tienen como producto la generación de nuevas necesidades organizativas, que se entremezclan con sueños, logros y barreras para la participación. Esto será lo que se planteará en este capítulo, cuya importancia radica en que la participación genera nuevas configuraciones de la subjetividad política, y la participación en sí misma, sienta sus bases en la satisfacción de la necesidad de reconocimiento social.

En este ejercicio, la subjetividad de la cuidadora de la vida y la cultura resulta transversal y nutre de manera determinante las acciones colectivas con procesos de generación de bienestar, donde el diálogo incluyente y la participación directa se convierten en protagonistas de la toma de posición en pro de la defensa de la vida y los pueblos. Es en medio de estos procesos participativos que la subjetividad política de las mujeres indígenas se ha visto fortalecida y

enriquecida, pues recordemos que en la interacción hay una doble deconstrucción: la de las sujetas y las de lo organizativo.

5.1. Barreras en la participación

La búsqueda de un desarrollo personal, ha movido a las mujeres indígenas en el deseo de contribuir en los asuntos organizativos como lideresas capacitadas y, al interior de los pueblos indígenas, se reconoce que las mujeres de las comunidades tienen en la actualidad mayores oportunidades para participar en comparación con las mayores.

“Antes que las mujeres no tenían estudio y por ese motivo pues tampoco les daban a que ella ejerciera un cargo a la comunidad porque no tenía el conocimiento, pero aparte de eso más que tener conocimiento, de tener estudio, es cómo más hacer que las personas, que las mujeres entren al proceso para que cojan conocimiento porque es que nadie aprende así no más porque sí, si dentro al proceso pues aprende. Si no entra ¿cómo va a aprender?” Mujer del pueblo Embera Chami

Aun así, la participación para las mujeres no ha sido sencilla. Al igual que en otras experiencias latinoamericanas, se han hecho evidentes algunas barreras como: la lejanía de las comunidades rurales con la cabecera municipal, los costos de transporte, las dificultades de acceso a la educación, la maternidad a temprana edad, los roles de género patriarcales, la baja autoestima, el poco dominio del idioma español, la timidez, la violencia física, psicológica y verbal, el poco valor que se le da a la voz de las mujeres, el conflicto armado, la estigmatización, la desarmonización de las comunidades, la ausencia de reconocimiento de los derechos de las

mujeres, la falta de responsabilidad de los hombres ante el ejercicio activo de su paternidad, la falta de fuentes de ingreso y la falta de acceso a la justicia.

Muchos de estos elementos no son nuevos y han sido ampliamente documentados en otras experiencias⁴¹, sin embargo, el contexto de emergencia sanitaria que enmarcó los escritos finales de esta investigación exacerba los retos que supone el fortalecimiento de los procesos organizativos indígenas y de mujeres indígenas en los territorios.

En la pandemia generada por el COVID-19, no es necesariamente la distancia de las comunidades con lo urbano lo que constituye una barrera para la participación, hoy es la ausencia de una adecuada infraestructura de telecomunicaciones que garanticen la conectividad a internet, e incluso los medios físicos para hacerlo, como lo son los celulares o los computadores. Esto nuevamente pone sobre la mesa las condiciones de desigualdad que sumergen a las comunidades en unas dinámicas de segregación social, que, a su vez, dificultan la dinamización interna de sus procesos.

Entonces la pandemia, más que afectaciones a la salud, ha afectado la articulación de las comunidades y ha generado ruptura de redes de apoyo femeninas en el marco de los procesos de mujeres, ha impactado enormemente las economías familiares, comunitarias y en especial las femeninas, dada la ruptura de rutas de comercialización y la imposibilidad de participar en ferias artesanales en otras ciudades como Medellín y Bogotá, y se han reducido las posibilidades de intercambio con comunidades rivereñas que se encuentran más aisladas y que en su mayoría se componen de población Wounaan Nonam y Eperara Siapidara.

“Con esta pandemia uno se siente abandonado de los compañeros (...) Esta pandemia nos aisló. No hubo tiempo de pensar porque nadie nos dijo un año

⁴¹ (Pisquiy, 2007; Wilson, 2011; Méndez, 2007; Chasoy Cuatindioy & Osorio Camacho, 2018)

antes, va a haber una pandemia y todo el mundo va a quedar aislado, o sea nos cogió y nos desbarató” mujer indígena Nasa.

5.2. La resiliencia en las organizaciones de mujeres

Ahora bien, las barreras que se han enfrentado en el camino no han sido limitación suficiente para que ellas puedan llegar a escenarios fortalecidas y a fortalecerse con los procesos. A pesar de las múltiples barreras que se enfrentan al ejercer la participación como derecho, las mujeres indígenas de la ACIVA-RP identifican que es en la participación donde se fortalecen desde lo personal, pero también favorecen reflexiones diversas al interior de los pueblos. Esto amplía las miradas propias y organizativas favoreciendo un panorama más inclusivo y diverso para ellas y las futuras generaciones.

Entonces, dada la necesidad de mantener activa la vida en comunidad, se han suscitado adaptaciones a las nuevas formas de vida durante la pandemia: persisten las reuniones internas en las comunidades con grupos pequeños, y se ha aumentado la participación comunitaria en el cuidado de lo colectivo, en especial de los cultivos para fortalecer la soberanía alimentaria, acción de la que participan activamente las mujeres indígenas, pues son quienes preparan los alimentos como una acción de cuidado⁴².

Además, durante esta pandemia la sabiduría de las mujeres indígenas sobre las plantas ha sido una de las mayores fortalezas para los pueblos. Son ellas las que mayormente hacen las preparaciones para los miembros de las familias y sus comunidades y por lo cual su participación en estos procesos de sanación y cuidado resulta fundamental para la protección.

⁴² Memoria del I conversatorio

Esto significa que, a pesar de que ha habido una desarticulación en el nivel de la ACIVA-RP, las comunidades internamente han tenido la posibilidad de repensarse ciertas cosas y atender de manera conjunta elementos importantes para el fortalecimiento de cada pueblo⁴³. En este mismo nivel comunitario, las organizaciones de mujeres han mantenido algunos espacios de encuentro a través del diálogo, pero también a través de lo productivo.

