



**La autoridad femenina: fuerza que sostiene y transforma.  
Análisis feminista de trayectorias políticas de mujeres indígenas de la Sierra Nevada de  
Santa Marta**

Yinabeth Alcázar Franco

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Antropología

Tutora

Verónica Espinal Restrepo, Magíster (M.Sc.) en Ciencia Política

Universidad de Antioquia  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Maestría en Antropología  
Medellín, Antioquia, Colombia  
2024

---

Cita

(Alcázar Franco, 2024)

---

Referencia

Estilo APA 7 (2020)

Alcázar Franco, Y. (2024). *La autoridad femenina en la Sierra Nevada: Fuerza que sostiene y transforma. Análisis feminista de trayectorias políticas de mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

---



Maestría en Antropología, Cohorte VI.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

## **Agradecimientos**

A las **sagas de la Sierra Nevada**, por su inspiración.

A las mujeres lideresas que me acompañaron en estas reflexiones

Ati Quigua

Sandra Maestre

Ati Gúndiwa

Arodis Arias

Edilma Loperena

Angelica Arias

Un agradecimiento especial a la familia de Ati Gúndiwa, su hija Sami, su madre, sus hermanos y hermanas, que me acogieron en mis días en Murúnmuke con gran hospitalidad.

A mis padres y mi esposo, que me han apoyado y sostenido.

A mi tutora Verónica, cuya guía, paciencia y comentarios precisos han mejorado continuamente este ejercicio de investigación.

A la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Antioquia, que hizo posible esta tesis de Maestría en medio de la emergencia del COVID-19 y la distancia.

## Tabla de contenido

Resumen .....	10
Abstract .....	11
Introducción .....	12
1. Contexto territorial y poblacional .....	14
1.1 Conflicto .....	18
1.2 Mujeres y lideresas en la SNSM .....	22
2 Estrategia metodológica.....	26
2.1 Reflexiones sobre la etnografía digital.....	26
2.2 Método biográfico o historias de vida.....	28
2.3 Conversaciones y entrevistas para generación de datos.....	32
2.4 Perfil de las mujeres que participaron en las entrevistas semiestructuradas .....	34
2.5 El trabajo de campo.....	36
2.5.1 Fase 1: diseño y pre-campo.....	36
2.5.2 Fase 2: terreno .....	38
2.5.3 Fase 3: sistematización.....	42
2.5.4 Fase 4: interpretación y escritura .....	43
2.6 Consideraciones éticas .....	46
2.7 Estructura capitular.....	49
3 Con un sistema en contra .....	51
3.1 Por qué explicar el sistema patriarcado y entronque.....	54
3.2 <i>Feminismo comunitario</i> : una propuesta latinoamericana.....	58
3.3 Descolonizar el género .....	59
3.4 Patriarcado.....	61
3.5 Entronque patriarcal .....	63

3.6	De mejor a peor .....	64
3.7	Relaciones de género.....	66
3.8	Antes era mejor .....	69
3.9	Referencias etnográficas a divisiones sexuales en la SNSM .....	70
3.10	Mujeres-Naturaleza en la SNSM como regulador de relaciones de género.....	72
3.11	El deber ser y la contradicción .....	74
3.12	Mujeres en los pagos .....	79
3.13	Hombres mezquinos”: quiénes interfieren entre las mujeres y la política. ....	81
	Superioridad masculina, una mentira como barrera.....	85
3.14	Barreras cruzadas: el poder impone límites. ....	89
3.15	Conclusión primer capítulo .....	91
4	Resistir para existir .....	94
4.1	Voces resilientes: vidas de mujeres que luchan. ....	102
4.2	La sanación como integración de la memoria.....	112
4.3	De qué se defiende al territorio .....	114
4.4	Participación política de mujeres. ....	116
4.5	Memoria de mujeres en la historia colectiva y comunitaria.....	118
4.6	El movimiento de las mujeres en tiempos de crisis.....	123
4.7	Movimiento en internet .....	126
4.8	Construyendo desde las plataformas virtuales .....	127
4.9	Crisis civilizatoria .....	129
4.10	Afrontar una crisis en comunidad .....	131
4.11	Actividad de las mujeres en las acciones comunitarias (frente a la crisis).....	134
4.12	Conclusión para el capítulo “Resistir para existir” .....	141
5	Poder femenino .....	146

5.1 La mujer es autoridad desde tiempos pasados.....149

5.2 “Como el comején”, política de las mujeres y conocimiento.....156

5.3 Conclusión al capítulo “Poder femenino” .....166

6 Conclusiones finales .....168

Referencias .....173

**Lista de tablas**

**Tabla 1** Etapas de la investigación .....44

## Lista de figuras

<b>Figura 1</b> Mapa de Resguardos indígenas, línea negra y lugares sagrados .....	14
<b>Figura 2</b> Mapa de ampliación 2023 Parque Natural Nacional de la Sierra Nevada de Santa Marta .....	16
<b>Figura 3</b> Modelo de Control Territorial por el conflicto armado y pobladores en la Sierra Nevada de Santa Marta.....	21
<b>Figura 4</b> Visita in situ a Murúnmuke .....	40
<b>Figura 5</b> Taller grupal digital .....	41
<b>Figura 6</b> Ruinas de la época del narcotráfico. Múrunmuke, hogar y proyecto social de Ati Gúndiwa .....	51
<b>Figura 7</b> Gráfica del encuentro de los dos patriarcados .....	63
<b>Figura 8</b> Hermana de Ati Gúndiwa recogiendo hojas de coca. 2021 .....	73
<b>Figura 9</b> Mirada hacia tierras de ganadería extensiva .....	94
<b>Figura 10</b> Paisaje antes de llegar a Murúnmuke. La niebla yace a lo largo del río.....	114
<b>Figura 11</b> Plantas en antigua “cocina de coca” .....	118
<b>Figura 12</b> Carta publicada en la ONIC.....	126
<b>Figura 13</b> Invitación a la tertulia “Cuarentena Humana” con Leonor Zalabata.....	129
<b>Figura 14</b> Madre de Ati Gúndiwa hila algodón .....	146



### **Siglas, acrónimos y abreviaturas**

<b>a. C</b>	Antes de Cristo
<b>AUC</b>	Autodefensas Unidas de Colombia
<b>CINEP</b>	Centro de Investigación y Educación Popular
<b>CIT</b>	Confederación Indígena Tayrona
<b>CMIFAK</b>	Comisión de Mujeres Indígenas y Familias Kankuama
<b>DANE</b>	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
<b>DDHH</b>	Derechos Humanos
<b>EIDI</b>	Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena
<b>ELN</b>	Ejército de Liberación Nacional
<b>EPL</b>	Ejército Popular de Liberación
<b>FARC EP</b>	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo
<b>MAIS</b>	Movimiento Alternativo Indígena y Social
<b>OIK</b>	Organización Indígena Kankuama
<b>OMIK</b>	Organización de Mujeres Indígenas Kankuamas
<b>ONG's</b>	Organizaciones No Gubernamentales
<b>ONIC</b>	Organización Nacional Indígena de Colombia
<b>PCI</b>	Patrimonio Cultural Inmaterial
<b>SNSM</b>	Sierra Nevada de Santa Marta.
<b>UdeA</b>	Universidad de Antioquia
<b>UNESCO</b>	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
<b>USAID</b>	Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional

## Resumen

La presente tesis analizó, biográficamente, las trayectorias de liderazgo de mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta con el objetivo de identificar características políticas y culturales de su resistencia y acción política, desde una perspectiva feminista. Para ello, se llevó a cabo una investigación etnográfica utilizando técnicas de investigación cualitativas. Los resultados muestran que las mujeres lideresas indígenas enfrentan múltiples obstáculos para ejercer su liderazgo, como la discriminación de género, la violencia colonial y la exclusión política. A pesar de estos obstáculos, han utilizado y desarrollado sus habilidades para resistir y construir proyectos que impactan a sus comunidades, ejerciendo poder y ocupando cargos de liderazgo, especialmente en los ámbitos de la cultura, infancia y medio ambiente. Los relatos y testimonios de campo recopilan algunos de estos logros, evidenciando cómo han emprendido filosofías y estrategias para transformar su comunidad y sociedad en contextos adversos. La tesis encuentra que los medios, estrategias y habilidades desarrolladas para alcanzar sus posiciones actuales son producto de negociaciones entre sus universos individuales y culturales, internos y externos a sus comunidades, de igualdad y de diferencia.

*Palabras clave:* Sierra Nevada de Santa Marta, feminismo comunitario, resistencia política, política de las mujeres, mujeres indígenas.

### **Abstract**

This thesis biographically analyzed the leadership trajectories of indigenous women from the Sierra Nevada de Santa Marta, with the aim of identifying political and cultural characteristics of their resistance and political action from a feminist perspective. To achieve this, ethnographic research was conducted using qualitative research techniques. The results show that indigenous women leaders face multiple obstacles to exercising their leadership, such as gender discrimination, colonial violence, and political exclusion. Despite these obstacles, they have utilized and developed their skills to resist and build projects that impact their communities, exercising power and occupying leadership positions, especially in the fields of culture, childhood, and the environment. Field stories and testimonies collect some of these achievements, demonstrating how they have undertaken philosophies and strategies to transform their community and society in adverse contexts. The thesis finds that the means, strategies, and skills developed to reach their current positions are the result of negotiations between their individual and cultural universes, internal and external to their communities, of equality and difference.

*Keywords:* community feminism, Sierra Nevada de Santa Marta, political resistance, women's politics, indigenous women.

## **Introducción**

### **Presentación de la investigación**

Empecé este trabajo con la intención de explorar las características de las resistencias, luchas y prácticas de las mujeres lideresas en relación con la defensa del territorio que realizan las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. Esto me condujo a conocer, a través de escuchar las trayectorias de las mujeres en cuestión, un centro en el que convergen estos elementos: la autoridad femenina, como fuerza de acción que fluye hacia dentro y fuera de la comunidad. Me interesé en entender cómo las formas político-culturales de esta autoridad, particulares y dinámicas, sobrevivientes al patriarcado y a la colonización, se referencian tanto en el pasado y la tradición, como en el futuro y las posibilidades de transformación, con respuestas propias a preocupaciones comunitarias y globales, estableciendo una agenda que ha marcado algunos cambios sociales, políticos y culturales dentro de las sociedades en las que habitan.

“Autoridad femenina” no es un concepto mío, sino que “autoridad” es la manera como los pueblos indígenas y las mujeres de dichos pueblos de la zona llaman a sus guías espirituales o políticos. Además recopilé algunos otros aportes al concepto de autoridad femenina desde el feminismo en general.

En este trabajo me basé en sus relatos político-biográficos, o bien, en las historias de su vida política o de liderazgo. En mi indagación utilicé tanto la cronología y la anécdota, como la autorreflexión con respecto al propio quehacer, ética, proyección y conceptos relacionados con la política de las mujeres. También tomé en cuenta conversaciones con algunos hombres indígenas que han compartido espacios con ellas, pertenecientes a los pueblos Arhuaco, Wiwa y Kogui.

### **Pregunta y objetivos de la investigación**

Con el fin de estudiar los aspectos que conducen a la configuración de la autoridad femenina indígena frente a las violencias patriarcales y coloniales, el objetivo general de esta investigación fue analizar la resistencia y la acción política en las trayectorias de liderazgo de las mujeres indígenas de los pueblos del territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde una perspectiva feminista.

Para lograr este objetivo, este estudio se propuso registrar las trayectorias políticas de mujeres indígenas lideresas de la zona, con el fin de identificar tanto las violencias sustentadas en el patriarcado y el colonialismo, como las estrategias que generan las mujeres indígenas para resistir dichas violencias. Esta identificación permitió analizar los mecanismos de resistencia implementados por las mujeres indígenas y, a través de esos mecanismos, interpretar las permanencias y transformaciones en las formas socioculturales de la autoridad femenina.

Se utilizó un enfoque feminista y decolonial para analizar sus experiencias. Siguiendo la propuesta teórica del entronque patriarcal, elaborada por autoras indígenas de América Latina, se comprendió que las mujeres entrevistadas viven en un contexto cultural donde resisten a violencias internas y externas, antiguas y modernas, pertenecientes a las estructuras coloniales y patriarcales.

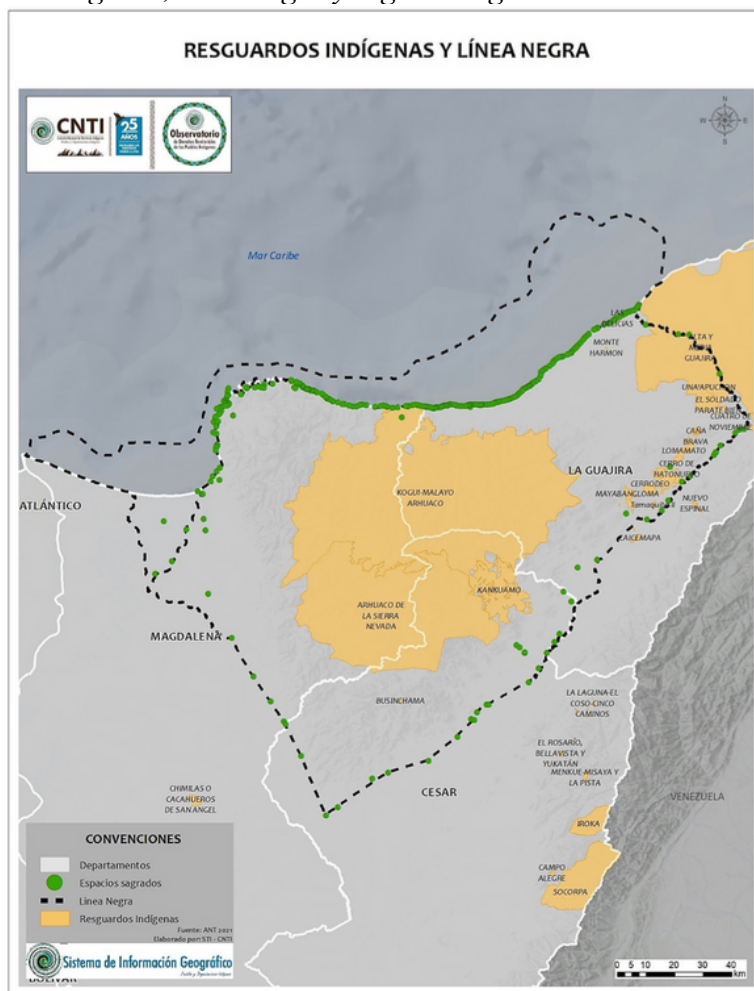
Se analizó cómo las estrategias de resistencia ante las violencias han llevado a estas mujeres a generar transformaciones en los entornos urbanos a los que han migrado, en la vida tradicional de sus pueblos indígenas, en las dinámicas políticas de sus comunidades de origen o del Estado y en las expectativas sobre las mujeres o la autoridad femenina en general.

## 1. Contexto territorial y poblacional

El territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta se ha definido como “un gran macizo aislado de la Cordillera de los Andes; que se eleva abruptamente y alcanza las nieves perpetuas a tan solo 45 km del Mar Caribe” (Botero, 1987, p. 39). Abarca los departamentos de La Guajira, Magdalena y Cesar. Tiene varias delimitaciones que lo regulan: como Parque Natural Nacional, como Línea Negra o territorio de lugares sagrados de pueblos indígenas y como grupo de resguardos indígenas. Los resguardos que coinciden con este territorio son: Kogui-Malayo-Arhuaco, Arhuaco de la Sierra y Kankuamo, que corresponden a los pueblos Kogi, Kankuamo, Arhuaco y Wiwa. (ver **Figura 1**).

**Figura 1**

*Mapa de Resguardos indígenas, línea negra y lugares sagrados*



*Nota.* Fuente CNTI & Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas, 2021, p. 13

Según la legislación colombiana, este es un territorio protegido a partir de varios esfuerzos jurídicos que conjugan conquistas de los pueblos originarios con iniciativas estatales; aquí se señalan algunas, entre los que se cuentan: la declaración como Zona de Reserva Forestal en la Ley 2 de 1959; la Resolución 191 de 1964 mediante la cual se reservan y declaran Parques Nacionales Naturales, tres (3) sectores de tierras baldías en el departamento del Magdalena. Para 1977, con el acuerdo 025 del 2 de mayo, se modifican los límites del Parque Nacional Natural SNSM en los departamentos de La Guajira, Magdalena, y Cesar.

Seguidamente, a partir de la Resolución 0621 del 9 de julio de 2002 se establecen los lineamientos que deben incorporarse a los procesos de planificación y gestión ambiental de la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales (Parques Nacionales Naturales de Colombia, s.f.) y la Corporación Autónoma Regional del Cesar. En 2018 se expide la Resolución 0504 por la cual se declaran y delimitan unas zonas de protección y desarrollo de los recursos naturales renovables y del medio ambiente en inmediaciones del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta y se toman otras determinaciones.

Finalmente, se expide la Resolución 0136 de 2023 por medio de la cual se declara, reserva, delimita y alindera como parte del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta, un área ubicada en los municipios de Aracataca, Ciénaga, Fundación y Santa Marta en el departamento del Magdalena, Dibulla en el departamento de La Guajira, Pueblo Bello y Valledupar en el departamento del Cesar (Colombia. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2023). (ver **Figura 2**)

A nivel internacional la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO] hizo reconocimiento de la SNSM como *Reserva de la Biosfera y Patrimonio de la Humanidad*, en el año de 1979. Adicionalmente, los Parques Nacionales Tayrona y Sierra Nevada de Santa Marta y sus Sitios Arqueológicos” se inscribieron en la Lista Indicativa colombiana de Bienes de Patrimonio Mundial en 2012 (UNESCO, 2018). Recientemente, en 2022 el *Sistema de Conocimiento Ancestral* de los cuatro (4) pueblos indígenas: Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa, se incluyó en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la humanidad (UNESCO, 2022).

Es de resaltar que una de las mujeres que participó en esta investigación fue clave en las acciones de socialización internacional, llevada a cabo en Marruecos, relacionadas con el reconocimiento

del Sistema de Conocimiento Ancestral de los cuatro (4) pueblos indígenas como parte del PCI de la humanidad.

## Figura 2

Mapa de ampliación 2023 Parque Natural Nacional de la Sierra Nevada de Santa Marta



Nota. Fuente Colombia. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible de Colombia en El Espectador, 2023.

Todos los anteriores instrumentos legales son resultado de las demandas de las comunidades por una protección efectiva de sus territorios que evite graves intromisiones a los ecosistemas y a los modos de vida comunitarios. Estos instrumentos demuestran cómo los pueblos indígenas y comunidades influyen, exigen y se hacen escuchar de los gobiernos de turno y de organismos internacionales, dando como resultado verdaderos cambios institucionales, en los que las mujeres han participado de diversas maneras, como miembros de dichas comunidades. Asimismo demuestra una presencia estatal en el territorio, caracterizada por una puja entre los



intereses de las comunidades y de actores como multinacionales, iglesias y gobiernos nacionales o departamentales, cuyos conflictos han conllevado a estas resoluciones.

En cuanto a la demografía, la población de los cuatro (4) pueblos alcanza un total de 85.719 personas según el Censo Nacional de Población y Vivienda realizado en Colombia, en 2018 por el DANE. Según esta fuente, la población originaria está organizada en los resguardos: Kogui-Malayo-Arhuaco, Businchama, Arhuaco de la Sierra y Kankuamo. Se aclara que, para esta versión del Censo, el DANE no reportó datos del Resguardo Businchama, por lo tanto, esta información no es precisa (Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2018).

Específicamente, en los tres (3) resguardos en los cuales sí se registran datos estadísticos asociados a la pertenencia étnica, el número de mujeres es menor al de los hombres, pero muy cercano a la mitad de la población. En efecto, el porcentaje de mujeres en el Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco corresponde a 48,9%; en el Resguardo Arhuaco de la Sierra corresponde a 48,7%; y, finalmente, en el Resguardo Kankuamo la proporción es de 48,8%.

Estos datos son importantes si se tiene en cuenta que el Estado colombiano genera la actualización censal para la destinación de presupuestos y la formulación e implementación de políticas públicas, que tienden, al menos en teoría, al desarrollo integral de la población, atendiendo a sus particularidades sociales y culturales. No obstante, los esfuerzos de representación censal aún presentan muchas deficiencias, por ejemplo, en uno de los resguardos se registra cero (0) población indígena.

Culturalmente, los cuatro grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Kogi, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo comparten algunas características entre sí. Los cuatro grupos comparten la familia lingüística Chibcha como raíz y mantienen un fuerte vínculo cultural con el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, autodenominándose como "Hermanos Mayores" (de todos los demás que no son indígenas) y guardianes de la "Ley de Origen", un concepto jurídico-espiritual, compartido con otros pueblos de América y asentado en los diversos territorios a través de relatos particulares de cada pueblo. La ley de Origen se considera reguladora de las vidas humanas y no humanas y el equilibrio del planeta, conformando una "ecología" propia (Rozo Leguizamón , Ospina Cortés , Tofiño Rivera , & López López , 2021).

El vínculo cultural entre los cuatro pueblos les ha permitido mantener prácticas tradicionales comunes, como la fabricación y el uso de mochilas y vestimentas tejidas a mano, y la

realización de rituales y pagamentos (P.ej. ofrendas) en sitios sagrados que pueden encontrarse a lo largo de la zona.

Sus sistemas políticos y sociales están marcados por un desarrollo conjunto tradicional y por una historia colonial, republicana y violenta del territorio que hoy es Colombia. Estructuralmente se organizan cultural y espiritualmente a través de la autoridad de líderes espirituales, llamados Mamos (hombre) y Sagas (Mujeres) y políticamente a través de la Asamblea, los Cabildos con sus respectivos gobernadores y diversas organizaciones que pueden ser o derivadas de estos Cabildos, o locales (referentes a comunidades específicas), o circundantes a líderes o temas específicos. Esta multiplicidad de organizaciones hace que la política también sea múltiple. Sin embargo, en relación a los recursos del Estado, la organización predominante es la de los Cabildos.

## **1.1 Conflicto**

La historia de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta ha estado marcada por tensiones y conflictos con diversos actores externos, cuya intervención ha sumido a estas comunidades en situaciones de precariedad. Siguiendo un orden cronológico, se puede destacar la presencia de la Misión Capuchina a lo largo del siglo XX, cuyo objetivo era la educación, pero que realmente, mediante la divulgación religiosa cometió violencias graves, como lo fue el despojar violentamente de arraigo cultural y lazos sociales y familiares a las comunidades indígenas, valiéndose de, entre otras prácticas, el rapto de niños, matrimonios forzados, imposición de un sistema de vigilancia y castigo y apropiación de tierras con significado espiritual para los pueblos nativos (Bosa, 2020; Alfaro & Jaramillo, 2019).

A partir de la década de 1980 y 1990, los grupos armados, como las guerrillas del ELN, las FARC y el EPL, así como los paramilitares de las AUC, aumentaron su presencia en la región, lo que llevó a enfrentamientos y desplazamientos forzados de comunidades indígenas. En el siglo XXI, la explotación de recursos naturales por parte de multinacionales ha generado conflictos por la tierra y el medio ambiente, afectando aún más la vida y la cultura de los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El Estado colombiano y sus gobiernos de turno han ejercido históricamente un control de este territorio y también de sus poblaciones, debido a los recursos que estas cuidan y conocen,

siendo más evidente desde el siglo pasado su inserción en articulación con otros actores a través de servicios como la educación o la empresa privada, que son vistos por los gobiernos regionales y naciones como “fuentes de desarrollo” y por las comunidades como perjudiciales a su cultura y territorio.

