

VIOLENCIA Y RESISTENCIA: MUJERES INDÍGENAS DESPLAZADAS EN COLOMBIA

ANA VALERO REY

Asociación Equiláteras (Investigadora independiente)

El presente artículo analiza las violencias sufridas por las mujeres indígenas situadas en el escenario de conflicto armado colombiano y desplazadas forzosamente. En este artículo trataremos de poner de manifiesto, por un lado, que dichas violencias están relacionadas con sus identidades de género y etnia. Por otro, que la condición de víctimas trae consigo estrategias de resistencia. Y finalmente, que desde los discursos y prácticas que están generando se posicionan como agentes de sus propios cambios, politizando la diferencia y re-formulando sus identidades de género y etnia.

PALABRAS CLAVE: identidad de género, identidad étnica, violencia, resistencia.

Violence and Resistance: Displaced Indigenous Women from Colombia

This paper tackles the violence perpetrated against indigenous women who are situated in the Colombian conflict, and who are forcefully displaced. We argue that, on the one hand, this violence is related to their gender and ethnic identities. On the other, that the condition of victimhood in these situations brings with it new strategies of resistance. Finally, indigenous women generate new discourses in which they take a position as agents of their own changes, politicize the difference, and re-formulate their gender and ethnic identities.

KEY WORDS: gender identity, ethnic identity, violence, resistance.

La investigación doctoral¹ a partir de la cual nace este artículo se centra en el contexto colombiano. En el conflicto armado² que se ha venido desarrollando en

¹ La investigación doctoral nace a raíz de la participación en un proyecto entre la Universidad de Córdoba (España) y la de Medellín (Colombia), en el marco de un PCI (Proyecto de Cooperación Interuniversitaria) titulado “Derechos de los grupos étnicos en Colombia: género, familia y tierra en Popayán” (A/024600/09). Para el PCI se hizo una recogida de información en campo (año 2010) que tuvo dos fases. Una fase en la ciudad de Bogotá, reuniéndonos con instituciones y organizaciones. Otra fase en la región del Cauca, donde tuvimos encuentros con organizaciones y autoridades indígenas, mujeres indígenas y ONGDs. Con toda la información recogida en las entrevistas a través del cuaderno de campo (no se permitieron grabaciones) y de toda la documentación que se nos entregó, realizamos un primer acercamiento a la nueva área de estudio desde la perspectiva de género, con una mirada feminista crítica. Metodológi-

dicho país, las mujeres indígenas son los sujetos más afectados por la violencia del entorno. Observamos que la condición de víctimas trae consigo nuevas estrategias de resistencia, que se estructuran a partir de sus identidades de género y étnica. Las rupturas que se producen en dichas identidades les abren nuevos caminos para salir de la victimización y posicionarse como agentes de cambio, en una politización de la diferencia. Esto se ve reflejado en los nuevos discursos y prácticas que las mujeres indígenas están generando a nivel local, regional, nacional e internacional.

La afectación diferencial que dichas mujeres sufren por razón de género y etnia se exagera en el caso de desplazamiento forzado.³ La identidad de *desplazada* intersecciona⁴ con las anteriormente mencionadas, aumentando su vulnerabilidad. Es decir, se da una imbricación de opresiones que va más allá de una sumatoria de las mismas, ya que atraviesan no solo la vida de las personas sino también la historia del país, desde el colonialismo hasta nuestros días. Esto ha provocado que ciertos sujetos no hayan tenido privilegios de raza, clase, sexo y orientación sexual (Curiel, 2014).⁵ Esta realidad desigual ha sido puesta de relieve por instancias nacionales e internacionales aunque todavía no hay una implementación de acciones que mejoren la situación de dichos sujetos de manera efectiva.⁶

amente, trabajamos el material recogido desde enfoques feministas sobre las identidades y sobre los discursos actuales de los movimientos de mujeres indígenas; también utilizamos los análisis que se realizan desde los feminismos latinoamericanos y, específicamente, de los feminismos descoloniales.

² Aunque el estudio se realizó sobre información de los años de conflicto armado que ha llegado hasta nuestros días, hemos de poner de relevancia la actualidad colombiana en relación a los acuerdos de paz, para lo cual se puede consultar el sitio web:

<<https://www.mesadeconversaciones.com.co/>>.

³ Este reconocimiento de la afectación diferencial fue plasmado por el Gobierno en la *Directriz de atención integral a la población desplazada con enfoque diferencial de género* (2010), en la cual se recogen tanto los riesgos diferenciales con que se encuentran las mujeres así como sus necesidades específicas de atención.

⁴ El concepto de interseccionalidad nos indica que categorías como la raza y el género influyen de manera específica en las personas, están conectadas entre sí e impactan de forma compleja en sus vidas. Este término lo introduce Kimberlé Crenshaw en la Conferencia Mundial contra el Racismo en 2001.

⁵ Esta reflexión la lleva a cabo Ochy Curiel en muchos de sus textos; la podemos ver de manera esquematizada y clara en su intervención titulada “Los aportes de las mujeres afro: De la identidad a la imbricación de las opresiones. Un análisis decolonial”. Véase Curiel (2014).