Ahora bien, no son necesarias las excesivas exploraciones para darse cuenta que hay un déficit en la participación de las mujeres al interior de la ACIVA-RP. Actualmente, la junta directiva, solamente cuenta con una mujer posicionada, y al interior de todas las coordinaciones⁴⁴ solamente la coordinación de género y familia es ocupada por una de ellas. Este reducido número de mujeres en los cargos directivos de la ACIVA-RP, motiva a las mujeres a continuar con procesos de empoderamiento que permita seguir formando mujeres con capacidades de agencia.

Entonces, las organizaciones de mujeres cobran una gran importancia para el desenvolvimiento y el impulso que ellas pueden tener en los distintos escenarios. En ellos, las mujeres indígenas prefieren hablar en lengua propia y reconocen el español como una *lengua prestada*; esto pone en evidencia las formas en que la subjetividad política de las mujeres anclada a una identidad cultural fuerte se hace evidente.

En estos procesos de mujeres, las mujeres indígenas han logrado avanzar en la generación de conversatorios para mujeres indígenas, donde se pueden intercambiar saberes, prácticas e

⁴³ Algunos ejemplos son: (i) la autonomía territorial que se fortalece con la experiencia de la pandemia pues el aislamiento al inicio de esta fue movilizad más por el temor que por la información, dicho aislamiento sigue afectando hoy a las comunidades y su reactivación de la vida social, cultural, política y económica estimulando que hoy se ponga sobre la mesa las discusiones sobre las decisiones libres e informadas; (ii) sus prácticas educativas en torno a los saberes propios y adaptadas a las dinámicas territoriales, (iii) la soberanía alimentaria.

⁴⁴ Las coordinaciones, son cargos que se ocupan con la intención de garantizar el desarrollo y protección de los pueblos indígenas en temas específicos como la educación, la juventud, cultura, derechos humanos, entre otros.

ideas en torno a la forma en que ellas están viviendo en sus comunidades. De allí surgen iniciativas y reflexiones potentes⁴⁵ para replicar en las comunidades y al interior de ACIVA-RP.

A raíz de ello, las mujeres indígenas se sueñan con la generación de asambleas de mujeres del Pacífico, donde puedan intercambiar experiencias alrededor de la defensa de lo ancestral y el liderazgo de los territorios con mujeres de otras etnias.

Y es que este fortalecimiento de las mujeres indígenas y sus capacidades abre caminos para elevar su desempeño en los escenarios de participación. En medio de esto, hay resistencias por parte de los hombres frente a la generación de espacios y organizaciones autónomas para las mujeres, bajo la creencia de que se intentan generar divisiones o rupturas con el proceso organizativo tal y como se ha construido hasta el momento. Por ello la importancia de realizar diálogos intergeneracionales, que promueven la vinculación de los y las jóvenes en los procesos que permiten generar transformaciones paulatinas.

“Tuvimos una anécdota que alguna la gobernación invito a las mujeres a hacer un trabajo de legislación de las mujeres y cuándo llegaron las mujeres a Buenaventura, llegaron todas diferentes (...) los hombres reclamaban que no iban a mandar más a las mujeres a esas reuniones porque las mujeres ya no querían acogerse a lo que era antes. Ya estaban, ya había unos cambios altísimos en la cuestión de mandato en donde decía que la igualdad existía y toda esas esas cosas que dicen las mujeres ahora.” Mayor de la ACIVA-RP

⁴⁵ Las reflexiones en torno a la importancia de los derechos de las mujeres en las comunidades, el reconocimiento de afectaciones diferenciales y la necesidad de establecer estrategias de protección específicas para las mujeres, son algunos ejemplos de las reflexiones que han surgido en estos escenarios.

Como ya se ha mencionado, la posibilidad de participar constituye en sí misma una experiencia transformadora porque les permite adquirir aprendizajes sobre lo político-organizativo y se amplía el espectro frente al lugar que ocupan las mujeres indígenas en los distintos escenarios, generando una experiencia emocional gratificante, un aumento de su autoestima y se satisface su necesidad de reconocimiento social.

Es por esto que, los espacios de encuentro entre mujeres alrededor de las artesanías permiten, no solamente la reproducción de sus saberes ancestrales, sino también un reposicionamiento de las mujeres en el nivel comunitario, pues da cuenta de los conocimientos que pueden aportar para el sustento de las familias y en la construcción activa de las comunidades. De allí que el gran sueño de las mujeres es poder tener un centro de acopio de artesanías para todas las mujeres de ACIVA-RP en Buenaventura, lo que coincide con la postura de que los procesos de artesanías permiten el encuentro entre mujeres sin mayores resistencias.

“Desde un principio nuestro propósito de unirnos, de formar una pequeña organización en la comunidad fue por la defensa del territorio. Eso fue más de años desde que formó el grupo. Desde un principio trabajamos como para poder unirnos por nuestros derechos, por nuestro derecho de tener un territorio en paz y entre esto también poder ayudar a los hombres de la comunidad en la defensa, en el recurso también como con las actividades diarias de las artesanas podíamos también ayudar a nuestras compañeras en la enfermedad todo eso. El propósito fue sobre todo eso.” Mujer del pueblo

Wounaan Nonam

Además, en los escenarios comunitarios a través de las tiendas y las artesanías se observan prácticas sororas, pues las mujeres indígenas no solo se reúnen con propósitos de incidencia, sino con la intención de compartir espacios, experiencias, saberes y prácticas que las unen desde lo femenino. Fortaleciéndolas, y haciéndolas sentir parte de una organización que construye realidades distintas para ellas y sus comunidades.

“Para mí es importante que las compañeras y que nosotras las mujeres tengamos un lugar en algunas organizaciones, es muy importante porque así nos podríamos unir y tener más fuerza más adelante porque una sola persona que hace la fuerza no se valora mucho, pero si nos unimos y las compañeras o así, las mujeres nos unimos a aprender y a tener experiencia en otras organizaciones o en estudios y obtiene más fuerza para luchar más adelante. Digo que eso es importante porque no hay que quedarse atrás, ya estamos en el mundo moderno así que hay que seguir avanzando y no hay que quedarnos atrás” Mujer del pueblo Wounaan.