Por lo anterior, sería impreciso señalar que esta zona sufre del llamado “abandono estatal”. En cambio, el Estado ha demostrado históricamente un proyecto de país sobre la Sierra Nevada, en el sentido que describe Serje (2012) cuando afirma que la categoría de “regiones abandonadas”, sobre la que se inserta por ejemplo a la SNSM, es un mito utilizado como discurso que esconde implícitamente un proyecto para expandir los centros de poder y generar apropiación de las zonas periféricas por parte de los núcleos urbanos, convirtiéndolas en lugares “a los que nadie llega o nadie conoce”. Los desaparece como estrategia que sirve para que su existencia se dé solo en los términos de los proyectos que el Estado emprende sobre ellos, tanto a través de su acción como de su omisión (Serje, 2012).

Como resultado de largos procesos históricos, el Estado, en cabeza de las instituciones que fungen como autoridad ambiental del territorio, ha concedido permisos, licencias, propiedades sobre el territorio indígena, contrario a las demandas locales. Mientras tanto, los pobladores se han visto obligados a generar estrategias de resistencia dirigidas tanto a las instituciones estatales como a las multinacionales que explotan el suelo y los recursos naturales, mediante megaproyectos que generan impactos ambientales que han transformado los ecosistemas y los sistemas socioculturales y económicos. Los megaproyectos implementados en la SNSM y la presencia de multinacionales son evidencias concretas de la proyección colonizadora sobre el territorio.

Algunos proyectos significativos, todavía en disputa, han sido: la represa hidroeléctrica del Río Ranchería, los proyectos de infraestructura turística en el parque Tayrona y Taganga, el proyecto de puerto Las Américas en Taganga, el Puerto multipropósito Brisa, el embalse multipropósito de Besotes, entre otros.

Igualmente, “el desarrollo agropecuario de los suelos fértiles en la parte plana y circunvecina que rodea la SNSM está condicionado por los millones de metros cúbicos de agua que se producen desde los ríos Cesar, Ariguaní, Córdoba y Don Diego” (Viloria , 2005, p. 2). Por lo que la Sierra Nevada también ha sido utilizada para sostener a la ganadería extensiva y los monocultivos en la región Caribe con proyectos que han impactado negativamente a las fuentes hídricas y la fertilidad de los suelos.

Sumado a lo anteriormente descrito, la biodiversidad que ostenta la SNSM, el importante abastecimiento de recursos naturales (principalmente agua y minerales) y su posición geográfica privilegiada (cordillera en el litoral), la hacen epicentro para la ejecución de planes turísticos. De hecho, los departamentos que la componen tienen gran dependencia tanto de la provisión de agua, como de los recursos económicos generados a partir de la concurrencia de turistas de todo el mundo.

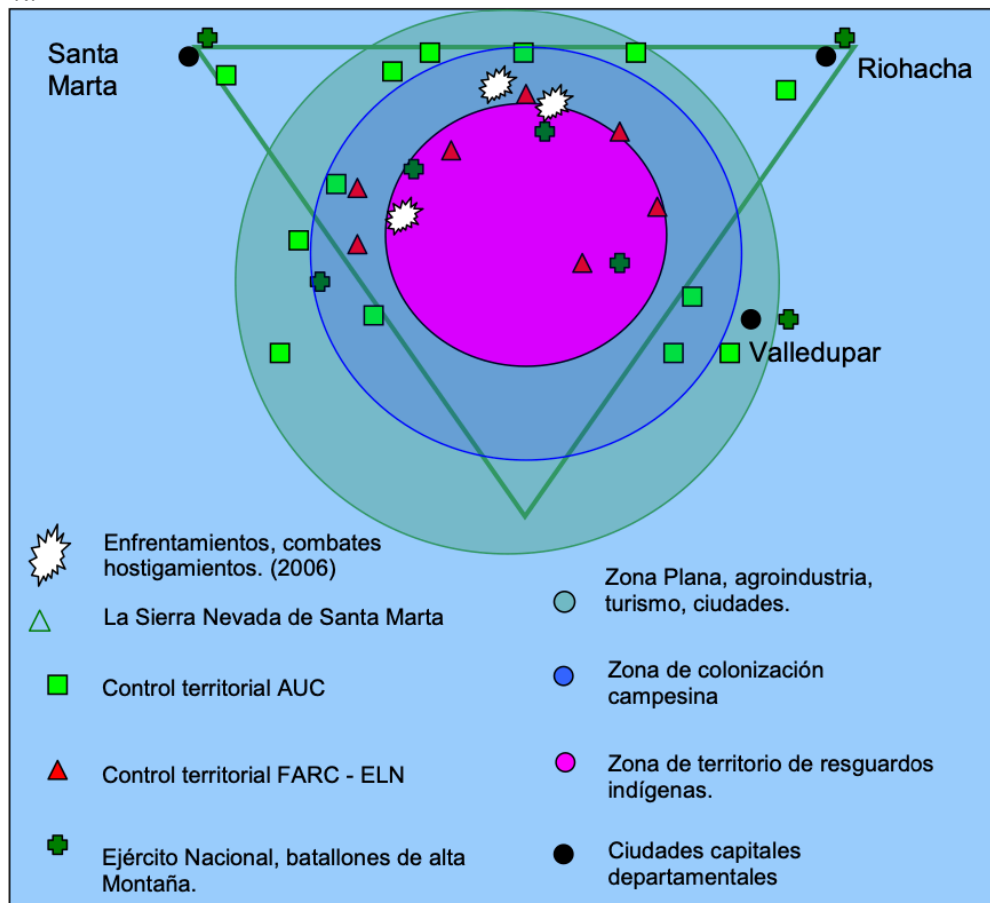
Las características geográficas y climáticas de la SNSM han hecho a este territorio objeto de innumerables conflictos entre distintos actores que lo disputan de forma violenta, mientras el mismo se incluye en los Planes de Desarrollo Nacionales y Departamentales, que lo configuran como un territorio altamente diagnosticado, planificado y al mismo tiempo “abandonado”. Esta doble condición de territorios olvidados y al mismo tiempo aprovechados es “una falsa dicotomía pues la riqueza producida en estas periferias olvidadas ha permitido el desarrollo de las regiones centrales” (Serje, 2012, p. 97).; aún más, esta doble condición perpetúa el ocultamiento de la existencia de una población indígena que activamente ha disputado frente al Estado, sus intereses, desde su patrimonio cultural y sus prácticas tradicionales.

Los pueblos y comunidades han generado estrategias para dejar de ser una estadística y tomar voz y voto en las decisiones sobre su territorio. Ulloa (2011) describe cómo frente a los conflictos en los que se enfrentan los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, al lograr autonomía, demuestran resistencia y confrontación, fortaleciendo su control territorial y desarrollando propuestas según su visión y cultura. Es así como la autora afirma que "el hecho mismo de que los pueblos indígenas formulen propuestas de desarrollo propias según su visión del futuro y en consonancia con sus necesidades y prácticas culturales, es evidencia de su confrontación con actores externos" (Ulloa, 2011, p. 90).

También encuentra Pyhälä (2020), en su trabajo con los Koguis que durante siglos, los Kogui y otros pueblos indígenas de la SNSM han resistido invasiones y mantenido su cultura, basando la resiliencia que han sostenido, en una relación holística con la naturaleza, orgullo cultural y sistema propio de gobernanza espiritual-política. La autora resalta que a pesar de las presiones externas y la aculturación o asimilación, los Kogui siguen protegiendo su cultura, tradiciones e identidad a través de interacción limitada con otros grupos. "Los Kogui son un caso ejemplar que demuestra resistencia y resiliencia ante décadas de presiones externas y fallidos intentos de eliminación y asimilación" (Pyhälä, 2020, p. 63).

**Figura 3**

*Modelo de Control Territorial por el conflicto armado y pobladores en la Sierra Nevada de Santa Marta*



Nota. Fuente Aja, 2009 (en Aja, 2010)

Precisamente es en este contexto cargado de luchas políticas, sociales y culturales en el que las mujeres han luchado por configurar y visibilizar su autoridad, resistiendo, por lo menos, ante dos tipos de violencia: primero, la que describimos anteriormente como violencia colonial. Simultáneamente, a la violencia patriarcal, basada en las propias concepciones culturales de género. A pesar de dicha situación, las mujeres son sujetos activos de cambio social. El análisis del trabajo de la Comisión de la Verdad que hacen González, Santamaría, Muelas, Restrepo y Cáceres (2021) revela que el pueblo Arhuaco se aferra a sus principios cosmológicos y espirituales a pesar de los ataques a su existencia y son las mujeres quienes “lideran un proceso de resistencia sin precedentes para revitalizar sus conocimientos tradicionales y promulgar su papel político y espiritual en la comunidad” (González, Santamaría, Muelas, & Restrepo, 2021, p. 161). Una de las tensiones que encontró este análisis y que evidencia la relevancia del presente trabajo de

investigación es que en los escenarios de comunicación con el Estado, se privilegian “la experiencia y el conocimiento de los líderes masculinos” (González , Santamaría , Muelas, & Restrepo, 2021, p. 161).

## **1.2 Mujeres y lideresas en la SNSM**

Dentro de la resistencia y acción política, las mujeres lideresas se han destacado por participar constantemente en proyectos sociales y políticos, tienen voz y voto en el establecimiento de normas, en la planificación de líneas estratégicas para la consecución de los intereses de la colectividad, y han logrado ser reconocidas como lideresas de sus comunidades.

Pese a los obstáculos que ellas sufren y a la omisión de su existencia en diferentes estancias de la sociedad, la figura de la autoridad femenina es antigua en la Sierra Nevada, siendo denominada tradicionalmente bajo varios nombres: Saga, Habas, Ati Mama. Las mujeres indígenas de los pueblos de esta zona han tenido que generar, históricamente, procesos de resistencia que contrapesen a las estructuras patriarcales que las empujan a ocupar lugares de subordinación.

Enfrentarse a la jerarquía de poder entre los centros de poder nacionales y regionales aumenta los obstáculos si se tiene en cuenta que, además, tienen que afrontar la mencionada jerarquía de poder por sexo, tanto dentro de sus propios pueblos indígenas, como fuera de ellos.<sup>1</sup>

El patriarcado puede definirse como el sistema por el cual las relaciones de poder se ubican jerárquicamente en beneficio de los hombres. Mujeres indígenas de Bolivia como Julieta Paredes y Adriana Guzmán encontraron, además, que las mujeres indígenas de Suramérica experimentan el fenómeno que ellas llamaron entronque patriarcal, el cual se define como una conformación en la que el patriarcado nativo y el colonizador interactúan en el desmejoramiento de la calidad de vida de las mujeres indígenas y en la profundización de las injusticias.

En datos presentados por el DANE (2018) llama la atención que, en la SNSM, son las mujeres quienes tienen menos acceso a la educación oficial en los niveles primaria, secundaria y media; y, en consecuencia, son mayoría en índices de analfabetismo (del idioma español); sin embargo en los niveles de educación superior y posgrado, las mujeres están en posiciones más equitativas o superiores que los hombres en los tres resguardos registrados, lo que puede indicar

---

<sup>1</sup> Algunas autoras feministas han insistido en que el patriarcado es un fenómeno universal, Beauvoir (1949), Millett (1969), Ortner (1979), Rosaldo (1974). Sin embargo, esta tesis ha sido rebatida históricamente y pueden encontrarse a lo largo del mundo, diferentes formaciones particulares de las relaciones de poder entre hombres y mujeres (Lerner.

una proporción mínima de mujeres que accede a la educación, pero que a su vez puede ingresar a las instituciones de educación superior.

En el pueblo arhuaco pueden encontrarse ejemplos de esta minoría de mujeres que son reconocidas por haber alcanzado altos niveles de educación formal. Participan social, política y comunitariamente en el contexto local o nacional, tales como Leonor Zalabata, que ha tenido una larga trayectoria política y ha sido reconocida por ser defensora de los derechos humanos, liderazgo que la ha llevado a ser la actual embajadora de Colombia en la Organización de Naciones Unidas [ONU]; Belkis Izquierdo, abogada que ha sido la primera mujer indígena en llegar a las Altas Cortes, desempeñándose como Magistrada Auxiliar del Consejo Superior de la Judicatura; Luz Izquierdo, que fue la primera mujer arhuaca en obtener un título profesional y se ha desempeñado en diferentes liderazgos a lo largo de su vida. Esta minoría de mujeres ha logrado ser protagonista de intermediaciones efectivas entre sus pueblos indígenas y el Estado, Organizaciones No Gubernamentales – ONG's o la academia.

La existencia de esta minoría puede respaldarse en la ya mencionada existencia antigua de las Sagas. Junto a los Mamos, estas mujeres han controlado responsabilidades comunitarias que van desde incidir en la protección del territorio como mediadoras espirituales frente a la Ley de Origen, hasta evitar desastres naturales y sociales, ser oráculo, dar consejos para mejorar las relaciones interpersonales, entre otras.

Estas actividades específicas realizadas por las Sagas han sido descritas por Loaiza (2013) en su tesis de literatura titulada “Diosas, sagas y habas, el poder de la mujer”, mediante una exploración de la simbología alrededor del poder femenino y de la mujer en las culturas Kogui y Wiwa, argumentando que estas actividades reflejan la importancia e influencia de este poder en las mencionadas culturas. Además, destaca cómo las Sagas desempeñan un papel crucial en la transmisión de conocimientos y tradiciones, contribuyendo así al fortalecimiento de la identidad y la cohesión cultural dentro de estos pueblos indígenas.

Como se pudo constatar en la revisión de fuentes secundarias, a pesar de la relevancia de las Sagas dentro de sus comunidades, ellas han sido, a veces poco descritas y a veces simplemente referenciadas en la literatura académica hasta 2010. Por ejemplo, Reichel-Dolmatoff (1949) en su profunda etnografía con los Koguis, se refiere a las Sagas, sin realizar mayor descripción, únicamente de la siguiente manera: “la mujer de un máma se designa con la palabra sáxa, que significa tanto abuela como también el título de la luna, la mujer del sol.” ( p. 134).

En este trabajo se vio la necesidad de complementar las descripciones de la autoridad femenina y comprender su situación y modo de acción a través de sus propias narraciones. Esto permite avanzar en la comprensión de sus procesos actuales de participación y reconocimiento como sujetos en la construcción del conocimiento.

La mirada a la participación política de las mujeres desde una perspectiva antropológica feminista puede contribuir a la facilitación del diálogo con los pueblos indígenas de la SNSM en el marco de la implementación del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (2016) (Colombia. Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2016), que se firmó entre el gobierno del expresidente Juan Manuel Santos Calderón (2010-2018) y las extintas FARC-EP y en las políticas para contrarrestar el cambio climático, pues tanto para la reparación y la no repetición como para la conservación del planeta, son relevantes los conocimientos, las experiencias y la acción política de las mujeres indígenas.

Cabe mencionar que en Europa y en algunos países latinoamericanos hubo grandes esfuerzos, a finales del siglo XX, para recuperar la historia de las mujeres en la vida pública y política. Sin embargo, esta iniciativa no se ha implementado para visibilizar la historia de las mujeres indígenas en Colombia, en los contextos sociales, culturales y políticos. Por ello, este ejercicio de estudiar las luchas actuales de mujeres indígenas, lideresas de la SNSM, indagando también su historia de vida y la de sus ancestas, es una forma de aportar a su visibilización y construir un registro para el futuro.

A esta invisibilización histórica antes mencionada se refiere Gerda Lerner (1990) cuando afirma que han desaparecido a las mujeres de la historia, y no porque ellas no hayan participado en ella, sino porque se les ha negado su importancia y con ello se ha buscado afectar su existencia, como parte de la dominación patriarcal. Reinterpretando a Lerner, esta desaparición es más contundente cuando estas mujeres no están asociadas a los hombres que han tenido privilegios económicos y políticos, y además han sido racializadas, como es el caso de las mujeres indígenas. Sobre el hombre y la mujer europea –mención relevante porque las mujeres indígenas participan y son limitadas también por el patriarcado europeo–, Lerner también afirma:

Si el registro, la definición y la interpretación del pasado señalan la entrada del hombre en la historia, ello ocurrió en el tercer milenio a. C. En el caso de las mujeres (y solo de algunas) sucedió, salvo notables excepciones, en el siglo XIX. Hasta entonces toda la Historia era



para las mujeres prehistoria. La falta de conocimientos que tenemos de nuestra propia historia de luchas y logros ha sido una de las principales maneras de mantenernos subordinadas (p. 65).

En efecto, a lo largo de esta investigación se exponen y analizan apartes de cómo las mujeres lideresas de la SNSM conciben, viven, resisten y definen la autoridad femenina en la contemporaneidad.

Se considera que el impacto de esta investigación se enfoca en visibilizar las experiencias de las mujeres en los entornos participativos dando relevancia a su voz y a sus formas de resistencia particulares; se logra además redefinir el patriarcado y el entronque patriarcal de manera contextual, pues se identifican elementos particulares del contexto cultural indígena; análisis que se logra incorporando los aportes del feminismo comunitario a la antropología.

En síntesis, este trabajo contribuye a la comprensión y a la historicidad de las actividades, las luchas y el pensamiento de las mujeres de la SNSM, lo cual ayuda a salvaguardar una pervivencia que está amenazada por la colonialidad y los patriarcados, dos fuerzas que buscan desaparecer la existencia femenina y la memoria de este territorio en la historia.

## **2 Estrategia metodológica**

En coherencia con la pregunta de investigación y los objetivos planteados, la investigación se desarrolló con un carácter cualitativo y un enfoque etnográfico y feminista. Esto se implementó durante el trabajo de campo, teniendo en cuenta cómo los aportes de diferentes corrientes feministas se pueden aplicar en la investigación antropológica centrada en las mujeres. La antropología feminista ha desarrollado el por qué esta mirada es relevante en la investigación antropológica y etnográfica, por ejemplo Henrietta L. Moore (1988) sostiene que la etnografía feminista es esencial para desafiar y transformar las desigualdades entre hombres y mujeres, ya que permite analizar las formas en que las normas de género están arraigadas en la cultura y la sociedad, y cómo estas normas influyen en la vida cotidiana.

Para abordar las temáticas que dan las claves para la comprensión de las realidades de las mujeres indígenas de la SNSM, y para la recolección de la información, se hizo una revisión de propuestas de feministas ubicadas en corrientes como la radical, liberal, de la diferencia y comunitaria, desde donde se hallaron reflexiones alrededor de la complejidad de la resistencia y la acción política en clave de poder femenino, que permitieron estudiar las formas particulares de resistencia y participación de las mujeres indígenas que hicieron parte de esta investigación.

Esto nutrió la mirada antropológica de las mujeres indígenas en sus propias concepciones de poder y de política, así como las características de su entorno, con formas propias de patriarcado, retroalimentadas por la propuesta del entronque patriarcal, que examina su realidad como fenómeno colonial. En este marco conceptual, el método cualitativo que se privilegió para la generación de datos fue el de la biografía o historia de vida de las mujeres. Debido a que el trabajo de campo fue interferido por la cuarentena impuesta por el virus SARS COVID 19, fue necesario ajustar el diseño metodológico a través de medios digitales que permitieron alcanzar los objetivos propuestos y analizar la pregunta de investigación inicial.

### **2.1 Reflexiones sobre la etnografía digital**

Como se dijo anteriormente, la circunstancia de alejamiento obligatorio generada por el Virus SARS COVID 19, implicó repensar el trabajo de campo presencial, y usar los entornos digitales como alternativa para la generación de datos.

Los estudios etnográficos que se han realizado bajo este condicionamiento dejan claro que la “etnografía digital”, como se ha dado en llamarla, es una herramienta adecuada y confiable en tanto que el mundo de lo digital se ha configurado como otro medio por el que sentimos, hacemos, pensamos, comunicamos y compartimos.

Siguiendo a Pink, et al., (2019) con respecto a la etnografía digital, los medios digitales son, en este orden de ideas, otro espacio en el que se expresan los objetos de estudio del trabajo de campo antropológico, que en el texto citado se identifica de la siguiente manera: las experiencias, las prácticas, las cosas, las relaciones, los mundos sociales, las localidades y los eventos. En sus palabras, “tales aproximaciones apartan a los medios como objetivo de la investigación mediática para observar en qué sentido son inseparables de las demás actividades, tecnologías, materialidades y sentimientos a través de los cuales se utilizan, se viven y operan” (Pink, et al., 2019, p. 26). Es decir, lo digital no es lo céntrico, sino más bien, la posibilidad de generar espacios de comunicación que son parte de la cotidianidad.

En el presente trabajo de investigación, la etnografía digital se utiliza tanto para establecer conexiones con las participantes en un vínculo social, como para explorar sus experiencias, relaciones y otros aspectos mencionados, dentro del mundo digital. El énfasis está en cómo estos espacios virtuales, entre la investigadora y las participantes o de las participantes en sus propios canales de comunicación, que son construcciones sociales mediadas por la tecnología, nos permiten comprender elementos relevantes en el contexto del estudio.

Con las posibilidades presentadas por lo digital, el hecho de no poder hacer el desplazamiento físico hacia la SNSM no fue problemático para la investigación, pues las mujeres accedieron a encuentros virtuales que nos permitieron un espacio directo e íntimo. La “presencia”, el estar juntas para realizar las actividades, ya no dependieron de la mediación de una organización formal o institución, lo cual propició un encuentro más allá de la “representación”, en el que las mujeres están ahí, de alguna manera, representándose primero a sí mismas. Esta facilidad propició jornadas de largas conversaciones en medio de la vida cotidiana de cada una: de la investigadora, y de las mujeres participantes.

Finalmente, el medio digital permitió un trabajo de campo a distancia. Sobre la “presencia” y el estar ahí, Pink et al., (2019) se preguntan “¿Dónde estamos cuando nos comunicamos por Skype con los participantes en la investigación entre dos o más ubicaciones? ¿Nos encontramos en

un "tercer lugar" virtual similar a *Second Lite*, o en diversos lugares físicos de forma simultánea?" (p. 163). Concluyen que hay al menos cuatro formas de "estar ahí":

En primer lugar, uno puede estar ahí físicamente, copresente, interactuando cara a cara con los participantes... Segundo, el etnógrafo también puede estar ahí remotamente, es decir, a través de Skype, streaming... Tercero, podemos estar virtualmente en el campo, en un "tercer lugar" que no es nuestra ubicación real ni la de nuestros interlocutores, por ejemplo, mediante una lista de correos... Cuarto, los etnógrafos (y sus participantes) pueden estar imaginariamente en otro sitio, con posterioridad al hecho, a través de historias o imágenes digitales que se encuentran en blogs, medios sociales, sitios de compartir vídeos y demás". (Pink, et al., 2019, p. 164)

Según la propuesta de los autores antes mencionados, los encuentros virtuales que organicé con las mujeres son una mezcla entre la segunda y la tercera forma de "estar ahí" que se describe en el texto. Como etnógrafa, estuve, como ellas, remotamente siendo partícipe indirecta de su cotidianidad, en sus viviendas y en sus territorios. Recíprocamente, ellas estuvieron en la mía. Todo esto condicionado o limitado por el alcance del internet, de la cámara, el micrófono y la plataforma.