⁶ Esto fue puesto de manifiesto tanto por instancias gubernamentales, como por organizaciones y comunidades indígenas en el trabajo de campo. A pesar de las políticas públicas y de los proyectos que implementan las diferentes organizaciones, la atención diferencial a las mujeres indígenas desplazadas es un área todavía deficitaria, por las características de la población y los

Las violencias relacionadas con el desplazamiento forzado fueron puestas de manifiesto por la Corte Constitucional Colombiana a través de la Sentencia T025-2004 sobre el *Estado de Cosas Inconstitucional en Materia de Desplazamiento Forzado*. A partir de la misma aparecen diferentes Autos de protección de derechos, relacionados con las poblaciones más vulnerables afectadas por el desplazamiento forzado: Auto 092-2008 sobre la afectación específica de las mujeres, y el Auto 004-2009 relacionado con los pueblos indígenas. La confluencia que se produce en las mujeres indígenas es notable, al verse afectadas “con mayor dureza por los crímenes, las injusticias y las inequidades que forman parte constitutiva tanto de la violencia armada como del desplazamiento forzado” (Anaya, 2009: 10). A los graves efectos del conflicto armado se suma la historia de discriminación y exclusión por su condición de mujeres indígenas (OEA, 2006: 47), la cual se enmarca en la historia colonial. Al nombrarlas como *mujeres indígenas desplazadas* hacemos referencia a tres categorías identitarias marginalizadas y discriminadas. De dicha realidad se deriva la necesidad de una especial protección jurídica.

Por un lado, la afectación de las mujeres en el espacio del conflicto está marcada por un escenario patriarcal. Las mujeres son construidas como *las otras*, la alteridad, de forma que sufren violencias en base a un sistema de género dicotómico y jerárquico. A esta premisa hemos de añadir los análisis propuestos desde los feminismos descoloniales, en los cuales se plantea que “la imposición del sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder, como la colonialidad del poder fue constitutiva del sistema de género” (Lugones, 2014: 68).⁷ Lo que nos quiere decir que ese sistema de género, que conforma el escenario patriarcal a que nos referimos, se desarrolla como parte de la imposición del poder colonial. La opresión de las mujeres indígenas hay que analizarla mirando a la historia colonial en la que el género, así como la raza y la clase, se constituyen de manera conjunta, creando sujetos con privilegios y otros sin ellos. Encontramos así que se generan estrategias que se sirven de estas construcciones de opresión-privilegio para el ejercicio del poder. Esto se pone de manifiesto en acciones como las violaciones a las mujeres, los embarazos forzados o las seduc-

recursos que a ello se destinan. A pesar de ello se está focalizando cada vez más en estas poblaciones; su presencia en las diferentes instancias está creciendo y sus demandas están comenzando a visibilizarse. Véase la página web del Departamento Nacional de Planeación de Colombia <<https://www.dnp.gov.co/politicas-de-estado/politica-de-atencion-a-victimas/Paginas/politica-de-atencion-a-victimas.aspx>>.

⁷ El término “colonialidad del poder” lo aborda en los años noventa Aníbal Quijano, quien lo utilizó “para describir el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de los que conocemos hoy por las gentes del tercer mundo” (Mendoza, 2014: 92).

ciones perversas como armas de guerra.⁸ En el informe *La verdad de las mujeres* (2013) encontramos muchos testimonios que ilustran esto: “otra de las formas de represalia contra las mujeres activistas y lideresas fue a través de la relación con sus hijas. Algunos victimarios planearon hacerles daño ganándose a sus hijas menores de edad por medio de la seducción y el enamoramiento” (Gallego, 2013, I: 326). Por otro lado, los pueblos indígenas soportan una afectación diferencial debido a que, desde la colonización, han sido construidos como *los otros*. Como señala Tzevtan Todorov, el racismo implica, por un lado, la construcción de sujetos plenos (los amos) y por otro, la de los no sujetos (los esclavos), con unos sujetos intermedios (mujeres e indios) que se ubican entre ellos y que deben ser controlados para que no piensen de manera autónoma (Todorov, 2008: 189). Aunque hay —como hemos apuntado antes— una imbricación de las categorías que nombramos, las separamos como estrategia expositiva. A esta identidad excluida los pueblos indígenas la dotan de valor y la politizan. La identidad étnica se convierte en fuente de reivindicaciones y demandas de derechos, relacionada de manera indisoluble con la lucha por sus territorios (Castillo, 2007).

Finalmente, las mujeres indígenas, desde los discursos feministas predominantes en Occidente, también han sido construidas desde la *otredad*. Las reflexiones llevadas a cabo en relación al género en muchas ocasiones no han tenido en cuenta la intersección del mismo con la identidad étnica —entre otros factores identitarios— de estas mujeres (Suárez & Hernández, 2008; Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014), de forma que, en las mujeres indígenas, confluyen identidades subalternas. Identidades oprimidas en nombre de las que se habla, pero a las que no se les permite hablar y que, al mismo tiempo, como señalara Spivak en su famoso artículo “¿Puede hablar el subalterno?” (1985), se sitúan en lugares desde los que tienen una visión privilegiada, más allá del pensamiento generado por *los opresores*.⁹ Son *las otras* en relación a las mujeres no indígenas (blancas o blanquizadas) y también *las otras* en relación a los hombres, indígenas y no indígenas. Consecuentemente, están situadas en la *otredad*, reforzada por la situación de desplazamiento forzado que las confronta con las personas del entorno receptor.¹⁰

⁸ Véanse Gallego (2013), tomo I, p. 329 y ONIC (2012), p. 55.

⁹ Para ampliar la información en relación a la visión de Spivak de la subalternidad y de lo que se propone desde el Grupo de Estudios Subalternos, véase Spivak (2003).