Todo esto potencia el ejercicio participativo de las mujeres, y en algunos casos, desde todos los niveles de participación, las mujeres expresan la importancia de lograr libertad, independencia económica y de saberes, que se les permita tomar decisiones frente a su propio desarrollo y el desarrollo comunitario.

“A mí me gusta que yo tenga mi oportunidad de hablar, no que el hombre sea el que mande, que sea el que a uno le dé para el almuerzo.” Mujer del pueblo

inga

Frente a este desarrollo personal, también se gestan prácticas sororas de apoyo a la elección de mujeres indígenas en los espacios de toma de decisiones, promoviendo una dinámica de representatividad femenina, que les permite movilizar acciones en beneficio de las mujeres, como las capacitaciones, ponerle rostro de mujer a lo comunitario⁴⁶ y a lo político-organizativo.

“Que no tenga que ser con base de o que tiene que decir ACIVA. Es decir, lo que tiene que decir la junta directiva a lo que digo, no tenga pensamiento como mujer, digo yo ¿no? Sino que uno tenga sus propias ideas y diga: yo quiero hacer esto así, así; y los otros: ¡no! es que no puede ser así porque usted tiene que basarse a lo que digamos nosotros” Mujer del pueblo Inga

Entonces, las mujeres indígenas a pesar de validar como importante sus roles en la preparación de alimentos para las personas que hacen presencia en los escenarios, exigen también la posibilidad de participar en la toma de decisiones. Donde reconocen que la falta de unidad en el proceso indígena, dificulta el posicionamiento común en los escenarios de incidencia hacia afuera.

Darles un lugar a las mujeres significa que reconocer que hay voces y realidades de las mujeres que requieren ser visibilizadas para la defensa de la vida, los territorios, las comunidades e incluso la salud de las mujeres. Una situación ejemplarizante no solamente se centra en los temas de justicia previamente abordados, sino también de salud. Las necesidades de salud de las mujeres son distintas a las de los hombres. Allí los diálogos interculturales entre los saberes indígenas y los saberes de occidente requieren, no solamente la mirada masculina, sino que implica un reconocimiento de los cuerpos femeninos, que también resisten y requieren

⁴⁶ Influir un enfoque diferencial para las mujeres.

atenciones diferenciales. Estos diálogos de saberes alrededor de la salud resultan importantes para poder tomar decisiones libres e informadas sobre la maternidad y el cuidado de los cuerpos.

Entonces, la participación de las mujeres cobra formas de participación más directa y menos representativa, no institucionalizada y con poco manejo de los mecanismos de participación ciudadana, pero aprovechando las posibilidades de emprender acciones colectivas a través de la asociatividad, pues son éstas las que les permiten abrirse camino a nuevos escenarios.

Así es como las mujeres indígenas reconocen que como el proceso de la ACIVA-RP es un proceso de los cinco pueblos, es necesario entonces ir identificando esas particularidades de las experiencias de cada mujer y de cada pueblo. Por ello, la participación en los procesos de la ACIVA-RP debe darse en la representatividad de al menos una mujer de cada pueblo, pues en cada contexto se viven realidades distintas.

Para ellas no hay intenciones de tomarse el poder, anulando la existencia de los demás miembros de las comunidades, sino que hay pretensiones de lograr mayor representatividad femenina en los escenarios. Su participación es importante para la vinculación a los procesos a otras mujeres indígenas, permitiéndoles aprender de lo que ellas mismas han llamado la universidad de la vida. Desde la unión entre las mujeres indígenas es que los procesos logran fortalecerse y permite que la incidencia en los espacios externos a las comunidades pueda darse. Este ejercicio de favorecer la participación de otras mujeres permite ir formando un *frente común y ganar representatividad*⁴⁷

El fortalecimiento de las subjetividades políticas de las mujeres indígenas ha significado un aumento de la participación y, desde sus particularidades reconocen la trayectoria como pueblos indígenas para poder *caminar sobre lo caminado*.

⁴⁷ Memoria del II Conversatorio de mujeres indígenas.

Lo anterior cobra sentido, pues no son ajenas a las realidades de los pueblos, y sus voces también son representativas de esas realidades de las comunidades indígenas, por lo que no es intención de ellas dividir las comunidades y las opiniones, sino ser incluidas y establecer consensos frente a las exigencias que se realizan hacia afuera.

“La alta participación de las mujeres de los territorios, pues pone en evidencia el impacto que ha tenido el proceso de empoderamiento” Memoria del II conversatorio de mujeres indígenas.

Finalmente, la creación de una organización de mujeres permite el despliegue libre de las subjetividades políticas, de la construcción colectiva sin juzgamientos y desde allí es importante para ellas seguir fortaleciendo sus pasos, para que otros lean sus acciones como incluyentes y no como divisorias. Buena parte de las intenciones de las mujeres de generar mejores condiciones para ellas y las comunidades, lo que implica la financiación a través de fondos exclusivos para mujeres y al ser la ACIVA-RP una organización mixta, no es aceptada de manera inmediata dentro de dichos fondos.

Entonces, las subjetividades políticas incluyentes y participativas de las mujeres indígenas se fortalecen en lo colectivo. Estas miradas de los procesos, denotan nuevas formas de hacer política desde lo comunitario donde la inclusión, la representatividad directa y la deliberación constituye un eje fundamental para el reconocimiento de nuevas miradas.

6. SUBJETIVIDADES POLÍTICAS EN EL DERECHO A LA LIBRE

DETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS

“Pese a esto, estamos dispuestas como indígenas y mujeres a seguir resistiendo”

Memoria del II Conversatorio de mujeres indígenas.

Para algunos de los principales tratados internacionales en derechos humanos, el reconocimiento del derecho de todos los pueblos a la libre determinación es fundamental cuando se hace necesario referirnos a la posibilidad de decidir libre e informadamente sobre su condición política y desarrollo social, económico y cultural (Convenio 169 de la OIT). De allí que la autonomía territorial, el gobierno propio, justicia propia, educación propia y el derecho a la titulación colectiva de la tierra se conviertan en un elemento fundamental para trazar el camino colectivo de los pueblos indígenas.