El espacio de la plataforma virtual es una forma de estar ahí. Ésta permite participar, en doble vía, en la cotidianidad de ambos lados de la pantalla. Así que esta circunstancia configura una localidad en la que se desarrolla la vida, con sus actos espontáneos, con la novedad de la dificultad de la comunicación por la lentitud del internet que obliga a mover algunos elementos del entorno (las personas que viven con cada una, el *router* y la plataforma) para continuar la comunicación.

## **2.2 Método biográfico o historias de vida**

El método biográfico se presentó como una oportunidad para recordar, reconstruir y reflexionar sobre la historia personal, para encontrar en la memoria individual y colectiva la articulación entre lo personal y lo político. El objetivo es conocer a los liderazgos de las mujeres desde una perspectiva íntima y descubrir desde ahí, en qué consiste el aporte que estas hacen en la vida colectiva de sus pueblos indígenas de origen.

El debate entre la estructura y la agencia como puntos de partida para analizar la realidad social ha influido en las discusiones metodológicas sobre las biografías. En sus reflexiones metodológicas “Tensiones y desafíos en el uso del método biográfico”, Capriati (2017) sostiene que, en las primeras teorizaciones de las historias de vida, se relacionó el relato biográfico con su contexto social de manera representacional. Sin embargo, posteriormente, los análisis adoptaron enfoques de individualización. En su trabajo de investigación, Capriati (2017) examina las narrativas de jóvenes y destaca cómo las experiencias personales son condicionadas por el entorno, al mismo tiempo que las vidas de ellos generan cambios en el entorno. (Capriati, 2017, p. 325).

Los dos caminos (el de la estructura y el de la agencia) presentan limitaciones para entender a los individuos en su contexto, porque disocian ambos aspectos de la realidad social. Es por esto que resulta importante vincular esta tensión a la propuesta de realismo crítico de Archer (2009), en la que el factor tiempo es clave porque la estructura existe antes del individuo, pero a su vez este último puede transformarla, reproducirla o recrearla al aparecer. Desde la aproximación de Sanz (2005) a las historias de vida,

La fuente primordial de los relatos de vida es «la persona» y el testimonio que esta proporciona, en su doble faceta de individualidad única y sujeto histórico. En ella confluyen dimensiones psicológicas y contextuales cuya interacción genera una manera peculiar de construir y narrar su experiencia pasada. (p. 105)

La historia de vida son datos subjetivos que pueden ser analizados e interpretados tanto en contexto con otros datos, como en su naturaleza subjetiva propia. Estos relatos no son el recuento de la experiencia objetiva de la persona dentro de un contexto social e histórico, sino que intervienen otros procesos: lo que se decide recordar/olvidar y lo que se decide contar/silenciar. El primero es hacia dentro y el segundo es hacia afuera; el primero, es lo que el individuo prioriza para sí mismo; y el segundo, es lo que prioriza para el investigador o para los demás, bien sea porque parece más importante o porque es de hecho lo que puede contar –hay silencios que obedecen a circunstancias demasiado dolorosas o vergonzosas–. Estas implicaciones del método biográfico para el sujeto otro, están mediadas por la memoria.

Al respecto de lo que se recuerda o se cuenta, Jöel Candau en su libro *Antropología de la Memoria* (2006) y citando a varios autores, afirma que,

(...) según investigaciones, el dolor disminuye con el paso del tiempo, los recuerdos traumáticos tienden a atenuarse (Robinson et al, 1980; Baddeley); los mejores índices de recuerdo están asociados a hechos de vida del sujeto (Baddeley et al, 1978; Thompson, Skowonorski y Lee, 1988), los narradores refieren menos los acontecimientos que se producen frecuentemente (Neiser, 1986) y se recuerdan mejor las tareas terminadas que las incompletas, porque estas últimas pertenecen al área del caos (Zeigarnik, 1927). (Candau, 2006, p. 100)

En todo caso, contar la historia puede ser un acto liberador para el individuo y en colectivo puede ayudar a sanar heridas compartidas, tanto por lo que directamente se cuenta, como porque organizar los sucesos da una idea de relación entre ellos y de coherencia, necesarios para encontrar sentidos, hallar los porqués en situaciones presentes difíciles de entender, pero al mismo tiempo situarse ante el presente y el futuro en ese estado de “orden”.

El método biográfico ofrece la ventaja de profundizar en las subjetividades de las mujeres. En este caso, en las interpretaciones que tienen sobre sus experiencias de la vida política, mientras que también permite establecer relaciones complejas entre estas experiencias, debido a la multiplicidad de temas que permite abordar: la pareja, la familia, los conflictos internos, las instituciones, la religión.

La complejidad en las interrelaciones entre esos aspectos de la experiencia vital se puede observar, por ejemplo, en el caso de la autobiografía de Dionisia Alfaro, una mujer arhuaca que fue lideresa arhuaca y cuyo relato, recolectado en los años 1980 solo se hizo público hasta 2019 por Juan Felipe Jaramillo, quien ahora es monje budista. Este la acompañó en sus últimos años y registró su historia en formato audio. En esta historia se evidencian las tensiones y relaciones entre las parientes y la participación política, entre lo “micro” y lo “macro”. Por ejemplo, para entender los sentimientos contradictorios de Dionisia con respecto al liderazgo que emprendió, es necesario remitirse al reclamo de sus hijos y su esposo por haber estado “ausente”; e igualmente, para entender su determinación en la interlocución con el Estado, es pertinente comprender las limitaciones que vivió en su matrimonio y los atropellos que sufrió con la misión capuchina (Alfaro & Jaramillo, 2019).

El ejercicio de la memoria individual no solo implica una introspección personal, sino que también contribuye a reafirmar la identidad colectiva. Tal como Capriati (2017) concluye en su

artículo, el enfoque biográfico ofrece oportunidades y desafíos para comprender los procesos sociales en los que la agencia de los sujetos y las estructuras se retroalimentan constantemente. El autor enfatiza en la importancia de vincular el relato y la narración de los acontecimientos con el contexto social y cultural para comprender los procesos sociales donde se desenvuelve la experiencia.

En el presente trabajo de investigación se puede observar la interacción entre la memoria individual y la identidad, memoria colectiva y contexto, que se encuentra por ejemplo, en la relación del patriarcado local con las experiencias individuales de resistencia o en las posibilidades del entorno, en las que se apoyan las mujeres, con los esfuerzos personales que invierten estas por la reivindicación de su rol social y comunitario. En la manera como las mujeres procesan en sus formas individuales, las experiencias colectivas de sus pueblos indígenas y las transforman mediante la sanación y la integración vital, expresando de igual manera esta transformación interna, hacia sus comunidades desde sus liderazgos. El enfoque etnográfico permite adentrarse en las particularidades de estas relaciones y tensiones y los medios digitales hacen accesible el trabajo con las mujeres.

Hay dos tensiones en las vidas de las mujeres indígenas de la SNSM que median en el proceso de investigación y que es necesario reconocer para establecer mejores relaciones entre los hechos; además, se ha de tener en cuenta como una ubicación ética y política de lo que implica estudiar a las mujeres indígenas, las tensiones sobre el conflicto interior de las diferentes identidades que coexisten en una persona, inherente de las dinámicas del colonialismo y el mestizaje en el sentido de Rivera (2010) y De la Cadena (2007) de los “mestizos” como sujetos productores de conocimiento, y la segunda es sobre el contexto, en el que se enfrentan a lo que las feministas del Abya Yala (Gargallo, 2014), (Paredes, 2010) llaman el entronque patriarcal, la intersección entre los patriarcados ancestrales y los occidentales.

Finalmente, según Barreto & Puyana (1994) la historia de vida significa para el entrevistado la oportunidad para “reconocer y reapropiarse de su vida, compenetrarse con su realidad y al mismo tiempo tomar cierta distancia con ella, objetivarla con un alto componente de alegría y dolor” (p. 189). Por lo tanto, el proceso de investigación no solo tiene ventajas para el análisis antropológico, sino que genera resultados en la intimidad de las mujeres indígenas, en su manera de comprenderse y proyectarse.

En perspectiva, este trabajo hace una aplicación de enfoques epistemológicos feministas y decoloniales, situando en ellos a las técnicas y métodos descritos, contribuyendo a explorar posibilidades de aplicaciones e interpretaciones. Teóricas feministas como Celia Amorós y Teresita de Barbieri, entre otras, sostienen que la mirada feminista y el método que desde allí se propone, implican la renovación de la academia, generando técnicas de investigación o repensando las técnicas clásicas para problematizarlas desde la perspectiva de género. Como concluyen las autoras, este: “es un proceso crítico y reflexivo permanente de reinterpretación colectiva (entre la comunidad académica y las y los participantes en la investigación) para aprender y ensayar nuevas fórmulas que permitan nuevos paradigmas y solución a problemáticas” (Delgado, 2012, p. 205).

### **2.3 Conversaciones y entrevistas para generación de datos**

La aplicación de la biografía o historias de vida necesita de relaciones de confianza mínimas entre ambos sujetos (entrevistador y entrevistado) para que el clima permita contar más allá de los hechos superficiales. Esta intimidad que se logra requiere de compromisos estrechos y del establecimiento de vínculos que, en ocasiones, pueden traspasar los límites de la investigación.

“¿Cómo, de hecho, no experimentar un sentimiento de inquietud en el momento de hacer públicas declaraciones privadas, confidencias reunidas en una relación de confianza? [...] Ningún contrato está tan cargado de exigencias tácitas como un contrato de confianza” (Bourdieu, 1993, en Ferrarotti, 2007, p. 7)

Ante lo que supone la importancia de la confianza dentro de la relación de investigación, se tuvo la decisión de propiciar conversaciones con las mujeres indígenas en contextos distintos al de la investigación y luego presentar la investigación e invitar a participar en la misma. Sin embargo, en la práctica también hubo participaciones voluntarias de mujeres que se interesaron por el tema de investigación. Adicionalmente, priorizando las conversaciones por encima de las entrevistas se facilitó el encontrar puntos comunes de entendimiento para el compartir de esas confidencias de las que habla Bourdieu (Ferrarotti, 2007).

Posterior a las conversaciones y espacios de compartir alternativos que profundizaron la confianza, planteé realizar entrevistas semiestructuradas a profundidad, con el consentimiento de las mujeres implicadas. En estos espacios, y a pesar de llevar una “semiestructura” o un tronco



central como guía, se pudo generar un espacio para la conversación, el compartir de información y conocimientos no esperados.

El mantener la confianza para el intercambio de las confidencias no se limita al suministro de la información, de lo contrario sería una mera transacción sin el desarrollo coherente de esos compromisos tácitos adquiridos. La forma de disponer la información, organizarla, priorizarla, interpretarla y presentarla, siendo algunos pasos correspondientes al campo de la “forma” y otros al del “fondo” o “contenido”, pertenecen a las características o atribuciones de la información y, por lo tanto, puede tener efectos en las vidas de los sujetos involucrados. Situación que conlleva a una responsabilidad ética desde el investigador; es por ello por lo que la retroalimentación es tan importante para la confianza, como lo son las conversaciones iniciales.

El sujeto que cuenta su historia de vida y sus trayectorias a partir del relato, de la entrevista, de la conversación, tiene un papel más allá de lo consultivo, porque al narrar su historia él o ella la construye, le da un orden y otorga sentidos, por lo tanto el investigador no puede quedarse solo o sola en el proceso de interpretación, debe haber espacios para la retroalimentación necesaria o para la construcción conjunta, para la colaboración que permita que los sentidos de ambos se encuentren, porque de hecho están en convergencia.

Acerca de la interpretación, Barreto & Puyana (1994), afirman que el proceso “está limitado por lo que el lenguaje psicoanalítico denomina mecanismos de defensa, tales como la proyección y la transferencia, en cuanto entrevistadores y entrevistados reproducen sus emociones, sus vivencias y sus perspectivas, en el análisis del relato” (p. 191). De esta manera, el proceso no es armónico, sino que, en cambio, está permeado por la tensión entre entrevistadores y entrevistados que inevitablemente da lugar a una unión productora de sentidos. Más que una lectura de la mente del entrevistado, el proceso entre ambos es de construcción a partir de las habilidades de las dos partes. En este sentido Barreto & Puyana (1994) también encuentran que en la historia de vida hay una intersección de tres tiempos y espacios diferentes:

En primer lugar, el tiempo del entrevistado; esto es, de quien acepta contar su historia y reconstruir sus experiencias pasadas con los ojos del presente. En segundo lugar, el tiempo del investigador, quien reelabora y sistematiza la información a partir de las hipótesis e interpretaciones orientadoras del proceso de conocimiento, y en cuyas formulaciones está necesariamente presente su propia historia. Con estos dos tiempos se entrelaza el tiempo

histórico, es decir, las diversas épocas en que se desenvuelven los acontecimientos, cuyo reconocimiento permite contextualizar tanto a sus protagonistas como sus vivencias (p. 188).

En términos generales, el diseño metodológico, como se puede ver, guarda coherencia con la pregunta planteada, con los objetivos propuestos; sobre todo, con la idea de la generación colaborativa de las historias de vida que dan lugar a repensar el rol de las mujeres indígenas en varios ámbitos, priorizando sus propias voces y reflexiones.

Dos estrategias fueron transversales a toda la generación de datos. La primera fue la generación de información individual de los sujetos del estudio. Para ello, se agendaron conversaciones y entrevistas semiestructuradas. La segunda estrategia consistía en la recolección de información colectiva a través de un taller grupal intercultural digital, en el que se obtuvieron, adicional a la información individual, interpretaciones comunes con sus acuerdos y desacuerdos relativos a la pertenencia a los distintos pueblos indígenas, como cohabitantes de un mismo territorio.

Además de los diálogos con las lideresas indígenas, se tuvo conversación con algunos hombres indígenas de manera presencial y virtual. A partir de estos relatos se pudieron explorar percepciones y representaciones construidas por ellos acerca de las mujeres indígenas y sus formas de participación.

## **2.4 Perfil de las mujeres que participaron en las entrevistas semiestructuradas**

A continuación, presento un perfil de cada una de las lideresas indígenas que participaron en la entrevista semiestructurada:

**Arodís Marina Arias** es una líder indígena del pueblo Kankuamo, reconocida por su trabajo como secretaria técnica de la Comisión de Comunicaciones de la Organización Kankuama y Locutora en la radio comunitaria Tayrona Stereo. A pesar de los desafíos y críticas, Arodís ha trabajado para desmontar el estigma de que solo los hombres pueden participar en proyectos de comunicación y ha luchado por la igualdad en su comunidad. Ha trabajado en colaboración con otros líderes y ha desarrollado programas de radio para educar e informar a la comunidad, particularmente a las mujeres y los niños. Además, ha desempeñado un papel importante en la

resolución de casos de abuso sexual y violación de mujeres jóvenes y niñas, brindándoles apoyo y desarrollando rutas de defensa para ellas. Arodis sueña con fundar una productora de televisión con sus compañeras y renovar la programación de la emisora.

**Sonia (Ati Gúndiwa) Villafaña** es una joven perteneciente al pueblo Arhuaco, que preside la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena y es fundadora de la Fundación Ati Gúndiwa, que desarrolla proyectos sociales. A través de su proyecto actual, Murúnmuke, busca formar a los jóvenes en la cultura propia, impulsarlos a estudiar, fortalecer la economía propia, proteger el territorio y preservar y discutir las tradiciones. Su proyecto ha generado, entre otras, discusiones sobre la protección de las fuentes de agua y la elaboración de las mochilas tradicionales. Ati Gúndiwa también ha participado en la divulgación del “Plan especial de salvaguarda del sistema de conocimiento ancestral de los cuatro pueblos indígenas” y en la inclusión de este sistema de conocimiento en la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

**Ati Seygundiba Quigua Izquierdo** es una líder indígena perteneciente al pueblo Arhuaco, quien es política y defensora de los Derechos Humanos. Ha sido concejala de Bogotá en tres períodos diferentes y comisionada indígena para los Diálogos de Paz celebrados en La Habana. Su lucha por los derechos de las mujeres indígenas se destaca en la creación del Consejo de Mujeres Arhuacas. Estudió administración pública, una maestría en gobierno y políticas públicas, y estudios de doctorado en derecho. Ati Quigua tuvo que luchar contra obstáculos políticos para ocupar su curul en su primer periodo en el Concejo de Bogotá. Localmente, recuperó las tierras de su madre en Jewrwa, que habían perdido su fertilidad por la ganadería y fomentó proyectos productivos en la zona.

**Sandra Maestre** es una líder indígena kankuama que ha seguido los pasos de su familia en el liderazgo comunitario y ha trabajado por los derechos y la participación de las mujeres en el pueblo kankuamo. Su trabajo político en una zona en conflicto la llevó a ser desplazada, pero regresó para continuarlo. Sandra ha promovido la participación de las mujeres en la toma de decisiones en Juntas de Acción Comunales. Como coordinadora general de la Organización de Mujeres Indígenas Kankuamas (OMIK) ha trabajado para lograr el voto y la voz de las mujeres en la toma de decisiones de la Organización Kankuama y ha participado en el Congreso de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en temas relacionados con la educación, la atención a los mayores, la salud y la participación de las mujeres. Su dedicación y liderazgo han

llevado a su nombramiento como coordinadora general de la Comisión de Mujeres y Familia Kankuama y como lideresa del Consejo Consultivo de Mujeres.

## **2.5 El trabajo de campo**

Las técnicas que se eligieron para esta investigación sirvieron para realizar el trabajo de campo que, como se dijo líneas atrás, se hizo tanto de manera presencial como de manera virtual. A continuación, describo las cuatro (4) fases en las que este ejercicio se llevó a cabo.

### **2.5.1 Fase 1: diseño y pre-campo**

Durante la primera fase de la investigación, se llevaron a cabo dos visitas para obtener información relevante acerca del contexto político y social en el que participan las mujeres de la SNSM, así como conocer las percepciones de los líderes sobre el tema de investigación. La primera visita fue a la Sierra Nevada (2020), donde se establecieron contactos con líderes locales hombres de la Confederación Indígena Tayrona - CIT y se conversó principalmente con ellos. Posteriormente, de forma virtual, en el año 2020, se realizó una conversación profunda con uno de ellos que se desempeña como líder comunitario. En este mismo años se conversó con un hombre que trabaja en procesos con la línea negra y en el año 2021 con el hijo de una Saga. Estas conversaciones permitieron conocer puntos de vista de algunos hombres, los cuales permitieron establecer relaciones entre estos y el concepto de patriarcado y entronque patriarcal, elementos que se desarrollaron en la sección "relación mujeres-naturaleza en la SNSM".

En la segunda visita (2020), se viajó a Bogotá para establecer contacto con la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC y conversar con Lejandrina Pastor Gil, mujer Wiwa que fungía como Consejera de Mujer y Familia. Esta conversación fue importante para conocer el trabajo en los asuntos de mujeres de Edilma Loperena y contactarla, con ella, conversé en reiteradas ocasiones virtualmente y además participó en el taller grupal de esta investigación. En esta visita a Bogotá también se conoció un trabajo político de Ati Quigua, en el que reunió a líderes ambientales y autoridades indígenas de pueblos Muisca, Uitoto, Emberá, en el humedal Tibabuyes, encuentro con el que buscaba criticar la administración local en el manejo de los humedales y establecer una conexión entre el activismo ambiental y los conocimientos de estos pueblos indígenas.

Cabe destacar que, a pesar de que se planearon más visitas presenciales, las restricciones impuestas para evitar el contagio del virus SARS COVID 19, cambiaron el rumbo del trabajo de campo hacia la virtualidad.

Como se ha mencionado, frente a las restricciones se decidió hacer etnografía digital, así que se averiguó si las mujeres indígenas reconocidas de la SNSM estaban usando los medios digitales para continuar su participación política y comunitaria y en qué proyectos específicos. De esta manera, se pudo hallar en la web, proyectos y organizaciones en los que se podía constatar la presencia y la participación de las indígenas de la SNSM.

En medio de la pesquisa digital, como parte de mi diseño etnográfico, se estableció contacto con la Organización Indígena Kankuama, a quienes se les solicitó la posibilidad de conversar con una mujer de su organización. También se contactó virtualmente a Ati Gúndiwa, mujer indígena arhuaca que en ese momento desarrollaba un proyecto de educación en su territorio – Murúnmuke– para ofrecer educación a distancia, en medio de la cuarentena, a niños y jóvenes de los alrededores.

Al conocer aquel proyecto de Ati Gúndiwa, el cual incluía una recaudación de fondos por la plataforma “vaki.co”<sup>2</sup>, se pudo hacer la búsqueda y el hallazgo de otras iniciativas de recaudaciones de fondos que se estaban realizando como iniciativas de las comunidades indígenas para mitigar los impactos del confinamiento y el virus en sus resguardos.

Con Ati Gúndiwa se estableció una conversación acerca de este proyecto de investigación, con lo que ella aceptó hacer parte del proceso. Se eligió por ser una mujer joven del pueblo Arahuaco, quien llevaba a cabo un proyecto propio que dialogaba con muchas instituciones públicas y organizaciones sociales.

Además de Ati Gúndiwa se incluyó en la investigación a Ati Quigua, por ser una mujer que ya tenía un cargo político en el nivel nacional y a quien la investigadora conoció cuando aspiró al Senado de la República de Colombia. Debido a que el discurso de Ati Quigua era reconocido en la capital del país y estaba en su tercer periodo (no consecutivo) como concejala de Bogotá, era importante porque tenía una influencia directa fuera de la comunidad.

Con Edilma Loperena, de quien se habló antes, se inició, de manera remota, un proceso para pedirle permiso a la Saga que la aconseja, ya que debían hacerse unos pagos con cuarzo para participar en la investigación. Pero, cuando finalmente se dio la comunicación para realizar la

---

<sup>2</sup> Vaki es una plataforma de financiamiento colectivo, donde se pueden crear campañas para recaudar fondos de diferentes personas que comparten los mismos ideales y quieren llevar a cabo un proyecto juntos

entrevista, esta no se realizó debido a problemas técnicos derivados de su ubicación en la SNSM, lo cual empezó a generar alertas sobre los desafíos logísticos y técnicos que se iban a sortear para poder realizar las actividades planteadas.

Por otro lado, la Organización Kankuama facilitó el contacto con el hijo de Arodis Marina Arias, quien, a su vez, estableció el contacto con ella. Ella también fue importante para la investigación por ser la primera mujer del pueblo Kankuamo con la que se lograba tener comunicación; otra característica interesante es que ella se desempeñaba como comunicadora, un área que no es directamente política, así que resultaba relevante para la investigación por el enfoque del trabajo de partir de un concepto amplio de la política y de la participación política de las indígenas. Se encontraron formas de política alternativas a la definición tradicional de política en la actividad de las mujeres y se relacionaron con los análisis realizados según algunas de las categorías conceptuales propuestas a partir de los marcos teóricos y metodológicos explorados.

La necesidad de explorar el concepto de política fue central para el desarrollo de las guías metodológicas que se usaron en las entrevistas, ya que las preguntas trataron de indagar sobre las definiciones subjetivas de las mujeres a esta categoría conceptual.

### **2.5.2 Fase 2: terreno**

La tercera fase consistió en recolectar dos (2) tipos de información mediante dos (2) fuentes o herramientas de generación de información distintas. El primer tipo fue la información desde la perspectiva individual, para lo que se aplicaron entrevistas semiestructuradas individuales. El segundo tipo fue la información desde una perspectiva colectiva e intercultural, para lo que se aplicó un taller grupal entre mujeres diferentes pueblos indígenas de la SNSM (Wiwa, Arhuaco, Kankuamo). Como parte de la generación de información individual, se realizó una visita de campo para contrastar las conversaciones sostenidas, con la vida comunitaria y en el territorio de una de ellas, Ati Gúndiwa.