¹⁰ Los diferentes informes de seguimiento, análisis y estudios realizados por Naciones Unidas, organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca, Sisma Mujer, el Foro Internacional Indígena, la CEPAL, o el Gobierno colombiano muestran que, a pesar del avance en el conocimiento sobre la temática y la aplicación del mismo en la mejora de la vida de las personas a través de las políticas públicas, todavía hay muchos vacíos de información que se reflejan en las dificultades por dar respuestas eficaces a los problemas debido a que no se aborda de manera efectiva la intersección de identidades que se da en esta población y, por tanto, su abordaje diferencial.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos afirmar que la colonización va más allá de ser un periodo histórico que conllevó la ocupación de unos territorios. Con ella se produjeron, construyeron y destruyeron estructuras de pensamiento, formas de vida, estructuras económicas, políticas y sociales cuyo recuerdo y la lucha por su restauración están presentes en la historia actual de las mujeres indígenas. Como apunta Liliana Suárez, “el colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerme. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de la población del planeta” (Suárez, 2008: 24). La lucha por el territorio ha sido un elemento presente en las luchas libradas desde el periodo colonial hasta la actualidad. En estos momentos, es punto crucial para las/os indígenas como parte de su identidad y modo de vida. Su cosmovisión¹¹ concibe el territorio no sólo como lugar físico, en el que se establece la residencia y se desarrollan los medios de gobierno y producción propia, sino que, además, es un lugar simbólico desde el que se conforma la cultura y la identidad étnica (Sánchez, 2003: 25).

Ante las situaciones de violencia y vulneración de derechos que se dan en el desplazamiento forzado, los pueblos indígenas se han posicionado desde su identidad étnica para reivindicar sus derechos. El discurso indígena se ha ido fortaleciendo tanto a nivel nacional como internacional,¹² creándose redes mundiales desde las cuales articulan sus demandas. Ejemplo de ello es la coordinación entre los pueblos del *Abya Yala*,¹³ donde se agrupan los denominados “Pueblos Originarios de las Américas”.

¹¹ Nos referimos a la cosmovisión general de los grupos indígenas, pues el territorio es un elemento clave en la gran mayoría de ellos, aunque hemos de tener en cuenta que hay muchas cosmovisiones y que no hay una homogeneidad en las mismas. En el caso de Colombia, el territorio es una parte fundamental en las demandas y en la construcción de la identidad indígena.

¹² Los tratados y acuerdos internacionales como el Convenio 169 de la OIT (1989) sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (ratificado por Colombia en 1991) o la Declaración de Naciones Unidas sobre Los Pueblos Indígenas (2007, ratificada por Colombia en 2009) han servido de marco para las demandas que se hacen a los estados. Así también, en la Constitución Colombiana de 1991 se recogieron algunos de los derechos de dichos pueblos.

¹³ El pueblo Kuna denomina así al continente americano desde antes de la llegada de los europeos. Este pueblo es originario de la serranía del Darien, al norte de Colombia, y hoy en día habita la región al sur de Panamá y el norte de Colombia. Actualmente, las diferentes organizaciones e instituciones indígenas de todo el continente han adoptado su uso para referirse al territorio continental, en vez del término “América”. El nombre de Abya Yala es utilizado en los documentos y declaraciones orales indígenas como símbolo de identidad y de respeto por la tierra que habitan. En lengua Kuna, Abya Yala significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento”. La primera vez que esta expresión fue usada con sentido político fue en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada en Quito en 2004. El uso del término Abya Yala se configura como parte del

En estos momentos los pueblos indígenas están construyendo proyectos propios, en los que se concibe a la comunidad como sujeto colectivo y de los que participan mujeres y hombres. Aun así, los hombres gozan de una posición de privilegio en relación a las mujeres dentro de las comunidades.¹⁴ Desde la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) se pone en evidencia que: “[l]a defensa de los pueblos ha sido una lucha y construcción conjunta de hombres y mujeres. Sin embargo, a la hora de reconocer el rol de cada uno, muchas veces no se logra hacer visible el papel de las mujeres ni sus demandas particulares” (ONIC, 2012: 126). Esta discriminación por género, dentro de las comunidades, es ya puesta en evidencia por mujeres como la dirigente nasa Avelina Pancho, cuando afirma que “la política de estado es de exterminio hacia los pueblos indígenas. Pero las mujeres indígenas sufrimos también la discriminación de nuestros hermanos” (Gargallo, 2012: 83). Esto contrasta con los discursos que, en el marco de *recuperación*¹⁵ identitaria en el entorno indígena, promueven la complementariedad y el equilibrio en la comunidad y politizan la identidad étnica. La realidad de las mujeres y hombres indígenas se estructura en un contexto amplio de dominación colonial-patriarcal.¹⁶

Todo esto, en los casos de desplazamiento forzado, se magnifica debido a las muchas rupturas y pérdidas materiales y humanas que se producen. Los desplazamientos rompen las redes afectivas, familiares y comunitarias, modifican las prácticas y los discursos y posibilitan procesos de reflexión ante situaciones nuevas que traen consigo la modificación de las identidades. Esto impacta

proceso de construcción político-identitario, como forma de descolonización del pensamiento a través de los discursos; así, “en la Cumbre de Comunicación indígena de Abya Yala, que se desarrolló en el Resguardo Indígena La María de Piendamó, en el Cauca, Colombia, del 18 al 12 de noviembre de 2010, varias voces se levantaron para decir que los pueblos indígenas no se reconocían en los nombres de Hispanoamérica y Latinoamérica y ni siquiera en el de América, reivindicando el de *Abya Yala* por ser el único que desde una lengua propia, la kuna, describe el sur y el norte del continente” (Gargallo, 2012:41).

¹⁴ En este sentido, Lorena Cabnal pone de manifiesto que “[t]anto en los documentos consultados como por los procesos en que he participado, puedo argumentar que mucho del planteamiento es desde una construcción cosmogónica masculina, además la mayoría de exponentes y pregoneros del movimiento indígena del paradigma en la actualidad ‘con propiedad y autoridad epistemológica’ son hombres” (Cabnal, 2010: 17).