En la garantía de este derecho a la libre determinación, las mujeres han sido parte activa y miembros fundamentales para el fortalecimiento del proceso indígena, un lugar en el proceso que ellas mismas han venido identificando y validando paulatinamente. Esto ha significado momentos de tensión de los procesos de exigibilidad de derechos individuales (de las mujeres) y los derechos colectivos.

En este apartado me permitiré compartir con quien lee, los hallazgos en este ejercicio de identificación, no solo del lugar de las subjetividades políticas de las mujeres indígenas, sino el proceso que, luego de innumerables tensiones, ha terminado con el posicionamiento de las miradas femeninas en el proceso de libre determinación de los pueblos indígenas de ACIVA-RP.

Considero importante aclarar que el ser indígena significa la construcción y vivencia colectiva de una identidad cultural y que el autorreconocimiento étnico no es una lista de chequeo. Esto es importante porque en el proceso de la libre determinación se debe reconocer

que, en el devenir histórico de los pueblos, las prácticas culturales se han ido transformando por las dinámicas de colonización, transculturación, mestizaje y conflicto armado que han generado rupturas en los saberes tradicionales.

Esto se hace evidente cuando se reconocen los impactos del desplazamiento forzado en las tradiciones ancestrales, cuyas afectaciones más evidentes se observaron en el pueblo Embera Chami de Buenaventura, donde las mujeres indígenas ya no conservan la lengua materna o se ha reproducido en menor medida la ley de origen. Sin embargo, la identificación de dichas rupturas con lo ancestral ha constituido una nueva oportunidad para fortalecer los procesos organizativos en pro de la recuperación de los saberes, la defensa de los territorios y la vida misma.

Muchos de estos procesos han sido impulsados y liderados por mujeres en todos los pueblos. Ellas particularmente promueven los espacios de recuperación de saberes desde lo artesanal, la cosmovisión, la medicina tradicional, el conocimiento de las plantas, la soberanía alimentaria, entre otras. Todas ellas, amarradas a la preservación y protección de la vida en los territorios, pues “la vida en el territorio es una expresión de dignidad” (Memoria del II conversatorio de mujeres indígenas).

Esto precisamente posiciona a las mujeres indígenas en un lugar privilegiado al ser protectoras de la vida y transmisora de la cultura. Desde esta forma de ser y estar en el mundo, se exalta la importancia que tienen ellas en la promoción de diálogos intergeneracionales, que tiendan puentes entre los y las mayores y los jóvenes en los procesos. Estos saberes deben necesariamente replicarse a la siguiente generación para ir generando transformaciones culturales en beneficio de las mujeres y de los pueblos.

“Hemos logrado muchas cosas, siento que ese logro muchas jóvenes están encaminadas a ese proceso” Mujer del pueblo Nasa

Como se mencionó anteriormente, los procesos de mujeres han permitido el fortalecimiento de las capacidades de las mujeres para participar de manera activa y directa en lo organizativo. Aun a pesar de las tensiones que los derechos individuales y colectivos han generado, todas las mujeres mencionaron la importancia de permanecer en la lucha colectiva sin dejar de posicionar al interior de lo colectivo un lugar de participación distinto para las mujeres, quienes desde su sabiduría y mirada pueden fortalecer el proceso indígena. En este sentido, las mujeres primero deben conocer el proceso indígena desde su formación como niñas, de allí deben sentirse llamadas a encontrar un lugar como mujer en el proceso. Un lugar donde le permita la autorrealización, pero también el bienestar común.

“Ahí empecé el proceso como mujer, ahí me empecé a interesar de conocer, o sea todas esas cosas que tenemos las mujeres y que nos podemos enfrentar tanto al Estado, a las instituciones como a nuestros compañeros porque ahí conocíamos, ahí conocí que era el derecho de la mujer y por qué teníamos un derecho y para qué esos derechos. Por qué los derechos de la mujer” Mujer del pueblo Nasa

Sentir que tienen dicho lugar relevante en sus espacios implica también un debate comunitario por la defensa y el posicionamiento de los derechos de las mujeres. Desde esa necesidad de tener más diálogos con las compañeras, construir grupos de mujeres en lo comunitario y una organización de mujeres también desde ACIVA ha implicado que las tensiones con los hombres en el nivel institucional y comunitario persista, pues se tildan de separatistas.

Esto tiene un elemento trascendental y es que las mujeres indígenas al soñarse una organización de mujeres de ACIVA-RP, tienen mayores posibilidades de desarrollo personal con miradas desde lo comunitario. La posibilidad de fortalecer su economía personal y familiar también permite el fortalecimiento de las economías de los pueblos garantizando un mayor desarrollo social, cultural y político.

Esto también brinda mayores posibilidades para que todos los miembros de las comunidades, incluyendo las mujeres, puedan educarse desde lo formal e informal garantizando un dialogo de saberes y prácticas en la vida social que promuevan la verdadera autonomía de los pueblos y sus procesos pues, tanto las mujeres indígenas y el mayor de las comunidades que ha sido entrevistado en esta investigación, reconocen la importancia de romper los ciclos de dependencia de saberes externos para lograr la tecnificación de sus procesos internos. Necesitan profesionales, sabedoras y sabedores que se pongan al servicio de lo colectivo, pero que sea formados con la misma raíz cultural de los pueblos. En esta tecnificación se ha reconocido principalmente a las mujeres indígenas, sus anhelos de aprendizaje y su talante para mantenerse firmes en la búsqueda de oportunidades educativas para ellas.

En medio de esto, las mujeres indígenas reconocen que el derecho a la libre determinación de los pueblos y el bien común es superior a los intereses individuales, pero ellas como parte y miembros activos en la construcción de éstos, también requieren unas garantías mínimas particulares para su buen vivir dentro del proceso de lucha por la pervivencia de los pueblos.

“Desde el principio nuestro propósito fue unirnos, de formar una pequeña organización en la comunidad fue por la defensa del territorio. Eso fue hace más de años desde que formó el grupo. Desde un principio trabajamos como

para poder unirnos por nuestros derechos, por nuestro derecho de tener un territorio en paz y entre eso también poder ayudar a los hombres de la comunidad en la defensa” Mujer del pueblo Wounaan Nonam.