Las entrevistas semiestructuradas se llevaron a cabo con cuatro (4) de las mujeres contactadas. Las preguntas de las entrevistas se desarrollaron en tres guías para tres momentos diferentes, que, posteriormente, por tiempo y recursos, se aplicaron en un solo bloque. Por la naturaleza semiestructurada de las entrevistas, las guías diseñadas sirvieron para hacer la entrevista desde preguntas abiertas que motivaron la conversación entre la investigadora y las entrevistadas,

lo cual permitió el registro de datos espontáneos para una indagación más profunda sobre las vidas y las experiencias de las mujeres.

Debido a que las entrevistadas son lideresas que están expuestas constantemente al escrutinio de los medios de comunicación, se privilegió la conversación dirigida a generar datos que no solo expusieran una cronología en la vida de la persona y los hitos de su participación, sino también aspectos como emociones, recuerdos anecdóticos del pasado, opiniones e interpretaciones derivadas de esas experiencias de vida.

El diseño de las guías de entrevista tuvo los siguientes bloques conceptuales: definición y apropiación del concepto de liderazgo, incidencia como sujetos políticos en la defensa del territorio, impactos familiares y sociales del ejercicio de la participación social y comunitaria, experiencias de resistencia, obstáculos y oportunidades en el ejercicio de resistencia, proyectos de acción política emprendidos. Adicionalmente se indagó sobre reflexiones personales y memoria individual y colectiva en los temas de cada uno de estos bloques (Ver Anexo A).

Se aclara que una vez se realizaron las actividades se hizo el registro de los datos de interés en el diario de campo en el que se evidenciaron algunos aspectos que tal vez no se explicitan en las guías para las entrevistas, o en la transcripción de estas. Estos diarios de campo fueron claves a la hora de realizar los análisis posteriores, pues se nutrieron a partir de la observación participante y de la revisión teórica previa. En los diarios de campo quedaron registradas, también, las conversaciones que se pudo sostener con los pobladores de la SNSM durante las visitas presenciales al territorio.

Finalmente, en la visita a Ati Gúndiwa en su casa y proyecto Murúnmuke ubicado en la zona del Magdalena de la SNSM, una vez que las restricciones de la pandemia posibilitaron el viaje en septiembre 2021, pude compartir con ella y con su familia para ampliar mi impresión de los datos obtenidos mediante las estrategias y la aplicación de los distintos instrumentos en la etnografía virtual.

#### **Figura 4**

*Visita in situ a Murúnmuke*



*Nota:* Aula gestionada por Ati Gúndiwa y construida comunitariamente para generar espacios de aprendizaje online y a distancia para niños y jóvenes de los alrededores.

#### **Sobre taller grupal**

El taller grupal e intercultural (2021) que llevó por nombre “Tejer conocimiento: ¿cómo resistimos y aportamos las mujeres en nuestras comunidades?”. Este se realizó con mujeres de tres pueblos indígenas de la SNSM. Ellas fueron, Ati Gúndiwa (Arhuaco), Edilma Loperena (Wiwa), Arodis Arias, Sandra Maestre y Angélica Arias (Kankuamo). Este fue formulado como un espacio para compartir experiencias sobre lo qué es ser mujer líder y para pensar junto con otras mujeres líderes, las violencias y las resistencias que han dejado el conflicto en el territorio.

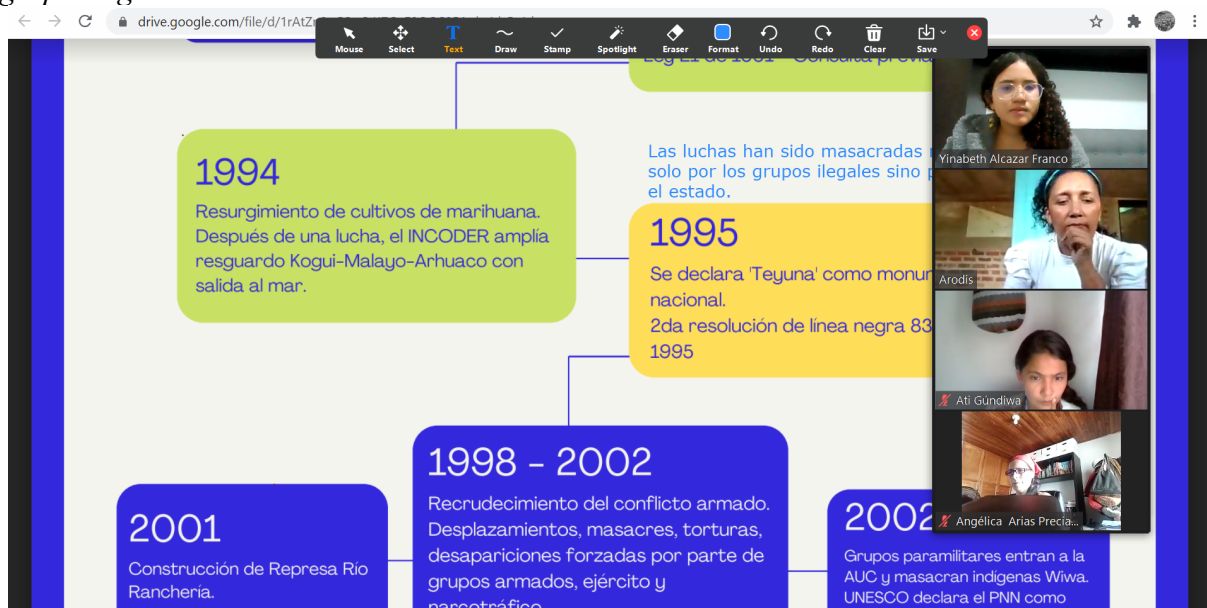
Estás cinco mujeres conversaron entre ellas, con la facilitación de la investigadora, (**Figura 5**) con base en una herramienta de elaboración propia en la que se consignó en una línea de tiempo, hechos históricos relevantes de intervención y violencia estatal, de la Iglesia y de los grupos armados. Adicionalmente, un contexto desafiante como el de la pandemia del COVID-19, las



participantes pensaron acerca de la historia reciente que muestra cómo su participación y la de otras mujeres fueron importantes para generar estrategias comunitarias y mitigar los daños del virus y el confinamiento. Más que una línea de tiempo, que fue la herramienta desarrollada por la investigadora y enriquecida por los aportes de las mujeres, estas líderes construyen una narración, una co-creación sobre estos procesos históricos y los analizan, compartiendo las perspectivas individuales y construyendo puntos comunes sobre qué se recuerda y qué significan los hechos de violencia y las estrategias o acciones de sus pueblos y comunidades.

Ante esta línea de tiempo que iba de los años 1980 hasta el 2020, las mujeres reaccionaron con diversos aportes sobre otros hechos históricos que ellas recordaban, los hechos más actuales de la crisis por la pandemia a partir de 2020 y además sobre cómo se sentían al recordar esos hechos. En la misma sesión del taller, posterior a la línea tiempo, se les dio a las participantes dos conceptos sobre los que reflexionar: “*Resistencia de las mujeres*” y “*política de las mujeres*” y se motivó al diálogo libre sobre estos mencionando conceptos que surgieron en las entrevistas semiestructuradas, tales como “política es más práctica que discurso”, “las sagas como autoridades del femenino”, “incluso en el hogar las mujeres hacen política”, entre otros.

**Figura 5**  
*Taller grupal digital*



*Nota.* Captura de pantalla de trabajo conjunto en la línea de tiempo. Taller grupal, 2021

Durante esta investigación se presentaron, al menos, dos (2) desafíos importantes. El principal fue la pandemia ocasionada por el Virus SARS COVID-19, la cual restringió durante meses el trabajo de campo y demandó reestructurar el plan para acomodar la etnografía a un entorno virtual. El segundo desafío ocurrió durante la aplicación del instrumento de la línea de tiempo: con el gráfico que desarrollé se encontraron problemas con la manera en que se planteó el instrumento, con respecto a la manera de pensar de las mujeres indígenas de la SNSM. Los cuatro pueblos nativos de la SNSM, a pesar de compartir una historia de resistencia, también tienen particularidades históricas que eran desafiantes de condensar en su totalidad en una línea del tiempo unificada. La confusión se presentó porque la herramienta utilizada fue una línea de tiempo que se presentó como una sucesión cronológica; esto se prestó para el error pues la herramienta presentaba algunos hitos históricos de manera secuencial.

A pesar de todo, y pese a la confusión, las mujeres sí lograron realizar un ejercicio de memoria, pero manifestaron la incapacidad de hacer un ejercicio histórico lineal debido a las propiedades no lineales de la memoria: ellas reflexionaron acerca de que su manera de narrar la historia no es lineal, porque, para ellas, no se trataba de un conjunto de grandes hechos, sino de una continuidad en la que estaban presentes la fractura del tejido social y cultural de los pueblos indígenas, la importancia del trabajo de las mujeres por sostener este tejido y el dolor y la pérdida a la que se enfrentaron con algunos de los hechos históricos que se presentaron en la línea de tiempo (Ver Anexo C)

Como reflexión metodológica sobre los límites de este estudio, cuando se planteó el ejercicio no se consideró la cantidad de emociones que suscita pensar en el dolor, recordar el dolor y que la memoria en sí misma no es un conjunto de hechos históricos, sino el recuerdo y el recuerdo siempre está acompañado de la emoción que permite recordar. Por lo tanto, al momento del diseño no se pudo dimensionar la manera en que estos hechos impactaron emocionalmente a las participantes que vivieron esto, no como un suceso sino como una experiencia personal.

### ***2.5.3 Fase 3: sistematización***

La etapa de sistematización en la investigación es crucial para ordenar, clasificar y estructurar los datos recopilados durante el trabajo de campo. En este proceso, se elaboró un sistema categorial (Anexo B) compuesto por cuatro variables: Categoría, Subcategoría, Observable

y Técnica. Este sistema fue vital para otorgar coherencia y significado a los datos, facilitando su reducción, comparación y relación entre ellos. Las categorías sirvieron como ordenadores epistemológicos, campos de agrupación temática y recursos analíticos, lo que permitió una organización eficiente de la información.

A medida que el proyecto de investigación avanzó hacia una interpretación feminista, el sistema categorial se resolvió con este enfoque, conllevando a diferencias significativas hacia la fase de escritura. Los datos de campo también modificaron el sistema categorial, llevando el enfoque hacia la memoria y tomando las particularidades del sistema de opresión del contexto de los pueblos indígenas de la SNSM y de la lucha de las mujeres de la zona. La adopción del enfoque feminista también se da en función de las experiencias compartidas por las mujeres durante el trabajo de campo, que mostraron que la perspectiva de género no era simplemente transversal sino central en las experiencias de resistencia política. Este cambio permitió una mejor comprensión y análisis de las vivencias y perspectivas de las mujeres indígenas en el contexto de la investigación, alineándose con la dirección adoptada por el estudio.

#### ***2.5.4 Fase 4: interpretación y escritura***

La fase de interpretación y escritura se centra en analizar, contextualizar y comunicar los resultados obtenidos durante la sistematización de la información. Esta sistematización consistió en la construcción de narraciones a partir de los relatos en primera persona obtenidos en las entrevistas. Estas narraciones se clasificaron primero, según si correspondían a relatos de acciones o procesos individuales o colectivos. Los relatos colectivos también se clasificaron según si hacían referencia a resistencia política entre mujeres, como comunidad o frente a la crisis propiciada por la pandemia COVID-19.

A partir de lo encontrado en los datos de campo y las categorizaciones producidas por estos datos y por la revisión de literatura, se estructuraron tres capítulos que responden a la pregunta de investigación y a los objetivos planteados.

El primer capítulo, titulado "Con un sistema en contra: sistema y entronque patriarcal", describe y analiza el funcionamiento del poder patriarcal y colonial en la vida de las mujeres indígenas. El segundo capítulo, "Resistir para existir", se enfoca en identificar y analizar las características de la resistencia de las mujeres y sus estrategias. Finalmente, el tercer capítulo,

"Poder femenino", presenta un entendimiento propio de política y expone las características de la autoridad femenina en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM).

Como parte de la socialización futura de resultados, se elaboraron perfiles sobre las mujeres lideresas (ver Anexo D), que serán organizados y presentados en formato digital. Estos perfiles destacan sus actividades de resistencia y acción política, así como su aporte a la vida social y comunitaria. La fase de interpretación y escritura permitió no solo el análisis de los datos sistematizados, sino también la generación de conocimientos valiosos sobre la experiencia y el papel de las mujeres indígenas en sus comunidades desde una perspectiva feminista. Esta etapa enfatiza la importancia de comunicar los hallazgos de manera efectiva y accesible, garantizando así un impacto duradero en la comprensión y valoración del papel de las mujeres.

**Tabla 1**  
*Etapas de la investigación*

<b>1. Trabajo de campo</b>	
<b>Fase 1: Precampo y diseño de instrumentos (2020)</b>	
<b>1. Elaboración de sistema categorial</b>	Con base en la pesquisa de literatura existente tanto a cerca de la Sierra Nevada, como de los conceptos claves de la investigación: mujeres, resistencia, política; y a partir de cuatro (4) variables que son: Categoría, Subcategoría, Observable y Técnica. Cada una de estas abarca elementos o aspectos con características comunes o que se relacionan entre conceptos sobre el mismo fenómeno Con base en ella y partiendo de la pregunta de investigación y los objetivos. Siguiendo a Eumelia Galeano Las categorías se entienden como ordenadores epistemológicos, campos de agrupación temática, supuestos implícitos en el problema y recursos analíticos como unidades significativas dan sentido a los datos y permiten reducirlos, compararlos y relacionarlos. Categorizar es poner juntas las cosas que van juntas. Es agrupar datos que comportan significados similares. Es clasificar la información por categorías de acuerdo con criterios temáticos referidos a la búsqueda de significados. Es conceptuar con un término o expresión que sea claro e inequívoco, el contenido de cada unidad temática con el fin de clasificar, contrastar, interpretar, analizar y teorizar. (Galeano, 2004) (Ver anexo B)
<b>2. Diseño de guías metodológicas para las entrevistas semiestructuras</b>	Se formularon tres guías para las entrevistas, sin embargo, para hacer más efectivo el trabajo de campo, se sintetizaron en una sola sesión, en el Anexo A se pueden consultar todas las guías, que organizaron en cuatro bloques 1. Vida personal en el ejercicio de liderazgo 2. Liderazgo de las mujeres en la defensa del territorio 3. Liderazgo 4. Estrategias individuales y colectivas frente a obstáculos y violencias.
<b>3. Visita de campo</b>	Establecimiento de contactos con personas claves para la investigación. Conversaciones y entrevista semiestructura con líderes y lideresas en SNSM y Bogotá. Visita a dos organizaciones indígenas: <b>ONIC</b> y <b>CIT</b> . Revisión de literatura en Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá
<b>4. Contactos y etnografía digital</b>	- Establecimiento de contactos virtuales para conversar con las mujeres mediante plataforma digital.

	<p>Solicitud a la Organización Indígena Kankuama para conversar con sus representantes</p> <p>Conexión virtual y conversaciones con las lideresas arhuacas Ati Gündwa y Ati Quigua (concejala de Bogotá).</p> <p>Hallazgos de iniciativas de las mujeres indígenas para mitigar los impactos del confinamiento y el virus en su resguardo.</p> <p>Conversaciones con Edilma Loperena Plata para solicitar permiso a las Sagas para participar en la investigación, para lo cual hubo que hacer un pago. Aunque hubo disposición no se pudo hacer la entrevista por problemas técnicos.</p> <p>Conversaciones con la lideresa kankuama Arodís Marina</p>
<b>5. Diseño de taller virtual</b>	<p>- Formulación del Taller “Tejer conocimiento: ¿Cómo resistimos y aportamos las mujeres en nuestras comunidades?”. En este se pretendió recoger hechos históricos relevantes para las mujeres y sus comunidades.</p>
<b>Registro de diario de campo</b>	<p>Durante todo el proceso se registraron los datos de interés en el diario de campo.</p>
<b>Durante todo el proceso de establecimiento de contactos se expuso de manera clara de qué se trataba la investigación</b>	
<b>Fase 2: terreno (2020-2021)</b>	
<b>1. Entrevistas semiestructuradas</b>	<p>Las entrevistas semiestructuradas se realizaron durante el confinamiento por el virus SARS COVID 19, en ellas participaron las siguientes mujeres: <b>Arodís Marina Arias</b> Lideresa del pueblo Kankuamo</p> <p><b>Sonia (Ati Gúndiwa) Villafaña</b>, joven arhuaca presidenta de la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena.</p> <p><b>Ati Seygundiba Quigua Izquierdo</b> es una líder indígena arhuaca y defensora de los derechos humanos.</p> <p><b>Sandra Maestre</b> es una lideresa indígena kankuama, defensora y activista por los derechos y la participación de las mujeres en su comunidad.</p>
<b>2. Taller grupal virtual</b>	<p>El taller y diálogo “Tejer conocimiento” se llevó a cabo con <b>Ati Gúndiwa, Edilma Loperena, Arodís Arias, Sandra Maestre y Angélica Arias</b>. Cinco mujeres, tres del pueblo Kankuamo, una del pueblo Arhuaco y una del pueblo Wiwa. Este se hizo con base en una herramienta de elaboración propia en la que se consignaron hechos históricos relevantes de intervención y violencia estatal, de la Iglesia y de los grupos armados. Se encontró que la reflexión frente a la presentación de un conjunto de hechos históricos viene desde la memoria, que es subjetiva, variable y emocional.</p>
<b>3. Registro en diario de campo</b>	<p>Durante el proceso del trabajo de campo in situ en la SNSM, registre en mi diario de campo las conversaciones con personas indígenas, en estos describo los encuentros tanto con las prácticas locales, como las posibles relaciones de esas prácticas con teorías sociales.</p>
<b>Fase 3. Análisis de la información (2021-2022)</b>	
<b>Aplicación de Sistema Categorical a los resultados (ANEXO B)</b>	<p>Se aplicaron las categorías para hacer una sistematización de los datos obtenidos, con reconfiguraciones importantes porque la investigación se encaminó hacia la perspectiva feminista, que en muchos casos reemplazó otros conceptos preestablecidos. A pesar de que se utilizó este sistema categorial para diseñar los instrumentos, ir a trabajo de campo y sistematizar, el trabajo de campo demostró elementos diferentes que se volvieron cruciales y que determinaron que la tesis girara hacia una perspectiva feminista, sin embargo este sistema todavía fue útil en organizar los argumentos y en identificar el comportamiento de las categorías resistencia y política en la experiencia de las mujeres.</p>
<b>Fase 4: interpretación y escritura (2022-2023)</b>	
<b>1. Construcción de narraciones</b>	<p>A partir de los datos obtenidos en las entrevistas y su relación con lo revisado en la literatura, se transformaron las categorías del sistema</p>

	<p>categorial, las cuales redefinieron cómo se sistematizó e interpretó a los datos encontrados. Estas mismas categorías se utilizaron para construir narraciones temáticas que responden a la historia que quiere contar el presente trabajo de investigación. Se clasificó primero los datos, según información personal o individual y según información colectiva, que daba cuenta de la memoria de resistencia política individual o colectiva. Las narraciones construidas desde la memoria colectiva también se clasificaron según si correspondía a resistencia política entre mujeres, resistencia política en comunidad y resistencia política frente a la crisis (en el contexto de la pandemia del Covid-19).</p>
<b>2. Interpretación</b>	<p>Las narraciones se interpretaron utilizando teorías feministas, literatura antropológica pre-existente y análisis provenientes de los propios datos, en los que se tomaron elementos comunes y se relacionaron frente al contexto para dar respuesta a preguntas de la investigación.</p>
<b>3. División capitular</b>	<p>Con base en lo encontrado, se elaboraron tres capítulos que responden a la pregunta de investigación y a los objetivos. Estos son: 1. Con un sistema en contra: sistema y entronque patriarcal. En este capítulo se describe y analiza el funcionamiento del poder patriarcal y colonial en la vida de las mujeres indígenas 2. Resistir para existir. En este capítulo se identifican y analizan las características de la resistencia de las mujeres y sus estrategias. 3 Poder femenino. En este capítulo se conoce un entendimiento propio de política y se exponen las características de la autoridad femenina en la SNSM.</p>
<b>4. Socialización de resultados</b>	<p>Elaboración de perfiles sobre las mujeres lideresas que pueden utilizarse para la difusión, en formato digital, de sus actividades de resistencia y acción política y su aporte a la vida social y comunitaria. (Ver anexo D)</p>

## 2.6 Consideraciones éticas

En primer lugar, como marco del trabajo se tuvieron en cuenta varios aspectos éticos basados en el feminismo al escribir y reescribir el texto, por ejemplo: el valor de la experiencia de las mujeres tanto en el sentido comunitario como en el individual, basado en el conocimiento que estas poseen y practican; y el planteamiento de una diferencia sexual incluso a nivel comunitario y social en las luchas anticoloniales que desarrollan los pueblos indígenas en conjunto, asentado en las denuncias que las mujeres realizan hacia los miembros de sus pueblos.

Se tomó esta decisión porque se considera que los relatos dominantes suelen omitir la individualidad de las mujeres indígenas y la intención con esto es superar esta forma de comprenderlas, reconociendo su experiencia individual, pero también colectiva como mujeres, en relación a su comunidad y su pueblo. Además, el asumir los relatos y la interpretación desde la diferencia sexual evita la omisión de una neutralidad de sexo en la percepción y práctica política y reafirma la existencia de relaciones de género, comprendida desde las experiencias narradas por las mujeres entrevistadas.

Esto implicó incluir las denuncias de las mujeres a las sociedades que interpelan (las sociedades indígenas y la sociedad nacional en general), lo cual tuvo como intención el hablar de los conflictos de género internos y externos, pero además de la propuesta que tienen las mujeres indígenas para estas sociedades.

En la fase preliminar al trabajo de campo, para garantizar un conocimiento suficiente que permitiera comenzar, se realizó una revisión de literatura de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada y una revisión de la situación social y política de las mujeres en ellos. Esta fase preliminar fue crucial para familiarizarse con las normas culturales específicas de cada pueblo indígena involucrado y con la historia que las ha llevado al momento presente.

Durante la fase recolección de datos, se hizo un esfuerzo constante por escuchar activamente y guiar las conversaciones según las respuestas de las participantes, permitiendo que la entrevista no fuera simplemente guiada por el bagaje y posibles sesgos de la investigadora, sino por la experiencia y perspectiva de las mujeres entrevistadas, que posteriormente en la fase de interpretación fueron reinterpretadas bajo la mirada de la investigadora.

Esta reinterpretación se hizo a sabiendas de que conlleva riesgos. Por ejemplo, la posibilidad de que ciertos matices o significados profundos compartidos por las entrevistadas se pierdan o se malinterpreten. Es decir que, al reintroducir la interpretación del investigador en la fase posterior, se pudiera introducir involuntariamente, sesgos o preconcepciones, desviando así las conclusiones del pensar de las participantes. Además el equilibrio entre mantener una estructura de entrevista y permitir una conversación libre puede conducir a la omisión de información crucial o a la inclusión de datos que podrían no ser directamente relevantes para la investigación.

Otra consideración de la fase de interpretación y análisis se observa en el reto que ha sido llevar la interpretación feminista de autoras occidentales e indígenas de otros pueblos, a la experiencia de las mujeres indígenas de la Sierra Nevada. En muchas maneras, la experiencia de las mujeres indígenas se ve contraria a las conclusiones de ciertas teorías feministas, sobre todo occidentales, y muy rápidamente podría concluirse que las prácticas de las mujeres entrevistadas no son feministas.