¹⁵ Hablamos de *recuperación* identitaria porque se está dando un proceso de rescatar prácticas y discursos del pasado relacionados con una cultura, economía y política indígenas, en un intento de restablecer una historia que sustente unas formas de vida que se contrapongan al presente global marcado por ideas neoliberales.

¹⁶ Aida Cumes hace una reflexión amplia e interesante sobre los esencialismos estratégicos y los discursos descolonizadores haciendo referencia a la sociedad maya en Guatemala. Véase Cumes, (2014), incluido en el volumen *Más allá del feminismo: caminos para andar*, editado por Mágina Millán (2014).

especialmente en el caso de los pueblos indígenas pues su identidad étnica, concebida desde una colectividad e inicialmente recuperada desde parámetros más masculinos, conecta con el territorio de formas que las mujeres están revisando. Y es que la violencia y explotación sexual, la esclavización para ejercer labores domésticas, el reclutamiento forzado de madres o de sus hijas e hijos, los asesinatos, los hostigamientos, las amenazas o la muerte de familiares como formas de presión, entre otras muchas, son realidades muy presentes en la vida de las mujeres indígenas. A estas se les unen otras formas de violencia que llegan con el desplazamiento forzado, como el rechazo de la población receptora, la discriminación sufrida por el funcionariado encargado de identificarlas como desplazadas, las sospechas que se ciernen sobre ellas en relación a la huida —en particular acerca de su posible conexión con la guerrilla o con otros actores armados— o la falta de la figura masculina que ejercía la jefatura del hogar. Si la figura masculina no está presente, se intuye que pueda tratarse de un actor armado, estar en la cárcel o muerto por alguna vinculación directa con el conflicto; de este modo, “muchas mujeres desplazadas son vistas con sospecha por el sistema de ayudas humanitarias, o por una respuesta social insensible frente a su situación, como alguien dependiente, que busca beneficios secundarios o sobre la que se extiende la sospecha (‘en algo estaría’) o se considera exagerada” (Gallego, 2013, I: 199). En el nuevo emplazamiento hay que reconstruir los lazos afectivos, las redes de apoyo y los proyectos de vida. Es necesario un sustento económico y la salida al escenario público para conseguirlo. Han de reconocerse como desplazadas para que se les otorguen ciertos derechos. Todo esto en un marco de violencias que se agudizan dentro y fuera del grupo, pues las tensiones entre las/os integrantes son mayores debido a la situación de inestabilidad y miedo.

Con el abandono forzoso de los territorios de origen se produce una desintegración comunitaria que se une a la fragmentación familiar y personal. Las mujeres concebidas como dadoras de vida y cuidadoras, “depositarias principales de los saberes tradicionales y garantía de pervivencia del pensamiento dentro de sus comunidades” (ONIC, 2010: 10), responsabilidades estas que principalmente han estado a su cargo (ONIC, 2012: 24), se ocupan de la reproducción familiar y de la trasmisión de la cosmovisión indígena. Estas labores se ven limitadas y complejizadas, y en ocasiones cuestionadas, en el entorno de conflicto y aún más con el desplazamiento. Además, “darle preponderancia a ello no deja ver qué significa ser guardiana de las culturas en un contexto de desigualdad y de opresión colonial-patriarcal” (Cumes, 2014: 80).

En los nuevos lugares de vida muchas mujeres asumen la jefatura del hogar debido a la ausencia de la figura masculina: “[e]ntre la población desplazada [...] el dato más relevante aquí es el aumento de mujeres jefas de hogar, a causa de la violencia (pérdida del marido o compañero por asesinato) como es el caso de las viudas; o a causa de las rupturas familiares, provocadas estas por el desarraigo, las

tensiones del anonimato, la clandestinidad o las nuevas dinámicas de la gran ciudad” (Meertens, 2004: 198). En el caso de que los hombres estén presentes en el nuevo entorno, difícilmente pueden asumir la tarea de proveedores debido a la falta de trabajo, situación que implica la pérdida de su estatus y valor dentro del grupo.¹⁷ Esto hace que las redes sean difíciles de configurar, que haya que rehacerlas o restablecerlas desde nuevos parámetros, con modificaciones significativas de la identidad de género y, consecuentemente, de la étnica.

Hay un cambio manifiesto en los roles de género tanto a nivel interno como a nivel externo. En primer lugar, las violencias que se han ejercido contra las mujeres las llevan a reflexiones en torno a su cuerpo y a cómo es invadido. Desde el imaginario indígena, las mujeres recuperan en sus discursos la conexión entre cuerpo-tierra. Este enfoque las lleva a vivenciar y explicar las implicaciones de las violencias que sufren de formas que no se habían tenido en cuenta hasta el momento. Realizan nuevas lecturas, revisan los lenguajes y hacen un análisis propio en relación a las violencias ejercidas contra ellas, desde donde estructuran sus demandas de derechos; en estos procesos, hablan, por ejemplo, de violencia espiritual, violencia en nombre de la tradición o violencia ecológica (FIMI, 2006: 58).¹⁸ Por otro lado, las circunstancias de precariedad y hacinamiento que se

¹⁷ Como apunta Meertens, “los hombres sufren el estigma en forma aguda por la discriminación en el ámbito laboral, las mujeres por la discriminación en el ámbito comunitario, y con mayor intensidad cuando son mujeres indígenas” (2004: 199). Como también apunta Gloria A. Camilo, en su artículo sobre el impacto psicológico diferencial entre mujeres y hombres: “[a]ntes del desplazamiento las mujeres se ocupaban del hogar, pero después pasaron a realizar actividades de economía informal como vendedoras ambulantes o a trabajar de empleadas domésticas. Los hombres, por su parte, pasaron de ser, en su mayoría, productores agrícolas a dedicarse a actividades propias de la economía informal. Tales cambios hacen prever una dinámica distinta en el interior de la familia; posiblemente el padre y la madre se concentren menos en el acompañamiento cercano en la crianza de los hijos, disminuye lo intrafamiliar por estar centrados en lo exterior. El rol de autoridad, [...] posiblemente se vea afectado por la incursión de la mujer en las actividades económicas de la ciudad” (2000: 26).