Todos los posicionamientos que las mujeres indígenas hacen en el plano de la justicia responden necesariamente a visibilizar la falta de reconocimiento de las mujeres indígenas y su particularidad en lo organizativo y comunitario. De allí que sus voces en los distintos escenarios de fortalecimiento de la justicia propia, se abogue por la necesidad de fortalecer las estrategias de protección diferencial a las mujeres indígenas y junto a esto, se defina de manera clara su rol al interior de los procesos comunitarios.

“Cuando uno conoce sus derechos entonces sabe cómo proceder ante las injusticias” Mujer del pueblo Inga.

Entonces, a pesar de que se ha intentado mantener un status quo frente al lugar y el desarrollo de las mujeres indígenas, ellas desde sus construcciones alrededor del cuidado, de lo cultural, de las actividades productivas tradicionales, tienen un aporte muy importante para la libre determinación de los pueblos. Conocen de manera cercana las realidades de muchos miembros importantes en las comunidades y aportan de manera clara el enfoque diferencial al interior de lo étnico. De modo que el reconocimiento de la propia diversidad interna como pueblos y como ACIVA-RP permite avanzar en el fortalecimiento de miradas al interior. Los pueblos si bien intentan ser un único cuerpo que fluye de manera orgánica, cada órgano es funcional pero distinto a los otros.

Para el caso de las mujeres indígenas, su bagaje jurídico no se reduce a la exigibilidad y el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, sino que el conocimiento de sus derechos se amplía hasta lograr el reconocimiento de normas en beneficio de las mujeres⁴⁸.

“Después de la primera menstruación ya la mujer está para sembrar como dicen ellos (...) algunas veces que, si el embarazo antes de los 18 pues no es permitido, eso es un delito. Pero en los pueblos no, porque la cultura lo dice y eso es otra vulneración a los derechos entonces nosotros ahí ¿qué colocaremos en ese código? Nosotros no podemos irnos en contra de la cultura porque quedaría mal. Pero sí habría que ajustar. Mayor de las comunidades.

La defensa de los derechos individuales de mujeres, jóvenes y niñas requiere de la sororidad. Al estar divididas es más fácil que el maltrato, la exclusión y la violación de sus derechos se dé⁴⁹. Desde esa unión es que las mujeres se permiten compartir experiencias, saberes y prácticas en función de lo concernientes a ellas, y a los pueblos. Esto posibilita no solo que el respeto por sus derechos se geste al interior de los pueblos, sino también fuera de ellos, donde, si bien se reconocen como mujeres, también lo hace como indígenas y dichas particularidades no pueden ser excluidas de los espacios como la creación de las políticas públicas.

Para que las transformaciones al interior de los pueblos sean posibles, necesariamente deben existir unos ejercicios reflexivos posicionados por las contradicciones internas. Esto

⁴⁸ Las mujeres han hecho mención de el Auto 092 de 2008, la Resolución 1325 y la Ley 1257 de 2008.

⁴⁹ Memoria del II Conversatorio de mujeres indígenas.

significa que las subjetividades políticas se hacen visibles al afrontar las contradicciones de tal forma que se promueva el diálogo.

“El pueblo Inga es un pueblo que se ha ido transformando en la medida en que ha reflexionado sobre las acciones que puedan llegar a vulnerar a los niños o a las mujeres” Memoria del II conversatorio de mujeres indígenas.

Las transformaciones y la inclusión de las miradas femeninas dependerán enormemente del tamaño de las comunidades, de su acercamiento con lo externo y de las posibilidades de generar espacios autónomos para las mujeres la interior de los territorios indígenas. Estas variables serán facilitadoras o limitantes en la promoción de transformaciones.

Son esas contradicciones las que hacen necesario que se dé un diálogo sincero al interior de las comunidades para comprender que, así como el Estado colombiano es garante de derechos, también lo es la autoridad étnica de los territorios. Son los procesos de las mujeres, los aprendizajes que se dan allí, los que permiten que las mujeres tengan herramientas suficientes para enfrentarse no solo al Estado, siendo voz de los pueblos indígenas, sino también a los compañeros como mujeres⁵⁰.

De allí que el respeto por los derechos de las mujeres sea también un elemento esencial para posicionar en los congresos de autoridades, donde se exija el correcto cumplimiento de los reglamentos internos⁵¹, se reconozca las acciones del territorio y se estipulen las armonizaciones

⁵⁰ Mujer del pueblo Nasa.

⁵¹ Los reglamentos internos son la ley que se escribe para que se sepa qué se mantenga la convivencia

para regresar a los pueblos al camino⁵²: el camino de la ley natural, de la armonía y de la complementariedad real entre hombres y mujeres.

“Es necesario unir voces hacia lo nacional y lo internacional, pues entre todos debemos unirnos y respaldar nuestros derechos y nuestra pervivencia en el territorio” Memoria del II Conversatorio de mujeres indígenas.

La subjetividad política anclada a la búsqueda de un desarrollo personal y la educación no está centrada únicamente en los intereses individuales de las mujeres por la libertad, sino que se centran en la defensa de los territorios como profesionales. También lo hacen desde su espiritualidad.

Las contradicciones estarán siempre presentes en los pueblos, pero las apuestas por lo común y la autodeterminación de los pueblos es lo que permite la vida en armonía y en sana convivencia al interior. De allí que las mujeres logren enfrentarse a los compañeros en beneficio de lo común al interior de las mingas.

Todas estas luchas internas dan lugar a una mujer como Juliana Piraza, quien aportó de manera determinante al fortalecimiento de la lucha de los pueblos indígenas en el territorio. Todas las personas entrevistadas la identifican como una mujer que logró, con todas sus capacidades, posicionar estratégicamente las comunidades, orientó y materializó la organización ACIVA, con su experiencia y sus saberes, y promovió el conocimiento tanto de hombres como mujeres para generar liderazgos transformadores, con plena capacidad para los ejercicios de

⁵² Memoria del II Conversatorio de mujeres indígenas.

exigibilidad de derechos. Hoy, sin embargo, se percibe una falta de liderazgo para motivar a las mujeres a integrarse en la apropiación de los saberes comunitarios⁵³.