Es con la guía de las conclusiones de las autoras del feminismo comunitario Aymara, que se hizo una reflexión para reformular el feminismo occidental y de otros pueblos, de forma decolonial y en la experiencia de las mujeres en cuestión, para encontrar nuevos matices y posibles aprendizajes de las mujeres indígenas de la Sierra Nevada para el movimiento feminista mundial y

los movimientos de otras mujeres indígenas. Es decir, no solo se encontraron posibles aportes teóricos del feminismo mundial a la Sierra Nevada, sino también aportes teóricos de las mujeres de la Sierra Nevada al feminismo.

El situar al feminismo de esta manera implica el reconocimiento hacia la cultura y tradiciones de los grupos estudiados como llenos de contenido feminista que las mujeres de estos pueblos han construido histórica y socialmente. Sin embargo, esto se hace también reconociendo que las culturas indígenas, al igual que cualquier otra, son dinámicas y están en constante evolución. Las mujeres indígenas, en particular, a través de sus prácticas históricas han sido catalizadoras de transformaciones dentro de sus pueblos y por tanto, son agentes de conocimiento. Esto implica observar el rol tradicional de las mujeres dentro de sus pueblos al margen de una perspectiva opresores-oprimidas, sino más bien desde la agencia de las mujeres.

Por lo tanto, al abordar el feminismo desde esta perspectiva, se reconoce el poder de las mujeres indígenas como fuerza de transformación, innovación y resistencia dentro de sus culturas y de la sociedad en general. Este enfoque permite considerar que son las mujeres las autoras de la reinterpretación de estas tradiciones.

Como investigadora la responsabilidad ha sido acercarse a estas comunidades con una mentalidad abierta y humilde, dispuesta a aprender y, sobre todo, a escuchar. El reconocimiento implica entender que nuestra perspectiva puede tener limitaciones, y que debemos ser cuidadosos para no imponer, consciente o inconscientemente, nuestras propias concepciones y prejuicios. Sin embargo, nuestra perspectiva es inevitable y vive en la interpretación y el análisis de los resultados de campo.

Con respecto al consentimiento informado, se trabajó en que esto estuviera garantizado en cada una de las participantes. En entrevistas no estructuradas, a cada participante se le explicó los propósitos de la investigación y el punto de vista de la investigadora, previo al momento de la entrevistas semi-estructuradas, en las cuales se pidió un consentimiento explícito. En la discusión grupal, por otra parte, hubo un espacio general para estar de acuerdo con que las respuestas se registraran con propósitos académicos. Estos consentimientos pueden ser constatados en la mayoría de las grabaciones. Lo único que no está registrado es la información dada a las participantes acerca de los objetivos del trabajo, debido a que las entrevistas no estructuradas no fueron grabadas. Sin embargo el consentimiento es también un compromiso que adquiere la



investigadora, por ello esta se ha ocupado de mantener informadas a las participantes del avance de la investigación y de compartir los resultados de la misma y el texto final.

Se utilizaron los nombres reales de las mujeres porque estas son ya personas públicas, pero se dejó en el anonimato a los hombres que se entrevistaron en el proceso de esta investigación, pues debido a las informaciones de las participantes, se consideró que revelarlos dejaría implícito un conflicto entre personas específicas y este no es el objetivo del trabajo de investigación. Su objetivo es enfocarse en las luchas de las mujeres como colectivo y como parte de unas sociedades por la dignidad propia y de sus pueblos, no ser parte de los conflictos subyacentes a estas luchas.

Finalmente, una pieza esencial en esta investigación es la retroalimentación de las mujeres participantes que generosamente compartieron sus vivencias y perspectivas con la investigadora. Uno de los retos para hacer este trabajo más accesible a la retroalimentación será convertirlo en un trabajo más simplificado. Este punto aún es una tarea pendiente para facilitar una retroalimentación más amplia a la que hasta ahora se ha obtenido.

Debido a que este trabajo es una posible fuente de insumos útiles en la divulgación del aporte a la sociedad y la comunidad que han realizado las lideresas participantes, se realizaron perfiles escritos sobre la experiencia de liderazgo de las mujeres participantes, los cuales resaltan sus historias de resistencia y logros.

Un compromiso es que, posterior a la sustentación del trabajo como tesis de grado, estos perfiles sean también retroalimentados y complementados por las mismas protagonistas, tratando de que sus relatos se presenten con autenticidad. De este ejercicio de divulgación podrían beneficiarse las mujeres indígenas y sus lideresas en particular y por tanto, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada en general.

## **2.7 Estructura capitular**

**En el capítulo, titulado “Con un sistema en contra”** se analiza el poder opresivo sobre las mujeres indígenas que propone el feminismo comunitario en el concepto de *entronque patriarcal*, desde una perspectiva descolonizadora. Con este concepto se analiza la situación de las mujeres en la Sierra Nevada desde la categoría de “relaciones de género”, en la que se da una expresión relacional del sistema patriarcal. También se explora la relación entre naturaleza y cultura en esta zona y cómo la cosmovisión de los pueblos indígenas vincula a las mujeres con el

territorio, con lo cual, aunque esta construcción ancestral da a las mujeres cierta valoración, también las excluye de la participación política. Referencias etnográficas y relatos de campo apoyan estos análisis.

**En el capítulo, "Resistir para existir",** se analizan las experiencias de resistencia y obstáculos que enfrentan las mujeres de pueblos indígenas y por el territorio desde sus propias voces y narraciones. Se muestra cómo las mujeres no son sujetos pasivos ante el control del poder patriarcal, la violencia colonial y la crisis de la pandemia. Se destacan sus luchas individuales y colectivas frente a estas violencias y la manera en que se relacionan sus objetivos individuales con los del grupo. Se examina que las mujeres negocian sus universos internos y sus universos culturales y estos a su vez median en su acción política.

**En el capítulo, "Poder femenino",** se describe la autoridad femenina y se analiza la creatividad de las mujeres de la SNSM para reivindicar la autoridad femenina más antigua del pueblo. Se describe cómo las Sagas luchan junto a las lideresas, cómo las mujeres lideresas luchan para evitar la desaparición de esta figura tradicional y cómo frente a esta situación adversa de invisibilización y desaparición han posicionado una nueva autoridad femenina que, frente a los límites patriarcales y coloniales, logra moverse entre lo tradicional y lo occidental. Esto les permite proteger sus logros de posibles retaliaciones. La fuerza de este poder femenino concluye en la consecución de objetivos individuales y colectivos más allá de la resistencia. Asimismo, se hace una aproximación a cómo esta fuerza es asumida tradicional y socialmente en los pueblos indígenas de la Sierra Nevada.

Por último, presento las conclusiones con base en los hallazgos de la investigación.

### 3 Con un sistema en contra

**Figura 6**

*Ruinas de la época del narcotráfico. Múrunmuke, hogar y proyecto social de Ati Gúndiwa*



Algunas feministas han afirmado que el patriarcado es universal. Bajo esta premisa, todas las mujeres del mundo vivirían con un sistema en contra, en el que son los hombres, alrededor de la mitad de la población mundial, los ejecutores de un conjunto de medios e instituciones para someter a la otra mitad. Sin embargo, estas afirmaciones tienen matices, contextos y explicaciones complejas que salen a flote cuando exploramos al patriarcado como un sistema situado social y geográficamente.

No obstante, si algo podemos afirmar con generalidad es, que la historia de la humanidad está llena de historias de mujeres que se rebelaron a la dominación de los hombres y a ese sistema, es decir, trataron de resistirlo, de entenderlo, de denunciarlo y de romperlo desde distintos lugares del mundo.

A pesar de la afirmación de universalidad y las historias de mujeres alrededor del mundo, el registro que prueba esas denuncias y resistencias femeninas es más rico y visible cuando se trata de las mujeres de Europa occidental, que cuando se trata de las mujeres de otras partes del mundo. La carencia de este tipo de información coincide con las estructuras sociales interrelacionadas de la colonización y los patriarcados. El patriarcado y la colonización se intersectan en el hecho de

cuáles son los datos a los cuales se tiene más acceso: la historia es principalmente masculina y de Europa occidental.

La interacción entre estos dos sistemas de opresión tiene consecuencias negativas sobre las mujeres indígenas, en tanto que la colonización hace más complejo el problema de la opresión que los hombres ejercen contra las mujeres, debido a que sus procesos internacionalizan e intensifican el patriarcado, pues como sistema político que es, sobrevive, se expande y se regula mediante el aprendizaje social de los seres humanos y el sostenimiento de las instituciones.

Un ejemplo de esta interacción es la esclavitud. Según Lerner (1990), la esclavitud empezó en el cuerpo de las mujeres. La autora afirma que en toda sociedad conocida, los primeros esclavos fueron las mujeres de los pueblos conquistados, mientras que los hombres de esos pueblos eran asesinados.

(...) la esclavitud de las mujeres, que combina racismo y sexismo a la vez, precedió a la formación y a la opresión de clases. Las diferencias de clase estaban en sus comienzos expresadas y constituidas en función de las relaciones patriarcales. La clase no es una construcción aparte del género, sino que más bien la clase se expresa en términos de género. (Lerner, 1990, p. 311)

En concordancia, Rita Segato también dice en su libro *Guerra contra las Mujeres* (2016), que el cuerpo de la mujer es la primera colonia. Estas consideraciones históricas explican por qué las mujeres de cada uno de los dos grupos implicados en la colonización (colonizadores y colonizados) experimentan este período de manera distinta a los hombres y también por qué lo experimentan distinto entre ellas. Las mujeres colonizadas de América, además del trabajo forzado y la esclavitud, fueron explotadas en la intimidad de su cuerpo sexuado: abusos, violaciones y matrimonios forzados.

Por su parte, la situación de las mujeres del grupo colonizador era diferente, pues además participaron de la explotación de otras mujeres, las mujeres nativas de América y las traídas forzosamente desde África. Sin embargo, simultáneamente eran explotadas por los hombres de su cultura y no gozaban de los privilegios frente a la sociedad en general y frente al proceso de colonización en específico que sí tenían los varones. Ellas, en colectivo, no controlaban los medios

-políticos y de producción–, por lo que no podían explotar de manera sistemática al otro grupo, sino individualmente al estar asociadas con un hombre con el poder necesario sobre los medios.

Todo el poder acumulado por el grupo colonizador ha dado como resultado que hayan sido las luchas, los problemas y las teorías de las mujeres de los grupos colonizadores las que predominan en las instituciones del Estado y las organizaciones internacionales en los tiempos modernos, mientras que las teorías de mujeres de los grupos que fueron colonizados, no han sido tan prósperas.

Frente a esta situación de poder en la dimensión epistémica, en este primer capítulo revisaré, apoyándome en la construcción teórica de mujeres indígenas de América *feminismo comunitario*, las propuestas teóricas “occidentales” para explicar un entronque entre este patriarcado occidental y la idea de un patriarcado nativo, que es una propuesta de las mujeres del feminismo comunitario. En conjunto usaré estas teorías para explicar la situación actual que viven mujeres indígenas en sus luchas contra el patriarcado y la colonización.

Para replantear la historia de resistencia las mujeres indígenas sería necesario recuperar el conocimiento que estas han adquirido a través de sus luchas históricas, pero esto excede a los alcances de este trabajo académico. Haría falta una investigación adicional para descubrir siquiera una minúscula parte de lo que mujeres latinoamericanas, africanas, asiáticas, oceánicas o isleñas, han pensado sobre el patriarcado al margen y en diálogo con los aportes europeos u occidentales. Solamente desentrañar todo el patriarcado (o los patriarcados) en Latinoamérica y el feminismo que lo ha enfrentado históricamente implicaría recuperar al conocimiento público todas las aportaciones de generaciones y generaciones de mujeres luchadoras, cuyas memorias quizá han sido olvidadas.

En Latinoamérica, el *feminismo comunitario*, que nació de mujeres de los movimientos sociales de Bolivia, visibilizó que las mujeres indígenas ya tenían una lucha por sus libertades y su dignidad mucho antes de que Europa Occidental las viera. Por esto, Adriana Guzmán, una de sus pensadoras, se refiere al feminismo como aquello que hay donde haya patriarcado y haya una mujer que luche contra él (Canal Abierto, 2018), para la autora el significado de la palabra feminismo no es un fenómeno exclusivo de la Europa occidental, sino que, siendo fieles al concepto, este se refiere también a todas las resistencias y luchas políticas de las mujeres en todo el mundo. Esta es la razón por la que podemos hablar de feminismo en América latina, no como devenir de la colonización, sino como teoría, práctica y movimiento de mujeres con milenios de historia.

### 3.1 Por qué explicar el sistema patriarcado y entronque

La necesidad de las mujeres de explicar el *sistema en contra* es la necesidad también de explicarse a sí mismas fuera del marco del patriarcado, y para ello el primer paso es comprenderlo. Las similitudes en las propuestas de todas las mujeres que han teorizado la opresión y luchado por desmontarla, tienen que ver con el hecho de que el patriarcado, además de un producto cultural y político, tiene su base en la diferencia más primaria de todos los seres humanos de todas las culturas, la diferencia sexual. Sin embargo, las expresiones culturalmente distintas del patriarcado en los lugares donde este sistema se ha desarrollado, y porque las mujeres también son individuos distintos entre ellas y responden al contexto histórico en el que viven, dan como resultado explicaciones distintas de este sistema de poder. Así, las explicaciones al patriarcado tienen a su vez similitudes y diferencias según tiempo, lugar y persona, pues provienen a su vez de semejanza y diferencia.

La diferencia sexual en la que el cuerpo de las mujeres es el centro de la reproducción y la supervivencia de la especie está en el fondo del patriarcado y todas sus normas. A continuación, presentaré algunas aportaciones relevantes de mujeres que han elaborado explicaciones a este sistema, para lo cual empiezo con Europa occidental, donde el movimiento feminista tuvo diferentes fases hasta llegar al feminismo norteamericano que se ha nutrido también de los aportes y reflexiones de mujeres afroamericanas y latinoamericanas. Por último, concluiré en Latinoamérica con las contribuciones dadas desde el *feminismo comunitario*, y cómo a partir de este se trata de comprender la realidad específica de mujeres de nuestro territorio y su experiencia con el patriarcado intensificado por el colonialismo.

Una de las más importantes pensadoras del feminismo como movimiento social crítico occidental del siglo XX es Simone de Beauvoir (1949), quien abordó la cuestión del cuerpo de las mujeres en varias formas. El primer capítulo lo dedica a la biología y argumenta que, el cuerpo de las mujeres, a diferencia del de los hombres, tiene muchos elementos que existen “para otros” en lugar de para ella misma, como sus senos o su útero, mientras que el hombre sí puede disfrutar de una individualidad corporal. De Beauvoir se pregunta por qué en todo caso, socioculturalmente la reproducción, es decir, la creación de vida como facultad exclusiva de las mujeres no les sirvió para obtener de ahí su prestigio, y concluye que los hombres impusieron el prestigio a partir de la muerte. Otro aspecto a resaltar es su cuestionamiento a Freud al afirmar que cuando planteó “la

envidia al falo”, omitió la inseguridad del hombre por la capacidad creadora de la mujer, aspecto también cuestionado por la psicoanalista Karen Horney (1970). Así, de Beauvoir toma conclusiones de la biología, la antropología, sociología y del psicoanálisis para su explicación, en la que aborda la corporalidad femenina frente a una construcción social del “ser mujer” en el patriarcado, mediante una revisión histórica y transdisciplinar.

Posteriormente, la estadounidense Kate Millet (1970) se enfoca en desentrañar el patriarcado de forma sistémica y lo define como una institución política, considerando «política» a “un conjunto de estrategias para mantener un sistema” (p. 67), Millet en su ensayo y tesis doctoral “Política sexual” analiza dentro de relatos literarios, este conjunto de estrategias de los hombres sobre las mujeres que establece una política, un sistema y un gobierno. Para definir esto la autora amplía el concepto tradicional de política que ofrecía para la época el American Heritage Dictionary (1969) el cual era, “métodos y tácticas utilizados en la dirección de un Estado o Gobierno”. La autora entonces redefinió el concepto de la siguiente manera:

No entenderemos por «política» el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino, por el contrario, el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo. (Millett, 1970, p. 68)

Con ello la autora descarta al concepto de política como irrestrictamente del Estado, más bien ubicándolo en la sociedad en general como un fenómeno en el cual la administración pública es apenas una de sus posibles expresiones y no su medida.

El gobierno patriarcal, según Millet, “se apoya sobre dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven” (p. 70). La propuesta de política sexual que elabora la autora redefine al sexo como una categoría política y saca a la política de sus límites acostumbrados. Manifiesta la idea de que más allá de una política de Estado o una política social, existe una política sexual que es anterior a todas ellas y que explica la dominancia del hombre sobre la mujer, esto es, la denuncia de la existencia de un sistema que ha sido invisibilizado mediante nombrarlo y nombrar a sus partes de otras maneras (amor, familia, erotismo), siendo la propuesta de Millet, aquella capacidad de nombrarlo de forma política.

Así como Millet (1970) y Beauvoir (1949), Ortner (1979) coincidió en que el origen del patriarcado es la dominación del hombre sobre la mujer en su cuerpo sexuado, para controlar la capacidad reproductora de la mujer derivada de sus características biológicas. Sin embargo, innovadoramente agrega una conclusión sobre la dicotomía entre Naturaleza-Cultura, fundamental de la Antropología, desde la cual la dominación del hombre sobre la mujer es también la dominación del hombre sobre la naturaleza, y por lo tanto de la cultura sobre la naturaleza. Ortner además aporta que este origen es la razón de un carácter universal del patriarcado, que ella contundentemente afirma en su ensayo y tesis doctoral *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* (1979).

El problema de encontrar causas al patriarcado en las relaciones sociales y de poder, todavía otorgando demasiada importancia a las diferencias biológicas en un sentido determinista, fue cuestionado por Gerda Lerner (1990) para quien de Beauvoir (1949) había aceptado parcialmente esta perspectiva al dar por sentado el prestigio obtenido de la caza y la guerra, fundamentado en una superioridad físico-biológica del hombre para asumir esos roles. Según Lerner (1990) esta conclusión está fuertemente asentada en las elaboraciones sesgadas de antropólogos y psicólogos que confirmaron sus estereotipos sexistas aplicados en pobres prácticas científicas. Es así como, sobre las teorizaciones feministas antes expuestas, afirmó:

(...) la mayor parte de las obras teóricas del feminismo moderno, desde Simone de Beauvoir hasta el presente, son ahistóricas y han descuidado los estudios históricos feministas... Creo que las causas de ello van más allá de la sociología de las mujeres que hacen crítica feminista y más allá de los imperativos de su bagaje y formación académica. Las causas se encuentran en la relación, muy conflictiva y problemática, de las mujeres con la historia. (Lerner, 1990, p. 19)

Lerner afirma que la falta de historicidad en los estudios sobre el pensamiento, las actividades de las mujeres y su subyugación, ha llevado a que los referentes de estas primeras autoras –incluyendo a Millet– para pensar al feminismo, sean hombres –en lugar de mujeres– tales como Friedrich Engels, Karl Marx, Sigmund Freud o Jean-Paul Sartre.

Gerda Lerner (1990) apela a la idea de que el patriarcado tiene una historicidad, afirmando que este tiene un origen, es decir, tiene también una historia, un inicio y tal vez un final, es decir,



es un sistema no-esencial y cultural e históricamente construido. Esta posición suya la hace desplazando la posibilidad de que determinantes biológicos sean la causa de esa construcción. Asimismo, cuestiona las posturas de Ortner (1979) y de Beauvoir (1949), parte de estas teorizaciones deterministas, que mientras contribuyen a analizar elementos del patriarcado, impiden verlo en su profundidad histórica y profundamente social y por tanto, en su desarrollo y prospección. Por ello es que Lerner (1990) no compartió tampoco con Ortner (1979) sus afirmaciones universalizantes del patriarcado y activamente se opuso a esta idea.

Según Lerner (1990), el patriarcado es el sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres para controlar su sexualidad, creado y sostenido por hombres y mujeres. Para explicar su surgimiento acude a Claude Levi-Strauss y su tesis de que la prohibición del incesto es en realidad una regulación del intercambio de mujeres, pero más allá de ese intercambio es el control de la sexualidad como enfrentamiento al poder de creación y destrucción que tienen las mujeres y la madres.

Por lo tanto un sistema contrario al patriarcado realmente sería la dominación de las mujeres sobre los hombres, específicamente en el control de su sexualidad -según Lerner este fenómeno no se ha visto en la historia de la humanidad-. Para la autora la historia del poder entre hombres y mujeres debe observarse más a profundidad que la dicotomía matriarcado/patriarcado, ya que, aunque no hay conocimiento de matriarcados, sí pueden observarse manifestaciones de muchas maneras de manejar y distribuir el poder entre hombres y mujeres (1990). Esa variabilidad en la distribución del poder también confirma al patriarcado como histórico, no biológico.

Si Kate Millett (1970) en los 70s del siglo XX, describió al patriarcado como el dominio del macho sobre la hembra y del macho adulto sobre el más joven, Carole Pateman (1995) en los 90s alerta sobre la derrota del padre en el patriarcado, afirmando que “la sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que varones, o a los varones en tanto que fraternidad.” (Pateman, 1995, p. 12). Al poder de los padres, que para la autora eran quienes regían el patriarcado, Pateman le llama “derecho paterno” y a la subordinación de las mujeres como grupo a los varones, la autora le llama “contrato sexual”, este es el concepto que analiza en el libro de igual nombre.

*El contrato sexual* es una crítica al concepto de contrato social, pues según Pateman este último describió a la modernidad europea como no patriarcal o post patriarcal, cuando en realidad fue una reformulación del patriarcado. El patriarcado pasa de ser por derecho paterno a ser por

contrato sexual en el contrato social, pues en este lo que se está pactando es la libertad civil de los hombres, no de las mujeres, y por tanto, el derecho igual de los hombres a acceder a las mujeres y el igual dominio de los hombres sobre las mujeres.

En el patriarcado del derecho del padre, afirma Pateman (1995), el hombre antes de volverse padre debía volverse esposo y ejercer el dominio sobre la mujer –la esposa–, este fue, de hecho, una evolución del “contrato original”, en el que todos los hombres dominaban a todas las mujeres, así que el contrato sexual es un contrato original y la sociedad moderna vuelve a esa originalidad cuando “derrota al padre”. Es por eso por lo que, según la autora, sigue existiendo el patriarcado a pesar de los avances en extender las libertades civiles a las mujeres, omitiendo la diferencia sexual al aspirar la llana igualdad. Con este método liberal se pretendería superar al patriarcado mediante superarlo en la familia y ahí no es donde, según la autora, este tiene su origen.

La afirmación de la derrota del padre que hace Pateman (1995) no es absoluta ni universal cuando tomamos en cuenta a la mayor parte del mundo, donde teniendo en cuenta las definiciones de la autora, las mujeres podrían estar conviviendo al tiempo con patriarcados de derecho paterno y patriarcados por contrato sexual, por no experimentar aquello que llamamos “modernidad” de la misma manera que Europa occidental.

### **3.2 *Feminismo comunitario: una propuesta latinoamericana***

Los aportes feministas, centrados en Europa occidental y la pretensión de su universalidad se instituyen en la omisión de la realidad de las mujeres que no son europeas. Este hecho ha sido criticado como racista por feministas latinoamericanas que cuestionaron la reflexión eurocentrada del movimiento de mujeres.