¹⁸ Desde el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), se trata de presentar conceptos que no fueron recogidos en la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer de las Naciones Unidas de 1993. En dicho documento se define violencia contra las mujeres como “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico de la mujer” (Art. 1. *Declaración para la Eliminación de la Violencia contra la Mujer de las Naciones Unidas*, Resolución de la Asamblea General. A/RES/48/104 (20 de diciembre de 1993). FIMI presenta el concepto de violencia ecológica “para dar cuenta de las formas en que la salud, las formas de vida, el estatus social y la supervivencia cultural de las Mujeres Indígenas están siendo amenazadas por políticas y prácticas que afectan negativamente a la tierra, su estabilidad climática y sus diferentes ecosistemas. Además, la categoría de *violencia espiritual* intenta elaborar la relación entre violencia contra las mujeres y el ataque sistemático contra las prácticas espirituales indígenas” (FIMI, 2006: 20). En el caso de las violencias en nombre de la

viven en situaciones de desplazamiento, traen consigo convivencias más complejas que llevan a diferentes familias a un espacio compartido donde se pierde la intimidad, hay que compartir recursos escasos y se producen nuevas necesidades y puntos de fricción entre las personas.¹⁹ Esto, unido a falta de ayuda de emergencia o a la limitación temporal de la misma, hace que las necesidades básicas no estén cubiertas y que las mujeres sean las que mayormente llevan la carga de solventarlas. Además, la salud de las distintas personas de la familia se resiente, especialmente la de niñas/os y ancianas/os, lo que aumenta las cargas en las mujeres, encargadas de los cuidados en un entorno en que el sistema de salud es muy limitado o ausente. Se tiene que contar con el agravante de que el sistema público de salud, en las ocasiones en que es accesible, no tiene en cuenta su pertenencia cultural, e incurre, en consecuencia, en otro tipo de violencias. La medicina tradicional queda limitada ya que, fuera de su entorno, no se pueden proveer de los materiales necesarios y carecen de los espacios para la sanación o la celebración de rituales.

En momentos como estos, en los que la identidad indígena es un estigma por el que las condiciones de vida se recrudecen, se produce un refuerzo de las demandas de derechos desde la identidad colectiva indígena. Un nuevo lugar de demanda de derechos que se aparta de lo individual para crear discursos de reivindicación desde lo colectivo, desde lo indígena. Así pues, los procesos de desplazamiento, por un lado, refuerzan la identidad indígena y, por otro, producen rupturas dentro de la identidad de género.

La imbricación de estas identidades se modifica, lo que significa un cambio de algunos discursos y prácticas, produciendo así lo que hemos nombrado como

tradición, se adopta este término como sustituto de “prácticas tradicionales perjudiciales”, ya que señalan que “la principal intención del término ‘prácticas perjudiciales’ es marcar una distinción entre el condenar la mutilación genital femenina y ‘otras prácticas perjudiciales’ del condenar la cultura en particular. [...] Elegimos este lenguaje porque criticamos la neutralidad ética del término ‘prácticas’ para describir abusos como son la mutilación genital, matrimonio precoz forzado, la práctica de quemar a las viudas y los ‘crímenes de honor’. Ubicamos el término ‘prácticas’ en una teoría de relativismo cultural que limita con el relativismo moral al cual nos oponemos. También cuestionamos el hecho de que las prácticas sean ‘tradicionales’. Por lo que la tradición, al igual que la cultura, es muchas veces pensada como inherente e inmutable, las prácticas denominadas tradicionales no son necesariamente antiguas” (FIMI, 2006: 29).

¹⁹ Esto lo pusieron de manifiesto las comuneras y comuneros de la etnia Nasa desplazados de la región del Alto Naya y sobrevivientes de la masacre de 2001 con los que nos reunimos en agosto de 2010. También lo podemos ver en los testimonios recogidos en el informe que ha elaborado Ruta Pacífica titulado *La verdad de las mujeres* (Gallego, 2013). En dicho informe se recogen de manera amplia las consecuencias que tiene el conflicto para las diversas mujeres y los testimonios de las mismas.

re-formulaciones identitarias.²⁰

Como hemos señalado con anterioridad, los discursos que se están recuperando desde los pueblos indígenas los reinterpretan las mujeres, quienes analizan la recuperación que se hace de la historia e imaginario indígena desde una nueva visión de género que, en ocasiones, cuestiona la dualidad y la complementariedad y el mismo concepto de género. Como apunta Lorena Cabnal, “en la complementariedad y dualidad como dos regentes para procurar el equilibrio entre mujeres y hombres y con la naturaleza para armonización de la vida, [...] se manifiesta una construcción de la dualidad y la complementariedad basada en la sexualidad humana heteronormativa” (Cabnal, 2010: 14). Este es uno de los puntos conflictivos analizados desde los feminismos descoloniales. Hay diversas lecturas en relación a si en épocas pre-coloniales existían o no patriarcados, o si se puede aplicar el concepto género a estas épocas. Autoras como María Lugones, Yuderlys Espinosa y Ochy Curiel hablan de que la invención de las mujeres se da en la época colonial, momento en el que aparece el género. Julieta Paredes nos habla de entronque de patriarcados (la confluencia de varios patriarcados) y Rita Segato de patriarcados de baja intensidad. Esta última señala que sí existe un patriarcado previo porque en los mitos se da un momento de reducción de la mujer. Sin embargo, este patriarcado se transforma realmente con la colonización convirtiéndose en un patriarcado de alto impacto, letal.²¹ La autora Francesca Gargallo expone que las violencias resultantes de esa subordinación colonial de las mujeres y hombres indígenas fortalecieron los patriarcados ancestrales preexistentes, “influyendo en una lectura perversa de la complementariedad de los diferentes, implícita en cosmogonías donde divinidades y fuerzas espirituales son duales y no unitarias” (Gargallo, 2012: 50). Todas ellas llegan a los conceptos de despatriarcalización y descolonización como ideas y acciones necesarias para llegar a lo que Rita Segato apunta como un posible camino: “recuperar la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia, garantizando que una deliberación interna pueda ocurrir en libertad” (Cumes, 2014: 74).