“Juliana llega en el 2010 se nos retira. Pues para nosotros ha sido una gran pérdida. Yo, por lo menos, añoro mucho que doña Juliana no esté con nosotros porque con ella había un respeto hacia nosotros los pueblos, nosotros profesábamos una filosofía diferente (...) Donde el encuentro con cualquiera de la gente digo Juliana ha sido la mamá de los indígenas en Buenaventura y muy conocida acá” Mayor de las comunidades.

La importancia de maternar los procesos será un elemento para el cual las mujeres tendrán mayor agudeza. Ellas son más *conscientes del proceso indígena* porque su cultura propia está más viva, han estado más alejadas de las prácticas occidentales y su rol comunitario ha sido cercano a la reproducción de los saberes propios. De allí que el mayor de las comunidades, quien compartió su voz en esta investigación, considere que la mujer indígena tiene un valor esencial en la construcción de los pueblos y que sea a ellas a quienes quiera acompañar de manera más cercana en los procesos de liderazgo para fortalecer la estructura organizativa permitiéndose construir sobre lo construido.

⁵³ | Conversatorio de mujeres indígenas.

7. REFLEXIONES FINALES

La construcción de las reflexiones que tejo en esta investigación alrededor de las configuraciones de la subjetividad política de las mujeres indígenas de Buenaventura, que participan en la defensa de los pueblos indígenas de la ACIVA-RP, han resultado fundamentales para comprender las formas en que las experiencias personales se articulan con lo histórico, lo político y lo colectivo. Esto se da a través de una relación de doble vía.

Aquí, los conocimientos situados de Haraway (1991) y las perspectivas del feminismo comunitario de Paredes (2017) cobran sentido para ir identificando en el caminar, los lugares que ocupan las mujeres indígenas al interior de los pueblos y las formas en que se configuran como un gran engranaje incluyente en beneficio de los pueblos indígenas de Buenaventura.

En este engranaje las mujeres indígenas son fundamentales para reconocer que los pueblos no son cuerpos armónicos y que ellas desde sus distintos lugares diversifican las miradas de lo colectivo, poniendo sobre la mesa la necesidad de promover relaciones equitativas, dignas e interculturales para ellas y para sus pueblos.

Desde esas tensiones que se generan en la reproducción de relaciones desiguales⁵⁴ al interior de los pueblos, es que se activa la subjetividad política de la guerrera, cuidadora, reproductora de la vida y la cultura. Esto se expresa en la vivencia ferviente de los valores colectivos en distintos escenarios y en la movilización de acciones orientadas a la generación de bienestar de las comunidades, a la defensa de la vida y el territorio.

En las comunidades, la cercanía de las mujeres indígenas con la cultura propia desde los entornos familiares y la distancia con lo occidental promueve de manera visible unas potencialidades, para ubicarse como fundamental en la pervivencia de los pueblos; no solo por

⁵⁴ Que se expresan en valores, creencias, normas y lenguajes hacia lo femenino.

sus características corporales, sino por sus formas de aprehender el mundo de manera subjetiva, dándole un lugar privilegiado a los roles de protección y cuidado, y a la reproducción de la vida cultural en su complejidad.

En medio de esto, las tensiones con la vida colectiva son inevitables en la configuración de estas nuevas subjetividades políticas. La transformación de la vida social se da, y la búsqueda por satisfacer necesidades individuales de desarrollo trae nuevas reflexiones a la vida comunitaria, lo que implica reestructuraciones tendientes a la democratización de las relaciones en el hogar, la comunidad y lo institucional.

Estos ejercicios de democratización y de aumento de su representatividad en los distintos escenarios no han tenido como fin último la segregación al interior de los pueblos, sino que le ha apostado a la integración de diversas estrategias para el fortalecimiento de las comunidades. De allí que la sororidad sea lo que permita tender puentes entre las mujeres de los cinco pueblos, que se masifiquen las ideas en beneficio de las mujeres indígenas y se promuevan las organizaciones de mujeres alrededor de saberes tradicionales fortaleciendo las capacidades de las mujeres desde una mirada organizativa.

Así, reconocer todas estas potencialidades de las mujeres indígenas, defensoras de la vida, de la armonía y los derechos humanos, abre la mirada para reconocer las formas que encarna lo político desde lo femenino. Para ellas y sus pueblos, las oportunidades de abrirse campo a través de la participación sin sincretismos, les da a los pueblos indígenas nuevas posibilidades de fortalecimiento del proceso de la ACIVA-RP.

Allí, todas ellas, mujeres indígenas fortalecidas y con ánimos de reproducir sus saberes⁵⁵, son las que hoy reafirman que la armonía, el buen vivir, el diálogo y el consenso es fundamental para que los procesos de libre determinación sean realmente de los pueblos en su integralidad.

Entonces es importante mantener en el radar de futuras investigaciones la necesidad de seguir explorando este camino junto a las mujeres indígenas, descubrir sus miradas frente a lo estatal y lo regional, la perspectiva más cercana de los hombres frente a estos procesos de mujeres y descubrir junto a ellas las mejores estrategias para fortalecer los relevos generacionales que incluyan las voces femeninas de niñas, adolescentes y jóvenes.

⁵⁵ Donde lo colectivo y la unidad está por encima de lo individual.

8. ANEXOS

Anexo No. 1: Preguntas guía para entrevista.