Esta es la razón por la que, después de revisar las descripciones de las anteriores autoras, a continuación me enfocaré en comprender y discutir la propuesta de patriarcado y de entronque patriarcal (el patriarcado en Abya Yala) del *feminismo comunitario*, también a veces llamado *feminismocomunitario*, pensado y elaborado por, entre otras autoras, Paredes (2008, 2017) Guzmán (2019), Paredes & Guzmán (2014), Cabnal (2010). La decisión de tomar el camino del planteamiento de estas feministas se fundamenta en que esta es la única propuesta encontrada que expone una teoría sobre la formación del patriarcado en América, junto con las complejidades que supone la colonización violenta y las modernidades en el continente.

El *feminismo comunitario* fue pensado y conformado por mujeres indígenas, lesbianas y de movimientos sociales de Bolivia, este se ha asentado en las teorías feministas latinoamericanas posteriores. Su propuesta de sociedad y de redefinición del patriarcado y del mismo feminismo ha permitido su apropiación en mujeres indígenas y no indígenas de toda Latinoamérica para explicar sus experiencias y elaborar nuevas propuestas.

Paredes (2008), una de las autoras de esta propuesta, empieza su ensayo “Hilando fino” afirmando que “nuestras abuelas no solo resistieron, sino también propusieron e hicieron de sus vidas y sus cuerpos autonomías peligrosas para los incas y mallkus patriarcales” (p. 39). Con esta afirmación arroja su interpelación a las mujeres europeas que omitieron que las mujeres nativas de Sudamérica ya resistían con movimientos propios a la opresión masculina, e igualmente llama la atención de los hombres indígenas acerca de la antigüedad del patriarcado en la sociedad Inca.

Esta autora asegura que existía un sistema patriarcal antes de la llegada de los españoles, pero no explica sus características en detalle porque su interés se enfoca en mostrar las maneras en las que las mujeres indígenas experimentan, en sus cotidianidades, la confluencia límite entre dos patriarcados, uno nativo y otro impuesto por los colonizadores. Paredes y Guzmán (2014) llaman a esta intersección de patriarcados "entronque patriarcal", y su descripción proporciona pruebas de su existencia en el pasado y en la actualidad.

### **3.3 Descolonizar el género**

La propuesta del entronque patriarcal de Paredes y Guzmán tiene elementos de gran importancia para analizar. El más relevante de ellos es su intención de descolonizar el género proponiendo una reflexión permanente sobre la realidad cultural y política latinoamericana y elaborando conceptos concretos que son ejes de este pensamiento. Paredes (2008) afirma que la propuesta busca recuperar al género para descolonizarlo, superarlo y trascenderlo. La recuperación se refiere a retomar al concepto de “género” como una denuncia de las relaciones injustas entre hombres y mujeres. La descolonización supone un giro para suprimir la sujeción del concepto desde el poder colonial y la visión europea, es decir que, la autora afirma que las injusticias entre hombres y mujeres anteceden a ese período histórico; la autora habla de superación porque deja atrás la “ambigüedad del concepto fruto del neoliberalismo” (p. 71) y de trascendencia porque plantea una organización social para salir de esas injusticias.

La exposición de la existencia de una forma de patriarcado previa a la colonización europea como propuesta descolonizadora, implica la existencia de *relaciones de género* antiguas, que tendrían que ser situadas en la especificidad de los diferentes pueblos indígenas del continente. La superación de la ambigüedad del género permite observar estas relaciones, no solo como simples divisiones del trabajo, sino también como relaciones de poder y subordinación. Consiguientemente, la trascendencia es el anhelo por la eliminación de la subordinación o, lo que es lo mismo, la libertad las mujeres y de los demás sujetos, buscando relaciones simétricas, expresado así por Paredes (2008):

Es un enfoque que plantea acabar con la socialización de las mujeres en género femenino y la socialización de los hombres en género masculino. No queremos ser ni femeninas ni masculinos, queremos ser mujeres y hombres con historia y cultura propia, como punto de partida, para nombrarnos con nuestras propias voces en medio de estos procesos de cambios que vive nuestro país. (p. 73)

La pertinencia de hacer una descolonización del género se origina en la denuncia por la que, según Paredes (2017), los pueblos indígenas y el territorio de América son como un cuerpo que sufrió una penetración violenta por parte de los colonos europeos primero y por el neoliberalismo después. Con esta denominación hace equivalente la colonización a una violación, como una penetración de un hombre a una mujer que no lo desea.

Los mitos sobre el continente, que sobreviven desde la colonización, son obstáculos para comprender este proceso violento y para superar sus secuelas. La idea de que América era un continente atrasado, mientras que las sociedades europeas eran más adelantadas es uno de estos mitos, pues ubica a Europa como medida universal y jerarquiza grupos humanos diferentes.

Las autoras niegan este mito y con ello, la idea de que el patriarcado europeo sea el único modelo patriarcal que pudiera existir. Igualmente rebaten la idea de que las mujeres indígenas estuviesen más sometidas y no supieran luchar por sus necesidades y deseos antes de conocer a las mujeres europeas.

Es claro que para Paredes y Guzmán (2014) había patriarcado en América y para afirmarlo se basan en el Estado incaico, pues son aymaras y bolivianas. Afirman que este sería un sistema diferente al que plantearon las mujeres europeas desde su realidad. Cuestionan que la opresión de

las mujeres europeas se haya convertido en el significado estándar de la opresión a las mujeres, universalizada para todos los demás lugares y todas las demás mujeres del mundo, por lo que Paredes afirma que “descolonizar y desneoliberalizar el género es a la vez ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales planteadas entre el norte rico y el sur empobrecido” (2008, p. 73), porque el conocimiento y la posibilidad de generar conocimiento de las mujeres de ese sur empobrecido es ensombrecido por el conocimiento del norte global.

### 3.4 Patriarcado

Paredes & Guzmán (2014) proponen una conceptualización propia del patriarcado como punto de partida de su teoría del entronque. Consideran que es limitado plantear el patriarcado en términos de la opresión de los hombres sobre las mujeres y se esfuerzan por ampliar el concepto hasta acoger a todos los demás sistemas de opresión. Así lo enuncian:

El Patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres. (Paredes y Guzmán, 2014, p. 76)

Este concepto agrupa dentro del patriarcado a cualquier sufrimiento existente humano y no humano. Sufrimiento que ha sido construido y *aprendido* históricamente en el cuerpo de las mujeres, como ha puntualizado Guzmán en diversas entrevistas. A diferencia de algunas teorías feministas occidentales, los hombres no están en el centro del análisis como ejecutores de ese sistema, pero también hay coincidencias con propuestas occidentales. Por ejemplo, como expuse anteriormente, Lerner también encontró que el patriarcado fue creado y sostenido por hombres y mujeres, no solo por los primeros.

Adicionalmente, que las autoras afirmen que “todas las formas de opresión, violencia y discriminación se inventaron, se aprenden y se inician sobre nuestros cuerpos de mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 77), nos permite discutir que aunque los hombres pudieran sufrir el patriarcado mediante todos los demás sistemas que este desencadena, los cuerpos que sufren el aprendizaje de cada explotación y discriminación, así como los que sostienen ese aprendizaje, son los de las

mujeres. Si mujeres y hombres lo aprenden, este aprendizaje se es de las mujeres sobre sus propios cuerpos y los de otras y de los hombres sobre los cuerpos de las mujeres. Esto marca una diferencia sexual de este aprendizaje, que pone de manifiesto el poder de un grupo (hombres) sobre el otro (mujeres). Así entonces, a pesar de que las autoras no se detengan en cuál es la diferencia entre el sufrimiento de ambos, sus enunciados dejan ver claramente una diferencia sexual en este sufrimiento y también en los sistemas de opresión.

Este concepto es útil porque la agrupación de las opresiones y discriminaciones desde el “patriarcado” como un origen común, denuncia según las autoras, una estructura y tecnología del patriarcado, no como un sistema más equivalente al capitalismo o al colonialismo, sino como el sistema que regula y sostiene la sociedad y por ende, a todos los demás sistemas (Guzmán A. , 2023). Esta explicación puede responder a preguntas sobre el “trabajo no pagado” de las mujeres o la explotación doméstica, porque evidencia cómo las mujeres sostienen al capitalismo mediante el sometimiento patriarcal. Este concepto es igualmente útil porque muestra cómo el aprendizaje es el medio por el cual se introducen en la cultura las prácticas de explotación y discriminación y señala a los cuerpos de las mujeres como el inicio de esas prácticas. Además, al exponer al patriarcado como el sistema requisito de los demás sistemas propone al feminismo como una propuesta antisistema, como ellas mismas afirman.

Debido a que el patriarcado es el sistema que origina esos otros sistemas de opresión, el incluir a las mujeres en los pactos masculinos no lograría por sí mismo las relaciones justas entre hombres y mujeres. Siguiendo a la propuesta, estas medidas solo logran más igualdad, pero no reconoce a las mujeres en su lugar particular de relevancia social y cultural. Las feministas de la igualdad como movimiento social, que han propuesto nivelar la situación de hombres y mujeres en la sociedad, así como las feministas de la diferencia, son criticadas por Paredes y Guzmán (2014), pues la primera corriente centra a los hombres como la medida de todo lo deseable, omitiendo que las mujeres tienen sus propias propuestas de sociedad, ética y política y por otra parte, la segunda desconoce la igualdad existente, que se manifiesta, por ejemplo en las luchas conjuntas de hombres y mujeres frente a las prácticas coloniales.

La perspectiva antisistémica que proponen las autoras “antipatriarcal y anticapitalista, descolonizadora, desheterossexualizadora, antimachista, anticlasista y antirracista” (Paredes y Guzmán, 2014) devela que así se desarrollen cambios o reformas en esos otros sistemas de opresión, mientras siga existiendo el patriarcado, la situación de injusticia no mejorará y siempre

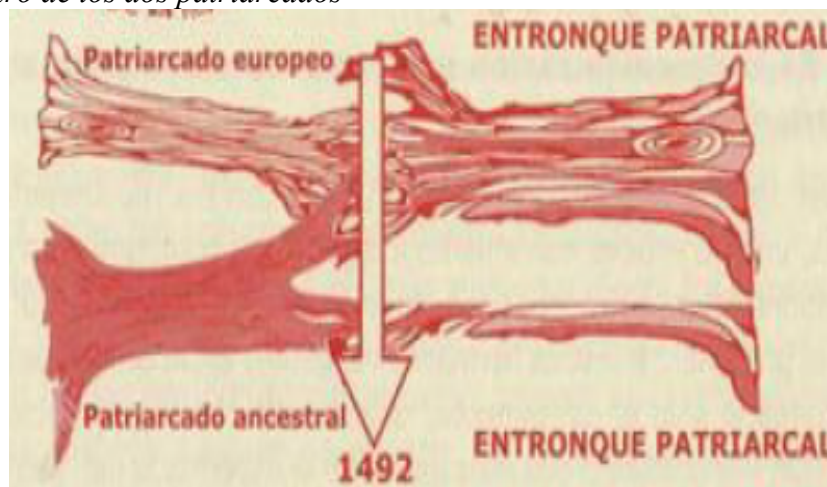
podrá igualmente conjugarse contra las mujeres, resultando en transformaciones del patriarcado y de sus adyacentes sistemas y no en su eliminación. Sobre esta conclusión se entiende la crítica de las autoras al neoliberalismo, el cual ha logrado esas transformaciones, como penetrador y colonizador de los cuerpos de las mujeres, del feminismo y de las comunidades y el territorio.

### 3.5 Entronque patriarcal

La formación límite entre los dos patriarcados, nativo y colonizador se convierte en una formación independiente. Además advierten las autoras que, esta se trata de “una nueva realidad planteada, no una simple suma o la yuxtaposición de uno a lado o de uno sobre otro” (Paredes & Guzmán, 2014, p. 78). Afirman que el entronque patriarcal no debe leerse como una suma entre los dos patriarcados, en tanto que, en el encuentro de estos se generan tensiones, conflictos y negociaciones en las que ambos se van asimilando entre sí, como dos troncos de diferentes árboles que, estando uno justo al lado del otro, se acomodan para crecer juntos. Esas negociaciones, tensiones y conflictos, pero igualmente acuerdos y aprendizajes son un producto histórico, social y cultural. Así lo muestra la siguiente gráfica elaborada por las autoras, en la que se observa cómo desde la invasión y colonización de 1492 se encuentran los dos patriarcados y se acogen en un nuevo tronco cada uno. Un nuevo patriarcado europeo y un nuevo patriarcado indígena.

#### Figura 7

*Gráfica del encuentro de los dos patriarcados*



*Nota:* Fuente: Paredes y Guzmán (2014, p. 83)

Teniendo en cuenta que los patriarcados son sistemas de sociedades humanas, es humanamente imposible que el encuentro de dos de ellos pueda conjugarse en una suma perfecta. Eso sería más bien propio de la naturaleza de la máquina, porque en cambio, las relaciones sociales son complejas, a la vez cooperativas y conflictivas y los elementos que prevalecerán en la formación resultante, para uno y otro patriarcado, son respuestas dadas por estas negociaciones humanas.

Rita Segato complementa esta teoría afirmando que los hombres indígenas, es decir “de los pueblos vencidos” empezaron a funcionar como pieza bisagra entre dos mundos, divididos entre dos lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, por el otro (2016, p. 19)

La propuesta del entronque patriarcal intenta descolonizar el patriarcado en América afirmando que no se trata de la unión de un patriarcado moderno (europeo) y uno premoderno (indígena), pues esta tesis reforzaría el mito de que Sudamérica es una “Europa del pasado” y reviste a los pueblos nativos de la región de una inferioridad inexistente.

La realidad sencillamente mostraría que América o Abya Yala no es Europa y que por tanto, el traslado, del segundo hacia el primero, de la descripción de la naturaleza y las características de la formación del sistema patriarcal, es un error. Esta advertencia la hacen constantemente Paredes y Guzmán (2014) para llevar al concepto de patriarcado *in situ*. Los problemas principales con describir el patriarcado antes de la colonización son producto colonial y del entronque, pues la existencia de este nuevo patriarcado, la falta de información relevante del pasado y la reunión y clasificación de dicha información, así como la diversidad de culturas y lenguas contenidas en la región, muchas de las cuales han desaparecido por cuenta de los genocidios, son obstáculos para tal propósito.

### **3.6 De mejor a peor**

Esta nueva formación patriarcal entroncada afectó de forma distinta a las mujeres americanas y a las mujeres europeas. Según las autoras “las mujeres de nuestro continente venimos de mejor a peor situación y las mujeres de Europa vienen de peor situación a mejor. ¿Por qué? Porque hubo un entronque patriarcal del cual las mujeres europeas tomaron ventaja y beneficios” (Guzmán y Paredes, 2014, p. 32).



Con esto advierten que las europeas tomaron beneficio de las americanas. Junto a los varones europeos podían ejecutar la explotación del pueblo nativo y en consecuencia, de las mujeres nativas. Estas últimas fueron esclavizadas y obligadas a la servidumbre, situación en la que parieron y criaron hijos que continuaron ese ciclo. De esta reproducción se beneficiaron las mujeres europeas pues se tradujo en mejores condiciones de vida y más recursos.

Además de la reproducción, las actividades en las que las mujeres nativas fueron esclavizadas coinciden con las actividades que antes las europeas realizaban antes, por lo que estas accedieron a tiempo libre y poder político y económico, obteniendo impulso para reflexionar su sometimiento y plantear vías de liberación organizada. La vida de las mujeres europeas pasó de peor a mejor.

Esto se evidencia en el período de “la ilustración”, el siglo XVIII, cuando las luchas de las mujeres parecían emerger a la par de la búsqueda de la igualdad que filosofaban hombres y mujeres, contexto por el que la filósofa española Amelia Valcárcel (2001) se refiere al feminismo como “un hijo no querido de la ilustración” (p. 8), porque defiende que el inicio del movimiento feminista se dio en esa época como producto del momento histórico, a pesar de que fue también perseguido.

La consideración de Valcárcel, sin embargo, despertó indignación en las autoras del feminismo comunitario, quienes criticaron que esa asociación entre el movimiento feminista y la ilustración invisibiliza que la ilustración europea no hubiese sido posible sin América, es decir, sin los medios, la esclavitud, la servidumbre ejercida y la tierra usurpada en América y por tanto, a costa de las mujeres de esas regiones, quienes también se planteaban su propia emancipación. La vida de las mujeres americanas pasó de mejor a peor.

Además la vida de las mujeres americanas empeoró porque estas tuvieron que enfrentarse a un patriarcado nuevo con otros mecanismos, con funcionamientos que ellas han tenido que aprender y para los cuales no estaban preparadas, con estructuras como el capitalismo y el colonialismo, cuyos sistemas políticos y económicos también explotan a los hombres y someten más fuertemente sus cuerpos de mujeres.

La tesis de las autoras es que, antes de la colonización, la vida de las mujeres europeas era peor que la de las mujeres americanas, por cuenta de instituciones como el derecho de pernada, cinturón de castidad, la persecución o “caza de brujas”, acceso a la tierra y poder político y militar nulo o más limitado. Asimismo, que la vida de las mujeres americanas era mejor que la de las mujeres europeas:

Mundos muy distintos eran los nuestros en Abya Yala, las mujeres tenían derecho a la tierra; los hombres heredaban un tocapu, las mujeres medio tocapu... manejaban la medicina de sus cuerpos y de las wawas, niñas y niños, nadie las perseguía, ni mataban por manejar esta sabiduría. En estos territorios las mujeres eran autoridades políticas y militares, eran curacas y por supuesto que manejaban los ritos de la luna, ritos que no eran de los hombres [refiriéndose al Estado Inca]. (Paredes y Guzmán, 2014, p. 79)

### 3.7 Relaciones de género

Las relaciones de género, que el *feminismo comunitario* define como las relaciones injustas entre hombres y mujeres, es el nivel relacional del patriarcado, donde se hace observable la opresión, pero ¿cómo aparecen las relaciones de género en un grupo humano? Es una pregunta que podemos responder a través de Lerner (1990), quien, como se mencionó antes, se remite a Levi-Strauss para explicar el concepto de “intercambio de mujeres” como una institución que da origen al control de la sexualidad femenina. Cuando Levi-Strauss revisó la relaciones de parentesco en los grupos humanos, encontró que la prohibición del incesto es una regla esencial de cualquiera de ellas:

La prohibición del incesto no es tanto una norma que prohíbe el matrimonio con la madre, la hermana o la hija, como una norma que obliga a dar la madre, la hermana o la hija a otros. Esta es la regla suprema del obsequio. (Levi-Strauss en Lerner 1990, p. 47)

“El obsequio” es aquello que se da y aquello “dado” eran las mujeres, es así como, según Lerner (1990), el intercambio de mujeres sería la primera forma de comercio, en la que se cosifica y mercantiliza el cuerpo de las mujeres. Para Levi-Strauss, explica Lerner, este comercio es positivo y necesario en la formación de la cultura porque mediante este los pueblos indígenas mantienen la paz entre ellas como alternativa a la guerra y como forma de alianza y cooperación, es decir, para él este comercio es pilar constituyente de la cultura.

En contraste, las feministas han considerado el comercio de mujeres como perjudicial para las mujeres y no simplemente como “constituyente de la cultura”. Lerner cita a Gayle Rubin (1986), antropóloga cultural, quien en su ensayo “Tráfico de mujeres” afirma que el parentesco -y por

tanto, el tabú del incesto- tiene un origen social y no biológico, por lo que ese “obsequio” por el que son tomadas las mujeres no se origina en un valor intrínseco del cuerpo de la mujer como intercambiable, sino en una asignación masculina, por lo cual, afirma:

El intercambio de mujeres es la manera rápida de expresar que las relaciones sociales del sistema de parentesco decretan que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninos, y que las mujeres no los tienen sobre sus parientes masculinos ... [Es un] sistema en el cual las mujeres no tienen plenos derechos sobre sí mismas." (Rubin en Lerner, 1990, p. 47)

El enfoque de las relaciones de género, como categoría de análisis de las relaciones sociales, hace una distinción entre el sexo, que refiere al cuerpo de los seres humanos, objeto de estudio de la biología, y el género, como un sistema de relaciones entre los sexos, en el cual se otorga valores y jerarquía, teniendo como centro la opresión de las mujeres. A lo largo de las diferentes sociedades y tiempos, este sistema ha sido objeto de estudio del feminismo y de las ciencias sociales y humanas.

Las preguntas sobre ¿Por qué las mujeres permitieron que los hombres las comercializaran? y ¿Por qué no fueron las mujeres quienes comercializaron a los hombres? la responde Françoise Héritier (2002) heredera de la línea de Levi-Strauss, quien tuvo nuevas inquietudes sobre la teoría de la alianza, extendiéndose más allá de las conclusiones de Levi-Strauss, pues este no se interesó realmente por la subordinación femenina.

Héritier (2002) concluyó que fue la capacidad reproductiva de las mujeres, la que hizo la diferencia por ser indispensable para la supervivencia del grupo, sin embargo, esta capacidad se configuró en un poder tan grande, que los hombres intentaron controlarlo en el cuerpo de las mujeres. De esta manera Heritier (2002) se suma a la conclusión de que no hay elementos en la naturaleza de las mujeres que determinen una inferioridad frente a los hombres, sino que esta es una relación social, y que el dominio patriarcal está fundamentalmente construido en la sexualidad femenina.

Esa cultura que se constituye por el intercambio de mujeres es una cultura patriarcal. El control y dominio sobre las mujeres se interpretó como “supervivencia del grupo” en el contexto de un universo simbólico acaparado por los hombres. Esto puede observarse en cómo los hombres

han elaborado normas y leyes excluyendo a las mujeres de los espacios de decisión y de la educación formal, a través de distintas excusas y relatos. Uno de estos relatos lo explica Lerner (1990), antiguo y fundacional de la modernidad europea es, por ejemplo, el mito de la mujer como el hombre incompleto.

En la formación de las culturas, los hombres pudieron haber experimentado una inseguridad con respecto a la capacidad reproductiva de las mujeres, que ellos habrían superado a través de imponerse sobre los cuerpos de ellas para, indirectamente, poseer esa capacidad al controlarlas, dando como resultado que acapararan el universo simbólico social, sostenido por el mito de la inferioridad femenina.

Esta inseguridad masculina fue mencionada por la psicóloga Karen Horney (1970), revisionista de Freud, quien desmintió que las características psicológicas de las mujeres sean producto del cuerpo sexuado y aseguró que la capacidad reproductiva es de “evidente superioridad” a las capacidades del cuerpo masculino, por lo que en vez de la envidia al falo que pretendió Freud, Horney (1970) propone la envidia al útero.

Finalmente, con la exclusión de las mujeres de los espacios políticos y sociales relevantes para el conjunto del grupo, la exclusión en la educación permitió negar a las mujeres construir los símbolos -vinculantes- de la totalidad del grupo, en este sentido, Lerner (1990) afirma que:

La hegemonía masculina dentro del sistema de símbolos fue lo que situó de forma decisiva a las mujeres en una posición desventajosa. La hegemonía masculina en el sistema de símbolos adoptó dos formas: la privación de educación a las mujeres y el monopolio masculino de las definiciones. (Lerner, 1990, p. 319)

Tal es el monopolio masculino de las definiciones que ni siquiera la clase social ha sido garante de la capacidad de dominar el mundo simbólico o incluso de salir de la subyugación y permanecer fuera de ella, es así como Lerner (1990) reconoce en su libro que hubo siempre mujeres de clases sociales altas a quienes se les permitió y fomentó la educación, más o menos igualitaria con respecto a los varones, pero al mismo tiempo estas son mujeres sobre las que apenas sabemos y escuchamos, contrario al caso de los hombres.