Estas reflexiones que desde lo cotidiano llevan a la re-formulación de las identidades se ven potenciadas por circunstancias como las propias del desplazamiento forzado. Las vulneraciones de derechos que viven antes, durante y después del desplazamiento provocan un cuestionamiento del sistema de género

²⁰ En nuestro trabajo hemos hablado de re-formulaciones identitarias ya que se da una recuperación de la identidad étnica por parte de la comunidad y, al mismo tiempo, las mujeres se re-formulan como mujeres indígenas dentro de los discursos comunitarios, haciendo cambios en su lectura tanto de la identidad étnica como de la de género.

²¹ Esta reflexión fue recogida en la exposición de Rita Segato en las “Jornadas ‘Radical-ment feministas’” que tuvieron lugar en Barcelona el 3 y 4 de junio de 2016.

que las sustenta. Esto hace que las mujeres indígenas se definan desde nuevos marcos a través de una lectura de lo que es ser mujeres indígenas y rompan con lo que, hasta el momento, se ha definido desde el marco patriarcal y occidental. Estas circunstancias son ejemplo de la necesidad de poner en práctica aquello que se propone desde la teoría: despatriarcalizar para descolonizar.²²

Las mujeres indígenas han participado de las luchas indígenas y formado parte de las organizaciones indígenas. Al mismo tiempo, han constituido sus propias estructuras organizativas dentro y fuera del movimiento indígena. Dentro de los grupos indígenas, las mujeres comienzan a tener una posición política propia más visible a partir de mediados de los noventa (del siglo XX) y sobre todo a partir del siglo XXI, que es cuando más fuerza, visibilidad y estructura presentan a nivel mundial.²³ Aparece la necesidad específica de elaborar reflexiones sobre su situación dentro y fuera de las comunidades, ya que, como pone de manifiesto María Ovidia Pelechó, perteneciente al CRIC,²⁴ “es muy complejo que los compañeros entiendan que las mujeres también aportan, participan, lideran procesos y que su aporte es muy valioso”.²⁵ El liderazgo de las organizaciones sigue estando en manos de los hombres,²⁶ lo que se puede apreciar tanto en la conformación de la organización como en los diagnósticos

²² “Descolonizar significa entender la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo en nuestra región y cómo hoy hay una reproducción de esa opresión a través de las políticas neoliberales que colocan al llamado tercer mundo en una situación global desigual frente a los países del Norte; además, significa entender que en el interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales cotidianas que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad” (Curiel 2009 en Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014: 26).

²³ En *Diagnóstico: mujer, paz y seguridad*, realizado en 2009 en Colombia por la Sisma Mujer y MZC (Mujeres en Zona de Conflicto) y la Corporación Sisma (Colombia), encontramos algunas organizaciones de mujeres que son verdaderos referentes de distintas épocas, y que se constituían primero en relación a otros reclamos como la igualdad de clase o la lucha contra la discriminación por etnia, y más tarde incorporaban las demandas feministas. Así encontramos, por ejemplo, AMUNIC (Asociación de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas). También vemos otras organizaciones más recientes como la Liga de Mujeres Desplazadas y otras específicas de mujeres indígenas como la Fuerza de Mujeres Wayuu.

²⁴ CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca).

²⁵ Véase la entrevista a María Ovidia Pelechó (2014).

²⁶ Los Consejeros Mayores nombrados cuando iniciamos el trabajo de investigación eran todos hombres. Ya en la nueva Consejería (2015-2017) aparecen Carmen Ruby y Lidia E. Paz. Sin embargo, todos los consejeros zonales son hombres (Zona Sur, Zona Tierra Dentro, Zona Occidente, Zona Oriente, Costa Pacífica, Zona Centro). En el caso de las consejeras, Carmen Ruby está encargada de reasentamientos y Lidia E. Paz no tiene zona asignada. Véase la página web del organismo en <<http://www.cric-colombia.org/>>.

que realiza y en la naturaleza de la formulación de los Planes de Vida.²⁷ En las diferentes líneas de actuación que se marcan desde los Consejos no suele haber actuaciones específicas, para la restauración del equilibrio cosmogónico del que se habla, que recojan las necesidades y requerimientos actuales de las mujeres. Así, ellas mismas las están elaborando en una exploración en primera persona de las vulneraciones de derechos que sufren como mujeres indígenas, inmersas en un *continuum*²⁸ de violencias.