VARIABLE	PREGUNTA	OBSERVABLES
Proceso de construcción del sujeto junto a tensiones y contradicciones	Vamos a iniciar por tu presentación, cuéntame un poco acerca de ti y de tu historia	-Nombre. -Edad. -Territorio de origen (ruta de movilidad humana, causas de movilidad). -Pueblo al que pertenece. -Comunidad. -Composición familiar. -Profesión. -Actividad económica. -Rol en la comunidad. -Rol en ACIVA.
	¿Cómo estás y cómo has estado en estos tiempos de pandemia?	-Transformación de sus actividades cotidianas. -Sobrecargas familiares. -Sobrecargas laborales.
	¿Qué significa para ti ser mujer-indígena?	-Mujer -Indígena -Mujer-indígena -Significados propios. -Significado que le dan otros (hombres, mujeres y personas externas a la comunidad). → Representaciones sociales e imaginarios. Rastrear si influye en ella.
	¿Cómo ha sido el proceso que han liderado las mujeres de las distintas comunidades?	-Características del proceso. -Actividades realizadas. -Logros. -Aliados (organizaciones, hombres, otros) -Retos/oportunidades de mejora. -Lugar del proceso ACIVA en las comunidades. -Participación de mujeres (total, parcial, mujeres jóvenes).
	¿Qué ha significado para ti hacer parte de este proceso?	-Rol en el proceso. -Proceso de vinculación (cuestionamientos que la llevaron a vincularse) -Motivaciones. -Hitos -Importancia del proceso en la construcción del sí misma.
	¿Qué piensan de ti y del proceso las personas que no hacen parte de él?	-hombres indígenas y no indígenas. -mujeres indígenas y no indígenas. -NNAJ. -Hijos e hijas.

VARIABLE	PREGUNTA	OBSERVABLES
		<ul style="list-style-type: none"> -Descripción de la relación con ese otro. -Si hay diferencias con el otro, cómo se afrontan (sentimientos, pensamientos)
Dimensiones del relacionamiento social	¿Qué significa para ti la participación?	<ul style="list-style-type: none"> -Significado. -Métodos y herramientas para que se dé la participación en los niveles familiar, comunitario, institucional. -Barreras para la participación: mujeres vs. Hombres -Motivación
Participación	¿Qué acciones colectivas o individuales han liderado las mujeres?	<ul style="list-style-type: none"> -Cosas que hacen al reunirse. -Temas de los que hablan en las reuniones. -Temas que quieren posicionar. -Escenarios de participación, diferencias entre esos escenarios. -Retos. -Logros. -Distinciones entre participación electoral y no electoral. -Mujeres en el gobierno
Transformación de la realidad	¿Cómo ha sido ese proceso de construir unas visiones comunes?	<ul style="list-style-type: none"> -lo común. -lo distinto. -Retos para llegar a acuerdos. -Logros comunes.
	¿Cómo las acciones y los deseos de las mujeres indígenas pueden transformar lo colectivo?	<ul style="list-style-type: none"> -mujeres protegiendo mujeres. -desarrollo de la vida comunitaria. -protección familiar. -Lectura de otros. -Estrategias distintas a la participación. -Sueños por cumplir (propios y del proceso) -Sueños cumplidos (propios y del proceso) -El lugar del territorio, la vida y los DDHH

9. TRABAJOS CONSULTADOS

- Aguilar Villanueva, L. (2006). Gobernanza. En L. Aguilar Villanueva, *Gobernanza y gestión pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Almarza, M. (2006). *Chantal Mouffe y el giro de la filosofía política moderna “nuevos horizontes para pensar la política”*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer. (2012). *Lineamientos de la Política Pública Nacional de Equidad de Género para las Mujeres*. Obtenido de <http://www.equidadmujer.gov.co/Documents/Lineamientos-politica-publica-equidad-degenero.pdf>
- Annunziata, R. (2019). Entre la gestión y la negatividad. Aportes para una conceptualización de las nuevas formas no electorales de participación. En *Elecciones y legitimidad democrática en América Latina* (págs. 313-342). CLACSO. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rkct.15>
- Aquino, A. (2013). La subjetividad a debate. *Sociológica*, 29(80), 259-278. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305029973009>
- Aranguren, L. (2008). Participación. En *Conceptos para pensar el siglo XXI* (págs. 187-209). Madrid: Catarata.
- Bautista Martínez, E., & Juárez López, I. (2016). Formas emergentes de participación comunitaria. Los jóvenes indígenas en dos municipios de Oaxaca. *El cotidiano*, 102-112. Obtenido de <https://biblat.unam.mx/hevila/ElCotidiano/2016/no197/13.pdf>

- Benitez, M. (2013). La participación como herramienta de politización de la desigualdad. En *Estudios sobre la participación: procesos, sujetos y contextos* (págs. 25-46). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Bonvillani, A. (2012). Hacia la construcción de la categoría subjetividad política: una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, 191-202.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2010). *La masacre de Bahía Portete mujeres Wayuu en la mira*. Bogotá: Ediciones Semana.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Bloque Calima de las AUC depredación paramilitar y narcotráfico en el suroccidente colombiano. Informe No. 2*. Bogotá: CNMH.
- Chasoy Cuatindioy, N., & Osorio Camacho, K. (2018). Participación política de la mujer indígena en Buenaventura: La experiencia de ACIVA R.P. Buenaventura: Universidad del Valle sede Pacífico.
- Cifuentes, J. (2002). Memoria cultural del pacífico. Buenaventura: Club de Leones Buenaventura Monarca.
- CNMH, C. (2015). Buenaventura: un puerto sin comunidad. Bogotá: CNMH.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2017). *Mujeres indígenas*.