### 3.8 Antes era mejor

El panorama de las mujeres europeas, como se ha dicho antes, es diferente al de las mujeres de los pueblos indígenas latinoamericanos. Las mujeres europeas que pertenecían a sociedades colonizadoras en Colombia pasaron de peor a mejor, de estar excluidas de los sistemas formales de educación e invisibilizadas en sus aportes a la vida social simbólica, pasaron a tener acceso a la educación igualitario a los hombres, pudieron reclamar su derecho de ingresar a las universidades, participar en política y demás.

Mientras tanto, las mujeres indígenas de la SNSM tienen una historia contraria acerca de su inserción en los sistemas de educación y en su relevancia dentro de sus sistemas simbólicos, en la que pasaron de mejor a peor pues antes solían tener acceso igualitario a la educación (tradicional) y participación política y a veces, ellas explican este desmejoramiento a través de las estructuras coloniales.

Las mujeres entrevistadas en esta investigación relatan la noción de un pasado mejor. En los siguientes fragmentos de las conversaciones con mujeres de la SNSM se puede observar esta apreciación:

Desde lo espiritual o lo cultural en el mismo sistema de conocimiento ancestral no hay eso, no hay que el hombre es tal cosa o la mujer tal cosa... Entonces de alguna manera **se ha perdido** ese vínculo, esa relación con la parte complementaria que son los hombres... yo lo viví, y era natural en la vivencia que tuve con mis abuelos. (Ati Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

Generalmente los liderazgos masculinos que estaban ostentando el poder tenían una resistencia en reconocer que **la Ley de Origen no nos ha prohibido ni nunca nos ha excluido... cuando las mujeres estaban hablando del derecho al voto ya las mujeres arhuacas tenían derecho a la decisión**, en las asambleas, que son la máxima instancia de decisión. Es decir que el largo de todos estos años de Colonia lo que hemos hecho es más bien perder nuestro lugar en las Kankuruas. (Ati Quigua, comunicación personal en taller grupal, 12 de abril, 2021)

El hilo conductor de la valoración y la responsabilidad que implica hacer paridad hombre/mujer, dentro de ese estamento **que nos da la Ley de Origen** como madre ancestral”. (Sandra Maestre, comunicación personal en taller grupal, 12 de abril, 2021)

Para la lideresa Ati Gúndiwa, el pasado mejor es aquél que vivió con sus abuelos en lo que ella interpreta como armonía en la relación hombres-mujeres. Para las lideresas Ati Quigua y Sandra Maestre, el pasado mejor es el que viene desde la Ley de Origen, esta como la norma mayor de organización del universo y comportamiento que se remonta al principio de los tiempos de sus pueblos indígenas. El pensamiento de estas dos mujeres coincide en que esa Ley de Origen, según Sandra, protege una “paridad” entre hombres y mujeres, mientras que Ati Quigua indica que esta protege la participación política de las mujeres, esta lideresa también señala directamente al colonialismo como disruptor de un *bienestar* que disfrutaban las mujeres de la zona.

### **3.9 Referencias etnográficas a divisiones sexuales en la SNSM**

Recopilé literatura que ha descrito elementos atribuibles al concepto “relaciones de género” en la SNSM. En esta podemos rastrear etnografías principalmente con los pueblos indígenas Kogui y Arhuaco, en las que se muestran algunas características de los roles con los que se socializa a las personas según su sexo, hombres o mujeres. Estos roles incluyen aspectos como trabajo asignado, comportamiento esperado, espacios asociados y distribución del poder.

Reichel-Dolmatoff (1949) fue un pionero en etnografías a profundidad en la SNSM. Su documento de dos tomos acerca de los Kogis (1949) describe particularidades de división sexual del trabajo manual, de la vestimenta, los espacios y de la vida comunitaria. Por ejemplo, documentó el hecho de que las mujeres se ubican en el mismo espacio que los niños y cuando estos crecen, si son de sexo masculino, progresivamente ocupan el espacio de los hombres al atravesar un ritual de “iniciación” a la adultez, que consiste en la entrega del *poporo* (o calabazo) para masticar coca que representa a una mujer y con la que el hombre “se casa”, por lo que es una actividad prohibida para las mujeres. Con respecto a la herencia, los hombres serían dueños de las tierras y las casas y las mujeres se consideran dueñas de sus utensilios y productos, pero que las mujeres también heredan propiedades: la hija del padre y la viuda de su esposo.

Sobre los comportamientos, Reichel-Dolmatoff (1949) afirma que los movimientos “*rápidos y extravagantes*” se esperan de los hombres y casi nunca de las mujeres, excepto comer mucho, que es considerado como “malo” y es algo que las mujeres hacen más. Además, las mujeres tienen una vida sexual más activa que la de los hombres y el adulterio es frecuente así como los divorcios, produciendo poliandria. Por otra parte, Reichel-Dolmatoff también apunta que la figura de la mujer se construye también a partir del concepto de la Madre, “un sujeto al que agradecen cuando hay abundancia y ruegan cuando hay escasez” y por ende, sucede una *supervaloración de la mujer*<sup>3</sup> que distingue a las mujeres, asociándolas con alimentos o con atributos mágicos.

Chávez & de Francisco (1977) en su reseña etnográfica sobre los “Ijca” o arhuacos, identifican el trabajo doméstico como espacio de las mujeres, el del tejido como labor de los hombres, excepto cuando se trata de mochilas, y a las mujeres como diferentes de la actividad de mascar la coca, coincidentemente con el trabajo de Reichel-Dolmatoff (1959). Es relevante que, los autores mencionan que cuando nace una niña, esto es motivo de agrado para la familia. Asimismo, Chaves & Francisco (1977), también reseñan que, al igual que los Kogi, los Ijca se casan según el clan o parentesco, y son los hombres quienes deben mudarse con la familia de la novia para servir al suegro. Ambas etnografías hacen énfasis en que la división del trabajo es estricta y las diferencias se empiezan a establecer desde los primeros años de vida, en los que se encamina a los niños en las actividades correspondientes para cada sexo, según la cultura del pueblo en cuestión, pero asimismo es de particular interés que ambas etnografías retratan un rol importante de las mujeres en la cultura y la organización social, así como relatos y ritos que expresan esta importancia.

La división de género también se manifiesta en la división, ocupación y significación de los espacios. Según Chávez & de Francisco (1977), las casas ceremoniales y de pagamentos o ayunos están separadas de acuerdo a si son para hombres o mujeres, mientras que Reichel-Dolmatoff (1949) identifica esta separación en las viviendas cercanas a los cultivos, en las que unas están destinados a mujeres e hijos y otras a los hombres. Al respecto, Oyuela Caicedo (1989) explica que la separación de estos espacios en los Kogi o Kaggaba, es producto de una idea dialéctica (*no dual*)<sup>4</sup> en la que dialogan los opuestos masculino y femenino (profano/sagrado, puro/impuro) para

---

<sup>3</sup> De acuerdo con Beauvoir (1949), la sobrevaloración de la mujer como “divinidad” es otra manera de despojarle de su definición de humanas.

<sup>4</sup> Con esta afirmación, Oyuela Caicedo complementa anteriores etnografías, transformando el carácter de las relaciones entre las diferencias sexuales de los espacios y prácticas, como dialécticas en lugar de como estrictas.

encontrar espacios intermedios entre ambos, espacio en el que el Mamo o Mάma balancea las fuerzas del universo y se encuentra el equilibrio.

Este último autor cita la crónica de De la Rosa (1975) que afirma que los espacios no se combinan a razón de historias en las que hay tragedias al hacerlo (un ejemplo, según el autor, son los bebés que nacen ciegos), por eso las relaciones sexuales no se pueden desarrollar dentro de una casa, lo cual es coincidente con la etnografía de Chάves & de Francisco (1977) en la que se afirma que los Ijca acostumbraban a no llevar relaciones sexuales dentro de las viviendas familiares después del matrimonio por temor a problemas en el embarazo y en el nacimiento de los hijos.

Estas reflexiones antropológicas sobre la SNSM y sus pueblos originarios han cambiado con el tiempo y estas descripciones “antiguas” han, a su manera, abordado relaciones de género de la época indígena que retrataban. Aunque las mujeres no fueron un objeto de estudio desde la perspectiva feminista dentro de estas reflexiones, con base en estas descripciones se pueden rastrear algunas transformaciones a lo largo de los últimos 80 años en estos pueblos indígenas, relacionadas con relaciones sociales, la relación entre mujeres/hombres y mujeres/territorio, así como pueden verse cambios en las interpretaciones de la antropología según los sesgos del etnógrafo y la historia.

### **3.10 Mujeres-Naturaleza en la SNSM como regulador de relaciones de género**

Recuperando la observación de Reichel-Dolmatoff, en la que la figura de las mujeres está construida en la Madre, podemos afirmar que la relación y equivalencia que se ha configurado entre las mujeres y la Madre (divinidad) o la Madre Tierra es el elemento más importante de cohesión y regulación de las relaciones de género en los pueblos indígenas de la Sierra Nevada. Las mujeres, así como la Tierra, crean la vida y la sostienen. A la tierra le dicen madre y aparece como una deidad femenina en sus relatos. Asimismo, las mujeres son quienes con frecuencia tienen la tutela sobre las actividades rituales alrededor de la tierra, la fertilidad y la luna.



**Figura 8**

*Hermana de Ati Gúndiwa recogiendo hojas de coca. 2021*



En algunos relatos antiguos, según he escuchado en mis conversaciones, el comportamiento con la tierra aparece como del mismo valor al comportamiento con las mujeres. A menudo se dice que, según los Mamos y las Sagas, las autoridades tradicionales, ofender a las mujeres es ofender a la Madre Tierra.

En este sentido podemos ver un relacionamiento que une lo humano y lo no humano, por una parte, porque la mujer es humana y la “Madre Tierra” es un concepto que describe el mundo y el planeta y, en segundo lugar, podemos ver un relacionamiento en el que el comportamiento con las mujeres es la medida del comportamiento con la tierra o con el todo, y viceversa. Es decir, la mujer se asemeja al todo.

Esto es, por lo menos, curioso, cuando consideramos que la mujer madre custodia un todo, porque puede crear una totalidad, la totalidad del ser humano, e incluso sostenerla. Estas relaciones equivalentes entre las mujeres y la tierra dan cuenta de una convivencia social hombres-mujeres cuyas repercusiones no son solamente sociales, sino que son también divinas, en tanto la tierra es una divinidad, y de subsistencia, en tanto la tierra provee.

De acuerdo a Descola (2002) “decir que los no-humanos son tratados como personas, como compañeros sociales, implica que se va a establecer con ellos relaciones que están ellas mismas gobernadas por esquemas sociales” (p. 11) y de hecho, los pueblos de la SNSM ven a la tierra como una persona, o más específicamente como a una mujer que es madre, siendo “madre” a su vez una potencialidad de todas las mujeres y por tanto, no impresiona que digan frases como “todas las

mujeres son representantes de la madre tierra”. Esta última afirmación, por ejemplo, se la escuché a Leonor Zalabata en una conferencia online en medio de la cuarentena por el virus SARS COVID-19.

Como expuse antes, algunas feministas identificaron en el patriarcado la asociación mujer-naturaleza que sustenta una supuesta superioridad del hombre, asociado a la cultura. En un mito de racionalidad exclusiva y en supuesta desvinculación con la naturaleza, la razón distinguiría a los hombres de las mujeres y la naturaleza, convirtiéndose esta distinción en el valor más alto de la modernidad. La asociación de racionalidad y modernidad es criticada por Latour (2022) en su ensayo “Nunca fuimos modernos”. Esta pretendida superioridad ha sido, reinterpretando a Latour desde la mirada feminista, la negación de la razón de las mujeres y de la naturaleza de los hombres.

### **3.11 El deber ser y la contradicción**

La conjunción de la mujer con el espacio-territorio se interpreta como un deber ser en la visión del mundo de los pueblos indígenas de la SNSM. El conocimiento tradicional encuentra equivalencia entre las actividades y propósito de la tierra como madre y sujeto y las de la mujer, como se ha descrito antes, el comportamiento correcto hacia la mujer es como el comportamiento correcto hacia la tierra y viceversa. Asimismo, y más importante, el comportamiento correcto de la mujer es como el comportamiento de la Tierra, lo que destina a la mujer el cuidado de la comunidad, destino que además de una construcción social.

Como argumenta Ortner (1979), la asociación de las mujeres con la naturaleza está en gran parte vinculada a su papel en la reproducción y la maternidad. Este papel biológico ha llevado a que las mujeres sean vistas como más cercanas a los procesos naturales. El “cuidado” es una capacidad de la maternidad, pues en la concepción la mujer sostiene el cuidado inevitable de otro ser humano, pero ¿cómo esta idea se deriva en cierta exclusión de las mujeres de los espacios políticos de la SNSM?

Para responderla me propongo interpretar algunos comentarios expresados por uno de los hombres arhuacos con los que conversé en el proceso de investigación. Cuando le pregunté por su opinión de la participación de las mujeres en las organizaciones indígenas, este hombre me dijo que “las mujeres son las primeras que participan en todos los escenarios... (porque) dependemos de cómo (ellas) nos hayan formado, desde su gestación” (Comunicación personal, 20 de febrero,

2022). Esto nos da información sobre cómo puede ver un hombre arhuaco la participación de la mujer; en primer lugar, la participación de la mujer se da a través de sus hijos y no de ellas mismas; en segundo lugar, se expresa un poder que percibe, tiene su madre, pues dice, en primera persona, “dependemos” y en tercer lugar, parece ser la educación que brinda la madre a los hijos la forma de participación a través de ellos. Esta forma de participación tiene varios problemas, entre ellos, una mujer que no es madre no participaría políticamente y una madre que no educa, tampoco.

Según el mismo hombre, hay una diferencia en cómo se concibe la formación en occidente y cómo se concibe en la SNSM, afirmando que “en la sociedad occidental los hijos desde pequeños están en una formación y acá las mujeres uno dice que son las primeras que están participando... La formación viene desde que se engendra” (Hombre arhuaco, comunicación personal, 20 de febrero, 2020) es decir, el ser humano, al ser engendrado y antes de tener cualquier ejercicio de autoconciencia y razón, es formado por la madre, con lo que concluye “la base está en la mujer”, la base del ser humano y con ello, de la comunidad. Esto significa que toda mujer que llega a ser madre participa en la comunidad.

Esta base o sostén que representaría a la mujer en la sociedad arhuaca, en los pensamientos de este hombre parece tener una exclusividad como actividad de las mujeres y por ende, única posible participación social. La maternidad de alguna manera significa el único destino de las mujeres y la participación política directa un lugar que no es para ellas, pues esa presencia indirecta sería suficiente, así afirma “lo que pase en un debate público son reflejos de las mujeres que ya han hecho un trabajo”. La mención del “trabajo” evidencia un supuesto de división sexual del trabajo que sería ese destino único, dado por su cuerpo sexuado como única labor (la maternidad), pero además como una labor excluyente de la labor política directa.

La siguiente es también una defensa del hombre arhuaco en cuestión, que cuestiona una acusación en el momento de la conversación, que se entiende es recurrente hacia los hombres arhuacos en el pasado y la defensa va en el mismo sentido del discurso anterior:

Decían que los arhuacos son machistas porque no participan las mujeres, pero desde el punto filosófico arhuaco se mira de otra mirada, se dice “lo más importante ya lo han hecho las mujeres, ahora tenemos que hacer nosotros”. No tenemos que dejarle todo hasta lo último y que siga participando, se necesita la orientación de las mujeres y esa la dieron

desde pequeños. Por eso se habla acá de eso. (Hombre arhuaco, comunicación personal, 20 de febrero, 2020)

La opinión anterior constituye una negación de una responsabilidad colectiva e individual de los hombres arhuacos frente a la falta de participación política de las mujeres que encuentra, en la filosofía y cosmovisión propia, un justificante.

La relevancia social de las mujeres dada por su capacidad reproductiva, en lugar de ser un motivo de relevancia política, se convierte en una razón para excluirlas y justifica también la maternidad como actividad exclusiva de las mujeres en la necesidad de que los niños tengan una educación, lo que resulta en una irrelevancia de las mujeres como individuos. Se puede notar la contradicción en la que conviven al mismo tiempo la lógica Mujeres = cuidados -> capacidad política / Mujeres = cuidados-> incapacidad política. Esa capacidad política es la política de la maternidad y a continuación podemos ver cómo el poder materno le parece a este hombre suficiente y grande.

En una reunión, en una asamblea, la mayor parte encontrará minoría de mujeres, pero eso no quiere decir que las mujeres no estén participando. No es la mirada espiritual, sino que en la asamblea, reuniones, donde se haga, todo lo que vaya a participar debe tener ese principio: de venir de una madre, la formación fueron muchas. Ese comportamiento, esa expresión, ¿Cómo expresarte ante los mayores? ¿Qué comportamientos debes tener, si alguien te habla mal?, ¿Qué responder?... Eso está en la formación de la mamá y al tener cierta edad, usted no recuerda en qué momento le dijeron eso, simplemente eso lo tiene. (Hombre arhuaco, comunicación personal, 20 de febrero, 2020).

En este punto nuevamente el entronque patriarcal cobra sentido, ya que tanto el patriarcado occidental como el indígena reducen la individualidad de las mujeres a la maternidad, encontrando solo las labores derivadas de ella como suficientes para el rol que las mujeres pueden asumir en la sociedad y la comunidad. Esta es una muestra de cómo los patriarcados encuentran en los lugares comunes, acuerdos, mientras también presentan conflictos, tal como lo es, en este caso la consideración de la maternidad como participación política, un relato que no está presente en el patriarcado occidental. Entre el conflicto y el acuerdo se construye ese nuevo patriarcado

entroncado al que se enfrentan las mujeres indígenas. La utilización de los relatos antiguos para soportar este nuevo patriarcado es uno de los ruidos con los que conviven los hombres indígenas, que se puede observar en la siguiente declaración:

Pero ¿por qué no invitamos a las mujeres que participen? (sic) Eso es doble oficio. Desde la ley se explica que antes las mujeres tenían el mismo, la misma actividad que el hombre. Si el hombre participaba, las mujeres participaban, si caminaban las mujeres caminaban, pero la responsabilidad de las mujeres era mayor. Los Mamos iban a ser un apoyo para las mujeres. Con principio me refería a eso, que somos apoyo para las mujeres, por eso la tierra está para cuidarla no para maltratarla. (Hombre arhuaco, comunicación personal, 20 de febrero, 2020).

Mediante este relato antiguo el hombre justifica el impedimento a la participación efectiva de las mujeres en la práctica, basado en su filosofía y cosmovisión. Su conclusión presenta incluso un relato fundacional de esta división sexual de las responsabilidades en la que los mamos, que también son solo hombres, están en el mismo grupo que las mujeres en “aquella responsabilidad” con la tierra y con los hijos de la comunidad. Aquí también hay acuerdos y conflictos con el patriarcado occidental, que no encuentra hombres excepcionados de esa división sexual y que al mismo tiempo lleven consigo algún prestigio social.

El sentido está explícito: los mamos, como las mujeres en su conjunto, tienen el destino del cuidado. Esta división social de *hombres que no son mamos ≠ mamos y todas las mujeres* resulta interesante porque agrupa a las mujeres en un prestigio especial con respecto a la mayoría de los hombres, pero también en una restricción: hay hombres en ambas categorías y mujeres solo en una. Tal vez es esta diferencia social la que conduzca a que, según esta idea, los mamos sí puedan participar en política, mientras que las mujeres no.

En la SNSM se presenta la situación que cuando las organizaciones indígenas son obligadas por la ley a incluir mujeres por paridad en los procesos de participación, estas tienen igualmente una acción limitada, así lo asegura Sandra Maestre cuando menciona que “dentro de los procesos indígenas, las mujeres no están catalogadas para ser lideresas en puestos políticos, sino en puestos culturales” (S. Maestre, comunicación personal, 31 de julio, 2021) es decir, la exclusión de mujeres en cargos de decisión se da, sobre todo, cuando la decisión traspasa los límites de “los asuntos de

la cultura”, que puede ser entendido como el sostenimiento de las costumbres, los relatos y la lengua, el mismo espacio restringido del cuidado y el sostén. Solo en esos casos se vería como *natural* dicha participación.

La contradicción se hace más evidente cuando, al mismo tiempo que se utilizan los relatos antiguos para excluir a las mujeres de ciertos espacios, se presentan y perciben estos mismos dentro de situaciones positivas y poderosas que describen el rol de la mujer en la comunidad. En este sentido, la frase “Ser como la Tierra” puede ser interpretada como el todo de la existencia de los seres vivos, la tierra es el espacio y la subsistencia. El poder sobre la subsistencia y la vida es también el poder de la muerte. Si un ser humano no subsiste, muere. De igual forma los niños que no son cuidados. Entonces es un poder enorme.

Las mujeres de la Sierra Nevada conocen las contradicciones según las que son poderosas y al mismo tiempo son sometidas por los hombres. Constantemente las denuncian. Por ejemplo, Edilma Loperena comentó con respecto a los crecientes abusos sexuales contra mujeres y niñas por cuenta del machismo en la comunidad que,

Maltratar a la mujer es maltratar la madre tierra. Violar a una niña es que se sequen los arroyos, los manantiales, todo esto dentro de nuestra cosmogonía y están ocurriendo todos estos desastres, incluso nuestros mamos nos dicen “en nuestra tradición no se puede violar una niña”. (E. Loperena, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

Edilma denuncia que a pesar de cómo la visión del mundo de su pueblo ve al sexo femenino como poderoso, los hombres violan y maltratan a las mujeres y atribuye a esa contradicción, la ocurrencia de desastres naturales y sociales, por ejemplo todo lo que sobrevino luego de la aparición del virus SARS COVID 19, que fue el contexto de esa conversación.

A pesar de que se atribuye a las mujeres una capacidad creadora poderosa, arrolladora, capaz de crear y destruir, como la Tierra con los seres humanos, en cuya voluntad está dispuesta el límite entre la vida y la muerte, al tiempo la supervivencia y al tiempo el equilibrio de la vida, las mujeres no obtienen de ahí su prestigio político. En la modernidad europea, ese prestigio ni siquiera es social y cultural, sino más bien una simple carga privada, individual, del hombre que ve en la madre, esa misma capacidad arrolladora: la posibilidad de vivir o morir.

### 3.12 Mujeres en los pagos

El pago es una ofrenda entregada en lugares sagrados, que puede tratarse desde elementos de la tierra como los cuarzos y el algodón, hasta pensamientos y experiencias humanas. El pago ha sido la manera de conexión de los indígenas de la zona con su territorio, es a través de esta relación consciente de reciprocidad que reconocen, sostienen y manejan su articulación con el territorio.

Algunos comentarios sobre naturaleza y territorio de las mujeres participantes y entrevistadas ofrecen más información sobre el significado de estos conceptos para los pueblos indígenas de la Sierra Nevada; Ati Gúndiwa (2020) en el siguiente extracto, al definir territorio, habla sobre el pago o las ofrendas como la práctica de una relación estrecha, personal y comunitaria que tienen con el territorio.