Estas situaciones han llevado a la creación de espacios propios que, en ocasiones, se ven cuestionados por sus propios compañeros, muchos de los cuales piensan que las demandas de las mujeres desvían el foco de atención de la lucha colectiva como pueblos indígenas (Segato, 2014: 77). A pesar de ello, los discursos de las mujeres se van fortaleciendo, lo que se puede constatar con la celebración en 2009 de la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala (Puno, Perú) a la cual asistieron más de 3.500 mujeres de todo el Abya Yala.²⁹ Un año antes, también en Perú, tuvo lugar el primer Foro Internacional de Mujeres Indígenas en cuya declaración se puso de manifiesto su decisión de ser sujetas activas y protagonistas de la historia, dejando de ser objetos folklóricos.³⁰

En el 2013, la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas Originarias de Abya Yala tuvo lugar en Colombia, concretamente en el Municipio de Piendamó en el Departamento del Cauca. La Cumbre se marcó como objetivo “[a]nalizar y evaluar los modelos de desarrollo que se están implementando en el Abya Yala que afectan directamente a nuestros territorios y forma de vida, para trazar

²⁷ Un Plan de Vida es un instrumento de planificación que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico. Es un instrumento de política y de gobierno y, como tal, un acuerdo social que debe surgir del consenso (véase <<http://www.territorioindigenaygobernanza.com>>). Se pueden consultar diferentes Planes de Vida de distintos pueblos indígenas de Colombia en la página web del Centro de Cooperación al Indígena <<http://observatorioetnicocecoin.org.co/>>.

²⁸ Usamos el término *continuum*, recogido en el informe *La verdad de las mujeres* (Gallego, 2013). La idea de un *continuum* de las violencias permite entender cómo la violencia que se produce como consecuencia de la guerra se entronca con las violencias presentes en las relaciones de dominación entre hombres y mujeres que están vigentes en épocas de paz. Nos permite ver cómo en el patriarcado la violencia permea todos los ámbitos de la vida (Gallego, 2013, I: 40).

²⁹ Véase la Declaración de Iximché’ de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, donde se convoca la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala. <<http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche.php>>

³⁰ Véase la Declaración “Compartiendo avances para nuevos retos” del I Foro de Mujeres Indígenas: “Hemos tomado la decisión de dejar de ser objetos folklóricos”. <<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1459>>

estrategias de defensa y resistencia coordinada en la defensa de los derechos humanos y colectivos de las mujeres indígenas del continente”.³¹

A través de las declaraciones de las diferentes cumbres y encuentros mencionados se puede ver la apuesta de las mujeres indígenas por un modelo indígena en el que ellas estén incluidas. Se constata que las ideas que las pensadoras indígenas están construyendo e implementando van más allá de la visibilización y análisis de las violencias que sufren, puesto que “describen también hermandades de resistencia, acciones educativas y comunicativas” (Gargallo, 2012: 102), así como temáticas relacionadas con su identidad de género y étnica.

Estas Cumbres Continentales se van constituyendo a través de encuentros a nivel más regional y local como asambleas zonales de mujeres,³² en las que se reúnen las mujeres de la zona (u organizaciones de mujeres), o a través de diferentes encuentros asamblearios entre las distintas zonas de la región o varias regiones.³³ Y al mismo tiempo, estas asambleas han dado lugar, junto con las Cumbres Continentales Indígenas, a la I Cumbre Internacional de la Espiritualidad de los Pueblos Indígenas del Continente Abya Yala que tuvo lugar a principios de mayo de 2015.³⁴

La re-formulación de sus identidades es un eje clave que vertebra todas las propuestas. Se está produciendo una revisión de los discursos indígenas en torno a la identidad étnica, así como de los discursos feministas en torno a la identidad de género. Los análisis se están llevando a cabo de formas diversas, dentro de los movimientos indígenas de mujeres y desde los feminismos descoloniales,³⁵ en una re-formulación de conceptos y de identidades desde una visión interseccional. Asimismo, vemos que se crean nuevos lazos y conexiones que

³¹ Véase la Convocatoria de la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas Originarias de Abya Yala.

<<http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/archivos/CONVOCATORIA%20A%20LA%20II%20CUMBRE%20CONTINENTAL.pdf>>

³² Véase, por ejemplo, la XIII Asamblea zonal de mujeres en el resguardo de las Delicias (Cauca) en 2013. <<http://www.cric-colombia.org/portal/xiii-asamblea-zonal-de-mujeres-se-realizo-en-el-resguardo-de-las-delicias/>>

³³ Véase, por ejemplo, el intercambio de experiencias realizado entre las mujeres del Cauca, Antioquia, Córdoba y Chocó en 2014 <<http://www.cric-colombia.org/portal/mujeres-indigenas-de-cauca-antioquia-cordoba-y-choco-intercambiaran-experiencias-organizativas-y-productivas/>>, o el encuentro de mujeres rurales de Colombia y región andina en ese mismo año también realizado en el Cauca <<http://www.cric-colombia.org/portal/encuentro-de-mujeres-rurales-de-colombia-y-region-andina/>>.

³⁴ Véase la I Cumbre Internacional de la Espiritualidad de los Pueblos Indígenas del Continente de Abya Yala. <<http://www.fondoindigena.org/drupal/es/node/259>>

³⁵ Para ampliar la información, véanse Suárez & Hernández (2008), Espinosa, Gómez & Ochoa (2014) y Millán (2014).

promueven otras prácticas dentro de las comunidades, fomentando la educación de las mujeres, la participación en procesos de liderazgo y su presencia en la toma de decisiones, así como una reivindicación de los derechos colectivos,³⁶ en los que ellas estén incluidas. Este es el camino que están andando muchas mujeres indígenas, entre la resistencia y las violencias que sufren, la demanda de derechos y la creación de discursos y prácticas que les permitan seguir desarrollando sus vidas.

Como hemos podido ver, las mujeres indígenas desplazadas sufren muchas violencias relacionadas con su condición de mujeres, de indígenas y de desplazadas, como identidades discriminadas. Las cruentas situaciones de desplazamiento demandan de nuevas prácticas y discursos para poder salir de las mismas. Esto propicia la creación de espacios de apoyo y de intercambio, así como la generación de herramientas personales, sociales, políticas y económicas que les permitan salir de la condición de víctimas y forjar lugares de resistencia.