- Connel, R. (2014). Rethinking gender from the South. *Feminist Studies*, 40(3), 518-539. Obtenido de <https://www-jstor-org.ezproxy.javeriana.edu.co/stable/10.15767/feministstudies.40.3.518>
- de Sousa, B. (2014). *Epistemologías del sur*. España: Akal Ediciones.
- Donnelly, J. (2003). Chapter 3: Economic Rights and Group Rights. En *Universal Human Rights in Theory and Practica* (págs. 40-54). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Escobar, A. (2011). América Latina en encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, postliberalismo o posdesarrollo? *Revista Controversia*(197), 9-61. Obtenido de [https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path\[\]=789](https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path[]=789)
- Escobar, A. (2011). América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, postliberalismo o posdesarrollo? *Revista Controversia*, 9-61.
- Figuereda Vargas, S., & Ariza Lascarro, A. (julio-septiembre de 2015). Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico. *Revista de Estudios Sociales*(53), 65-76. Obtenido de <http://www.redalyc.org.ezproxy.javeriana.edu.co:2048/articulo.oa?id=11046399014>
- Flores , A. (2007). *Participación ciudadana y democracia participativa: buscando alternativas para la medición del empoderamiento ciudadano en México*. México: Mujeres y Punto.
- Florez, J. (2010). En *Lecturas emergentes: decolonialidad y subjetividad en la teoría de movimientos sociales* (págs. 147-237). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Florez, J. (2015). En *Lectures emergentes, subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales* (págs. 147-237). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México.
- Gomez, P. (2017). *Agencia política de la mujer Quillacinga en el Resguardo Indígena de Mocondino: cosmovisión, lucha y territorio*. Manizales: Universidad de Manizales. Obtenido de <http://ridum.umanizales.edu.co:8080/xmlui/handle/6789/3272>
- González Foutel, L. (2013). Acción colectiva, construcción de espacio público y participación. En *Estudios sobre participación: procesos, sujetos y contextos* (págs. 67-86). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Guardia, S. B. (2002). Las iustradas de la república. En S. B. Guardia, *Mujeres peruanas: el otro lado de la historia*. Lima: Minerva.
- Guillen, A., Saenz, K., Badii, M., & Castillo, J. (2009). Origen, espacio y niveles de participación ciudadana. *International Journal of Good Conscience*(4), 179-193.
- Hahner, J. (1978). La prensa feminista del siglo XIX y los derechos de las mujeres en el Brasil. En A. Lavrin, *Las mujeres latinoamericanas* (págs. 293-328). Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1991). Conocimientos situados: la cuestion científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres la reinvención de la naturaleza* (págs. 313-346). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hoyos Liévano, M. C., & Valencia Rodríguez, L. C. (2017). Participación de la mujer indígena en la consulta previa en el Resguardo Indígena Alto del Rey. Santiago de Cali. Obtenido de <http://vitela.javerianacali.edu.co/handle/11522/10184>

- Huitraqueo, E. (2007). Las mujeres mapuche y su participación en escenarios organizativos: el caso de la IX region, Chile. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (págs. 63-78). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mariátegui, J. (1995). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Martí, J. (Enero de 1891). Nuestra América. *El Partido Liberal*.
- Méndez, G. (2007). Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia. En *Mujeres indígenas, territorialidad, biodiversidad en el contexto Latinoamericano* (págs. 35-46). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mendez, G. (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (págs. 53-72). Quito: FLACSO.
- Mignolo, W. (2007). Después de América Latina: la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal. En M. Walter, *La idea de América Latina la herida colonial y la opción decolonial* (págs. 117-165). Barcelona: Gedisa.
- Miseres, V. (2014). Las últimas de la fila: representación de las rabonas en la literatura y cultura visual decimonónica. *Revista de crítica literaria latinoamericana*(80), 187-206.
Recuperado el 30 de Julio de 2019, de <https://www.jstor.org/stable/43855158>
- Morin, E. (1994). La noción de sujeto. En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (págs. 67-89). Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, C. (1991). Hegemonía e ideología en Gramsci. En *Gramsci y la realidad colombiana* (págs. 167-227). Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.

- Oraisón, M. (2013). Participación ciudadana y organizaciones comunitarias: espacios, prácticas y posicionamientos políticos. En *Estudios sobre participación: procesos, sujetos y contextos* (págs. 47-66). Buenos Aires: Estudios sociológicos editora.
- Pancho, A. (2007). Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (págs. 53-62). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Paredes, J. (30 de Junio de 2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1). Obtenido de <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>
- Pérez Rubio, A. (2013). El discurso de la participación en la sociedad contemporánea. En *Estudios sobre participación: procesos, sujetos y contextos* (págs. 109-120). Buenos Aires: Estudios sociológicos editora.
- Perez Ruiz, M., & Argueta Villamar, A. (2011). Saberes indígenas y dialogo intercultural. *Cultura y representaciones sociales*, 5(10), 31-56. Obtenido de <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v5n10/v5n10a2.pdf>
- Pisquiy, L. (2007). Las mujeres indígenas en Centroamérica: condiciones de vida y retos para la participación. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (págs. 47-52). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez Gutierrez, E., & Molina Echeverri, H. (2010). El derecho de la mujer indígena en Colombia: Manifiesto de catorce mil mujeres lamistas. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (págs. 29-35). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Schoettle, S. (2016). The gender-gap in political online-participation - New chances and new challenges for social equality. *International journal of digital and data law*, 119-128.

- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. , 265-302.
- Segato, R. (2007). Identidades políticas/Alteridades históricas: unas críticas a las certezas del pluralismo global. En *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (págs. 37-70). Buenos Aires: Prometeo libros.
- Sen, A. (1999). Women's agency and social change. En *Development as freedom* (págs. 189-203). Oxford: Oxford university press.
- Sobrevilla, D. (2001). Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*(54), 21-33. Obtenido de https://bdbib.javerianacali.edu.co:2366/stable/pdf/4531171.pdf?ab_segments=0%2Fbasic_SYC-5187_SYC-5188%2F5187&refreqid=fastly-default%3Abde22b43102578f5a1010c6b7e0d8ea1
- Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*(27), 255-278.
- Tovar, C. (2015). Subjetividad política para la vida: resistencia al desplazamiento forzado e intervención psi como potencia política en Micoahumado. Obtenido de <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/19128/TovarGuerraClaudiaConstanza2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ungo, U. (2018). Las mujeres indígenas en la constitución del nuevo orden: colonialismo y subordinación. En M. Gandásegui, D. Fernández, & A. Hernandez, *Antología del pensamiento crítico panameño contemporáneo* (págs. 455-470). Argentina: CLACSO.
- Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(4). Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500409>

- Wilson, N. (Julio-Diciembre de 2011). Participación de las mujeres indígenas de Rama Cay, Raas, en los espacios de toma de decisión. *Ciencia e interculturalidad*, 9, 40-52.
Recuperado el julio de 2019
- Zea, L. (1986). Desarrollo de la creación cultural latinoamericanas. En P. González Casanova, *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las altrnativas como construcción posible. *Revista de la Universidad Bolivaria*, 9(27). Obtenido de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4644915>