Dichas circunstancias llevan al cuestionamiento de los entornos patriarcales en que se mueven. Se revisa el proyecto colectivo indígena desde una visión propia, como mujeres indígenas. Hay una puesta en valor de los espacios de reflexión de mujeres, así como de su participación en lugares de decisión y liderazgo dentro de la comunidad. Al mismo tiempo, se revisan las teorías feministas y los análisis que hasta el momento se han hecho en relación a las situaciones de opresión de las mujeres indígenas. Estas mujeres producen reflexiones que no aíslan el género de otras estructuras de poder (como la raza o la clase), en el intento de comprensión de las configuraciones de poder que las someten a ellas y a su comunidad. Se cuestionan los enfoques occidentales que sustentan las instituciones gubernamentales, económicas o sociales. Esta visión global hace que se conecten sus demandas de territorio con su posición en relación a la paz dentro del conflicto armado, con la gestión de los recursos naturales, así como con sus derechos colectivos. Estas reclamaciones y posicionamientos los llevan a cabo dentro del amplio movimiento indígena que demanda, en definitiva, la libertad para tejer sus formas de vida.

Es necesario, por tanto, dirigir la mirada a las reflexiones y acciones de las mujeres indígenas en contextos como el colombiano. Sus aportaciones desde la cotidianidad, los activismos o la academia están arrojando luz a lugares que hasta el momento estaban en la sombra. Las re-formulaciones identitarias que se llevan a cabo muestran reflexiones, reivindicaciones y creaciones que indican el camino que quieren seguir y en el que se puede dar apoyo. Al mismo tiempo, invitan a una revisión propia de nuestras cotidianidades, de nuestras reflexiones, en definitiva, de nuestros privilegios.

³⁶ Como se afirma desde el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), “para las mujeres indígenas, los derechos humanos básicos [...] están intrínsecamente relacionados a la lucha por los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas” (FIMI, 2006: 46).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anaya, James (2009), *La situación de los pueblos indígenas en Colombia: Seguimiento a las recomendaciones hechas por el Relator Especial anterior*, Consejo de Derechos Humanos. (A/HRC/15/34/), Asamblea General de Naciones Unidas.
- Cabnal, Lorena (2010), “Feminismos diversos: el feminismo comunitario”, Madrid, ACSUR- Las Segovias.
- Camilo, Gloria Amparo (2000), “Impacto psicológico del desplazamiento forzoso: estrategia de intervención”, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Martha Nubia Bello, Elena Martín y Fernando Jiovani Arias (eds.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Dos Mundos, Corporación Avre: 15-35.
- Castillo, Luis Carlos (2007), *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Cali, Universidad del Valle.
- Cumes, Aida (2014), “‘Esencialismos estratégicos’ y discursos de descolonización”, *Más allá del feminismos: caminos para andar*, Mária Millán (coord.), México DF, Red de feminismos descoloniales.
- Curiel, Ochy (2014) “Los aportes de las mujeres afro: De la identidad a la imbricación de las opresiones. Un análisis decolonial”. Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, agosto [conferencia]. <https://www.youtube.com/watch?v=IE_3yguasHI>
- FIMI (Foro Internacional de Mujeres Indígenas) (2006), *Mairin Iwanka Raya: Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del secretario de Naciones Unidas*. <<http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>>
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.) (2014), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Popayán*, Editorial Universidad del Cauca.
- Gallego Zapata, Marina (coord.) (2013), *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia*, tomo I, II y Resumen, Bogotá, Ruta Pacífica de Mujeres.
- Gargallo Celentani, Francesca (2012), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde abajo.
- Lugones, María (2014), “Colonialidad y género”, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), Popayán, Editorial Universidad del Cauca: 57-74.

- Meertens, Donny (2004), “Género, desplazamientos, derechos”, *Desplazamiento forzado en Colombia. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, Martha Nubia Bello (ed.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia: 197-204.
- Mendoza, Breny (2014), “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), Popayán, Editorial Universidad del Cauca: 91-103.
- Millán, Margara (2014), *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, México DF, Red de Feminismos Descoloniales.
- OEA (Organización de los Estados Americanos) (2006), *Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia*, Washington DC, Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) (2010), *Las mujeres indígenas en el marco del conflicto armado interno que vive Colombia*, Bogotá, Colección ONIC.
- (2012), *Mujeres indígenas sabias y resistentes*, Raquel González Henao (ed.), Bogotá, Colección ONIC.
- Pelechor, María Ovidia (2014), “No hablen de paz cuando ni siquiera están escuchando lo que quieren las mujeres”, *No habra paz sin las mujeres*, entrevista de Patricia Simón, 30 de enero. <<http://nohabrapazsinlas mujeres.com/2014/01/no-hablen-de-paz-cuando-ni-siquiera-estan-escuchando-lo-que-quieren-las-mujeres/>>
- Sánchez Botero, Esther (2003), *Los pueblos indígenas en Colombia. Derecho, políticas y desafíos*, Bogotá, UNICEF Oficina de área para Colombia y Venezuela.
- Segato, Rita Laura (2014), “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemologıa y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), Popayán, Editorial Universidad del Cauca: 75-90.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), “ıPuede hablar el subalterno?”, Santiago Giraldo (rev.), *Revista colombiana de Antropología*, 39, enero-diciembre: pp.297-364.
- Suárez, Liliana, y Rosalva A. Hernández (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo: Teoría y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- Todorov, Tzvetan (2008), *La conquista de América. El problema del otro*, México DF, Siglo XXI.