Territorio es la base para los pueblos indígenas y para mí es todo el conocimiento que se desencadena con las prácticas, usos... Ahora, la concepción que se tiene sobre el territorio es nuestro cuerpo, nuestro mismo cuerpo, que logra mantener una función orgánica, que tiene sus órganos vitales, asociados a los lugares vitales, es decir, como el nacimiento de un río una montaña, un árbol, que genera vida, que garantice también una comunicación, ¿Cómo hacemos nosotros ese vínculo con el territorio y nuestro cuerpo? a través de las ofrendas.

La tierra como cuerpo es eje central de la Ley de Origen –norma mayor de los arhuacos– y un tema recurrente en estos pueblos, conceptos que han sido cada vez más públicos por cuenta de las luchas territoriales que han librado. Se ha vuelto incluso un reclamo al mundo entero, que las mujeres han liderado. Estas y los mamos se han vuelto muy relevantes para la lucha política, a pesar de las contradicciones que han impedido a las mujeres, porque ellos y ellas resguardan los pagos y los conocimientos de la cultura y el territorio, que son indispensables en las demandas por los derechos territoriales, defendidos desde los derechos culturales de los pueblos indígenas. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021).

Ati Quigua se llama a sí misma “*mujer de pagos*”. Hacer el pago es de muchas maneras un deber ser que tienen los pueblos indígenas de la SNSM y sin ese deber ser de los

humanos sucederían desastres naturales y demás acontecimientos indeseados. Es una responsabilidad en la que depositan la confianza de que su entorno se mantendrá en buenas condiciones para la vida. Entre otros, mediante pagos se agradece, se curan enfermedades, se procesan momentos de la vida, se evitan destrucciones. Sin embargo, estas actividades recaen más fuertemente en las mujeres, que como madres transmiten estos conocimientos. En el siguiente extracto Ati Quigua expresa la relación que tiene con los pagos.

He hecho cientos de ceremonias en el mar, en las lagunas. Y eso significa también reservar una parte de mi vida para eso, y si no, siento que estoy en deuda con la madre tierra... Me parece que este es un país que desprecia y que mira con desahucio los saberes que vienen del campo y sobre todo de las mujeres. A mí me parece que hoy que estamos hablando del cuidado, lo primero que tenemos que reconocer es el cuidado de la madre tierra, las mujeres que han cuidado la madre tierra. (A. Quigua, comunicación personal, 12 de abril, 2021).

Las mujeres, teniendo el rol del sostenimiento a través de la historia, se han dedicado a los detalles del cuidado de la tierra y de la comunidad. Su participación trasciende el mandato social porque ellas también han tenido una agencia en toda esta historia, estas han sido sus actividades, en las que han desarrollado sus conocimientos y sus capacidades. Otra mujer arhuaca, Ati Gúndiwa, en el siguiente extracto explica de qué se trata el conocimiento que protegen en el pago, ellas y las autoridades espirituales:

¿Qué son las ofrendas? Son estos elementos conductores energéticos que son canales de comunicación. Entonces cuando hablábamos del territorio hablamos de un proceso integral, ¿Qué sería de nosotros si nos hiciera falta uno de los órganos vitales como el corazón? Ese conocimiento que se tiene del territorio es lo que nos lleva desde la práctica a esos recorridos... hay personas que independientemente de lo que pase, ellos tienen la responsabilidad del cuidado y están haciendo estas ofrendas, ¿en qué consiste? en que haya una comunicación. Ahora, ¿dónde está toda la información de cómo está el estado ambiental del planeta? Está los picos nevados. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)



La mención del pago como una comunicación encuentra dos relaciones con la lengua materna. La relación más evidente es que así como existe la comunicación interpersonal a través de la lengua, también existiría según la filosofía Arhuaca, la comunicación entre los seres humanos y la tierra a través de los pagos. La otra relación deviene del origen de la lengua y la comunicación, la madre. En todas las culturas, no solo en la SNSM, tradicionalmente la lengua de los seres humanos viene de una madre y también la base de su comunicación con los demás. Que el pago también sea custodia de las mujeres, como lo es la lengua, da más elementos para comprender el rol de las mujeres en estos pueblos y a qué se refiere el sostenimiento de la cultura.

### **3.13 Hombres mezquinos”<sup>5</sup>: quiénes interfieren entre las mujeres y la política.**

El machismo es una práctica supremacista del sexo masculino sobre el femenino, que se enmarca en una forma de relacionamiento jerárquica de ellos sobre ellas. El machismo, como el patriarcado, no es un fenómeno social casual, es el poder de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres. Es importante distinguirlo del patriarcado -sistema de opresión- y de la misoginia -sentimiento de odio hacia las mujeres-, para comprender que se refiere, muy específicamente, a las actitudes y el comportamiento de los hombres.

En varias ocasiones, las mujeres con las que conversé describieron comportamientos machistas que interfirieron con sus luchas políticas. “Los hombres mezquinos”, expresión de Ati Quigua (comunicación personal, 2 de octubre, 2020), describe a aquellos que utilizan las actitudes machistas o las excusas de la superioridad masculina para imponer barreras a las mujeres y así impedir o dificultar que ellas accedan a los espacios de decisión, a veces con la complicidad de mujeres que cooperan.

Mientras en el caso de Ati Quigua, los hombres mezquinos fueron aquellos que querían quitarle su curul en su partido político y los hombres de su comunidad que pusieron trabas en su primera aspiración como concejala, en el caso de Sandra Maestre esos hombres mezquinos fueron sus hermanos, que la intentaron disuadir de sus intenciones de liderazgo:

Mis hermanos varones me decían que toda mujer que se paraba al frente era para ser señalada, estigmatizada y burlada. Entonces yo les decía: “bueno, quiero ver cuál es el

---

<sup>5</sup> Frase expresada por Ati Quigua en comunicación personal, 2 de octubre, 2020.

hombre que me va a burlar, porque pues me siento con un carácter femenino que soy capaz de parármele a cualquiera” les decía. Son hermanos bastante machistas y venimos arraigados de esa costumbre del patriarcado, y nos ha tocado. (S. Maestre, comunicación personal, 22 de septiembre, 2021)

En relación con esto cabe entonces preguntarnos ¿Por qué los hombres se convierten en obstáculos para la participación política de las mujeres? Este cuestionamiento puede responderse teniendo como base para su análisis el patriarcado y el entronque patriarcal. La explotación de las mujeres es posible si logran evitar que tengan aspiraciones individuales por fuera de ese destino único y si se establecen instituciones para sostenerlo y hacer inconveniente cualquier otra intención de las mujeres, para el beneficio colectivo de los hombres.

Ati Quigua (2020) menciona el aferramiento de los hombres al machismo y la conveniencia que supone para ellos esta situación de injusticia, porque así extraen de las mujeres un trabajo que los sostiene. Este trabajo además es invisibilizado para evitar su eventual relevancia política:

Volver a retomar (la Ley de Origen) ha sido un proceso que ha creado su resistencia porque los hombres no quieren ceder sus privilegios en ninguna cultura, están muy cómodos de que nosotros carguemos los plátanos, carguemos los hijos y ellos van muy cómodos en su silla, muy elegantes y nosotras sudadas a pie. Todas esas cosas que se dan en la vida cotidiana pero también en la vida política (Ati Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020).

La equivalencia que hace Ati Quigua entre la injusticia de las relaciones personales y de la vida política, pone en cuestión que también cuando se relacionan hombres y mujeres en el ámbito político, estos replican las lógicas de explotación y extracción, entiéndase por ello: apropiarse de los conocimientos, del resultado del trabajo y del reconocimiento.

La familia se ha vuelto la excusa más recurrente para la explotación y el machismo. La tensión entre el patriarcado nativo y el patriarcado europeo encontró en la familia un espacio común como destino de las mujeres en el cuidado de los demás y una decantación hacia el patriarcado europeo, que es de donde viene este concepto del núcleo familiar. En este caso, la capacidad reproductiva de las mujeres no es una fuente de autoridad natural, sino un único deber de darle

continuidad a esa capacidad mediante el cuidado de los demás miembros, consiguiendo una autoridad para la que no basta su cuerpo sexuado de mujer (como diría el relato antiguo) y que es limitada porque solo llega hasta donde lleguen los miembros de la comunidad, en la que se priva a la mujer de la autonomía para determinar la amplitud de su espacio. A menudo, el control de este sistema lo realizan mediante señalamientos y castigos, como lo demuestra el siguiente testimonio de Sandra: “hoy en día, bastante estigmatizadas, bajo el señalamiento de que las mujeres estamos abandonando los hogares y la familia para estar pendientes de actividades sociales, lo cual no es nuestra competencia, dicen ellos”. (S. Maestre, comunicación personal, 22 de septiembre, 2021)

Es así como a las mujeres les toca esforzarse en volcarse a dar cuidados a la familia para ser reconocidas, y con ello evitar castigos y señalamientos. Lo que se convierte en un obstáculo no solo para su autonomía sino también para su ejercicio político, pues toda la carga de trabajo que requiere una familia deja poco tiempo libre, lo que se interpone en la voluntad de las mujeres de participar.

Este es el resultado de las relaciones injustas, las mujeres son sobrecargadas de trabajo. Por lo demás, la capacidad de desarrollar una participación política a través de la familia no se equipara con participar en la comunidad y las organizaciones sociales y políticas. Las decisiones de las que una mujer se encarga en la familia no se traducen en vinculantes para toda la comunidad, y cuando una mujer insiste en participar para la totalidad de la comunidad, es castigada, como lo cuenta Arodis Arias en el siguiente fragmento de su entrevista:

Nosotras decíamos ‘la mujeres en su casa tiene derecho a esto’ y ahí nos echábamos a algunos hombres, guapos<sup>6</sup> con nosotras...(sic) ‘ya ellas como son libres...’ ‘como ahí está la Arodis esa... como ella es libre, como ella no tiene marido, ya quiere echar a perder a las demás, ya quiere sonsacar a las demás y ya quiere hacer...’ (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

El testimonio de Arodis muestra la ejemplarización que realiza el machismo. Los castigos a una mujer advierten a las demás sobre atreverse a insistir en salir de los límites impuestos. Lo anterior significa que, para conseguir ser escuchadas y tener voto, las mujeres constantemente tienen que pararse en una dicotomía compiten dos valores aparentemente opuestos: familia-política

---

<sup>6</sup> La palabra “guapo” se usa en el Caribe colombiano como sinónimo de “enojado” o “agresivo”.

y donde la única manera de elegir “la familia” es sacrificarse a sí misma, a sus aspiraciones y sus ideas para la comunidad o la sociedad. Para poder ocupar espacios de decisiones vinculantes para toda la comunidad, para el municipio, el departamento o el país, su vida personal se ve profundamente trastocada por estos impedimentos. Las parejas suelen participar de este castigo contra ellas. Sandra Maestre cuenta que se separó de su entonces pareja para llevar a cabo su liderazgo porque él rechazaba que ella participara en política.

Una parte negativa es que me tocó separarme con el papá de mis hijos (sic) porque él no compartía que las mujeres lideraran y que no aceptaba tampoco que las mujeres nos paráramos en las reuniones, porque él es de esos hombres que dicen que “en estos tiempos no hay fundamentación para que las mujeres asuman poderes, que aquí el poder es solamente para los hombres” y pues yo no lo pienso así (S. Maestre, comunicación personal, 16 de julio, 2021)

La familia entonces se ha convertido en la mayoría de los casos en una restricción para las mujeres, aunque algunas también han contado con miembros de la familia que las han apoyado. Los hijos, las madres y las hermanas algunas veces también apoyan a las mujeres a enfrentar estas restricciones y obstáculos impuestos por “hombres mezquinos”. Esto se puede observar en Arodis, quien contó que una vez separada y viviendo con sus hijos, su hermana realizaba parte de los trabajos domésticos, de tal manera que ella pudiese realizar sus actividades políticas, mientras que sus hijos la apoyaban en las ideas que ella quería implementar en la comunidad.

Mi hermana que vive aquí al lado mío, ella es la que yo le digo “manita voy para la emisora, me haces esto?” Me dice listo, manita, listo. Y yo le digo mira que voy a hacer unos pregrabados y ella me manda el almuerzo. Tengo el apoyo. Y tengo el apoyo de mis hijos que es esencial... Ellos me apoyan en todas las locuras que a mí se me vienen a la cabeza, ellos me apoyan. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

### **Superioridad masculina, una mentira como barrera.**

Una estrategia de los “hombres mezquinos” para perpetuar los impedimentos a las mujeres es instaurar la normalización de la superioridad masculina, pues así esta sea una idea falsa, siempre podrá parecer verdadera mediante su institucionalización. El sexo masculino atraviesa una socialización en la que interioriza su superioridad y pretende desde ahí, definir el universo femenino. Esto constituye la ilusión de superioridad que llevan. Ante dicha ilusión la mujeres reclaman su lugar, como defiende a continuación Ati Gúndiwa:

Ellos tienen mayor participación hacia afuera y eso es lo que se ha demostrado y los cabildos que eligen hasta el momento no ha sido una mujer nunca, entonces lo que no se ve es lo que más cuesta, lo que sostiene... Ahí se debe lograr un entendimiento porque lo tenemos tan normalizado hacia adentro que pareciera un acto de rebeldía, pero no, estamos tomando el lugar que corresponde por ser mujer” (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2020)

Para Ati Gundiwa este reclamo no es un acto de rebeldía, sin embargo así lo parece por el proceso de “normalización”, esta es la exposición de una ilusión, una mentira y una contradicción de los hombres que las mujeres únicamente señalan para cambiar la contradicción por la coherencia y la coherencia es, “el lugar que corresponde por ser mujer”: la política.

Amelia Valcárcel (1991) expone en su libro “Sexo y filosofía: sobre Mujer y Poder” esta forma de pensar masculina que trata de volver al hombre el todo de la humanidad, cooptando el universo de las mujeres.

El pensamiento del sexo suele enmascararse bajo construcciones totales de lo humano. La dinámica es antigua y la describió con bastante justeza Simmel. El varón no se autoconcibe como sexo, sino que a lo masculino lo considera propio de la especie y solo a lo femenino característico. A este diagnóstico tan claro únicamente cabría añadirle un matiz: que normalmente y también es lo propio de la especie lo que se masculiniza y que lo femenino se construye, las más de las veces, por inversión o por exclusión. (Valcárcel, 1991, p. 11)

Los hombres acaparan el significado de “lo humano” y sus universos simbólicos, algo que solo puede hacerse en negación. Lo hacen los hombres europeos que expone Valcárcel y lo hacen los hombres arhuacos que exponen las mujeres lideresas de la SNSM. Si el pensamiento de los hombres es distinto al de las mujeres no es entonces producto del azar y mucho menos de la naturaleza, por eso vale la pena señalar esas distinciones, porque es en esas distinciones donde está realmente el mundo social compartido de los hombres como colectivo y de las mujeres como colectivo. En el marco de observar estas distinciones citaré una reflexión a la que hizo referencia Arodis Arias cuando recordó una experiencia que tuvo, junto a su compañera de trabajo y amiga, al tratar de hacer un espacio radial para atender casos de violencia sexual:

Me dice ‘manita, acompáñame’ y cuando ella me dice así es para que vayamos aprendiendo a cómo ayudar en la resolución de esos problemas, porque antes esos problemas lo solucionaban los hombres y los hombres tenían una óptica machista, los hombres dan la explicación de que estaba alborotada, de que tenía un *shortcito* y que por eso la violaron, pero ya como mujeres le damos otra óptica diferente para defenderla. Es una manera particular de ver la cosas, nunca un hombre va a ver las cosas de la manera que una mujer. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

Pese a que tienen este tipo de pensamientos, los hombres manifiestan sentirse amenazados por las mujeres mientras ellas realizan el proceso de exponerlos en sus mitos y contradicciones. Por su parte, ellas en este proceso reafirman sus interpretaciones individuales y las que comparten en colectivo con otras mujeres.

La ilusión masculina resuelve una negación de la realidad de las mujeres y es tan importante para ellos, que la sola auto-reafirmación femenina les amenaza personalmente. Esto es también una expresión del acaparamiento del universo simbólico, porque ellos se imaginan que las mujeres le harán lo mismo que ellos hacen con ellas, dado que esta es su única manera de concebir lo humano y la auto-reafirmación humana, pues la reafirmación de ellos es contra las mujeres y no por ellos mismos. Entonces crean la noción de la competencia y acusan a las mujeres de competir:

Veo una tensión de competencia, como un miedo de qué pueden hacer las mujeres... algunas personas contemporáneas a mí, (...) se resignan o se resienten porque pareciera

como si se vieran... no están en una actitud de poder apoyar y aportar digamos en esas líneas de acción de trabajo, de formación, organizativas, sino más bien como que se hacen a un lado... Sería terrible si pasa dentro de la comunidad, ¿qué pasa si cuando queda una Sakuku<sup>7</sup> entre la comunidad, los hombres se hagan a un lado? Esa no es la intención. Entonces si vemos, si no es con ellos, no es con nadie." (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021))

El pensamiento y la práctica del machismo son uno solo. Cuando ellos se ven a sí mismos como la totalidad, están realizando la primera exclusión, porque esta forma de verse y ver a las mujeres se establece en el patriarcado y su entronque. Este sistema encuentra su posibilidad de permanecer y reproducirse en la ilusión de ese supuesto de superioridad, la exclusión en la filosofía y la exclusión en la práctica se desarrollan de manera conjunta y los hombres tienen la posibilidad de ejercerlo frente a las mujeres. La mezquindad de la que habla Ati Quigua es ese acaparamiento de poder, el no querer soltar, aun lo que “no les corresponde”. Así lo relata ella:

Hace falta realmente reconocer que hoy el sistema de conocimiento de los pueblos indígenas, por ejemplo asociado a la biodiversidad, está profundamente ligado a los saberes femeninos de las mujeres indígenas. Pero eso hay que contarlo, y no se lo cuentan (sic) y creo que en eso han sido mezquinos los procesos políticos liderados por los hombres, de hecho la historia excluye de manera sistemática a las mujeres. No importa qué tantas cosas hayan hecho, que normalmente las hacen mejor las cosas, no las cuentan, no las escriben, la prensa también hace lo propio... Muchas veces se da que nosotras ponemos las ideas, escribimos los documentos, pero no somos las que ponemos el rostro ni ponemos la voz, pero nos parece que eso está bien. (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

Según Ati Quigua, los “hombres mezquinos” estarían dentro y fuera del pueblo indígena. Este comportamiento de mezquindad que expone la lideresa presenta características coloniales y patriarcales. Esta actitud que invisibiliza y excluye, la tienen también los grupos armados, las instituciones del Estado, las multinacionales, los partidos políticos.

---

<sup>7</sup> Sakuku: autoridad tradicional para la toma de decisiones del pueblo arhuaco. Previamente Ati Gúndiwa me contaba que por primera vez se elegía a una mujer Sakuku.

Los castigos, los obstáculos y las violencias que se ejercen sistemáticamente sobre las mujeres y los niños les dificulta su reafirmación en colectivo. Ati Quigua hace, igualmente, una reflexión sobre la situación de las mujeres indígena frente a estas instituciones y los hombres de estas instituciones:

Lo que veo es que estamos en un punto de inflexión donde el 70% de la niñez indígena tiene una desnutrición crónica, donde hay una mortalidad infantil de cada 1000 que nacen mueren 250 y unas brechas de inequidad frente a los demás niños que hay un exterminio de nuestra generación, todos los abusos que se mira en la violencia sexual contra las mujeres y las niñas indígenas de parte del Estado, los militares a las Emberá, las Nukak Maku y el hecho mismo de que las mujeres no tengan el poder pues las hace más vulnerables en ese sentido.” (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

A todas estas violencias de diferentes fuentes, producto de la colonización y del patriarcado, que traspasan los límites de su pueblo, se enfrentan las mujeres indígenas en la vida diaria y en la práctica política. Ese producto de la colonización no solo está presente en las personas e instituciones externas al pueblo o la comunidad, sino dentro, porque la colonización -como lo expresa Paredes (2017)- es un proceso que penetró violentamente y creó una nueva realidad. A continuación, Ati Quigua habla de cómo el patriarcado y el colonialismo se conjugan en los hombres mezquinos, en contra de las mujeres indígenas de la SNSM.

Yo pienso que para ello mi mayor dificultad con los “hombres mezquinos” ha sido iniciar un proceso organizativo de mujeres donde hay una por cada parcialidad<sup>8</sup>, convocar unas asambleas donde asistan 1000 mujeres, donde podamos también tomar nuestras decisiones, pues es de alguna manera un proceso interior muy profundo de todas las reflexiones que tenemos de orden cultural, de orden político, pero también que remueve un poco las estructuras de poder coloniales que todavía hay en las comunidades, pero esperamos que podamos ir avanzando progresivamente en este recuperar, restaurar, sanar nuestros sistemas políticos, nuestros sistemas de conocimiento y en la medida que vamos haciendo nuestra memoria colectiva, vamos compartiendo y tejiendo con las demás mujeres, vamos también

---

<sup>8</sup> Agrupación de familias que ocupan un territorio. Es similar al concepto de vereda.



encontrando esa fuerza colectiva porque cada mujer por sí sola se siente sola, se siente apartada y nos han querido impedir nuestras asambleas, que nos reunamos, nos han querido estigmatizar. (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

### **3.14 Barreras cruzadas: el poder impone límites.**

Las mujeres indígenas tienen que afrontar diferentes barreras, internas y externas a su pueblo o comunidad, impuestas desde el poder masculino y la colonización, representados en el Estado, la iglesia, los grupos armados y la misma comunidad. Estas instituciones se han impuesto como un obstáculo para las mujeres por medio de relatos supremacistas de occidente y relatos internos entroncados. Desde la misma comunidad se han puesto barreras a las mujeres desde la interpretación patriarcal de la Ley de Origen. Esto les impone el reto a las mujeres de lidiar con dos culturas distintas y un entronque de ambas, con métodos de silenciamiento y violencia que se encuentran y desencuentran. Esto es lo que he llamado “barreras cruzadas”.

Como el poder es diverso e impone límites, las barreras a las que se enfrentan las mujeres en sus procesos de participación, también son diversas. Esta es una complejidad que encuentro en el trabajo de campo, al interpretar la teorización del entronque patriarcal que hicieron Paredes & Guzmán (2014). Ellas describieron el poder patriarcal intrincado por la colonización, pero los testimonios de vida de las mujeres muestran que en la práctica, este poder impone unos límites que se corresponden con su complejidad, su origen colonial, del encuentro entre los patriarcados, dándole una representación a todas las formas de control e instituciones sobre las mujeres. Un ejemplo de estos encuentros es la figura de los cabildos como espacio de participación política colonial, sobre lo que reflexiona Ati Quigua a continuación:

Creo que hoy hay una estructura colonial que controla a los pueblos indígenas que son los cabildos y si uno mira, ese sistema se creó durante la colonia para pagarle impuestos a la corona española, entonces realmente no hay posibilidades de replantear las relaciones de poder<sup>9</sup> allí. Por eso hay que ir a la Ley de Origen, y lo que sucede es que muchas mujeres indígenas tienen dificultad por las mismas heridas coloniales de reencontrarse con sus sistemas de conocimiento, con sus sistemas políticos originales donde encuentren un lugar

---

<sup>9</sup> Se refería a las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

digno para construir comunidad y se quedan obviamente en lo que se llama una feminista aymara los entronques patriarcales, es decir los mismos indígenas, los aprendidos y también los coloniales. (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

Esta reflexión muestra que Ati Quigua, que tiene conocimiento de las autoras del *feminismo comunitario*, ve en la realidad arhuaca esta propuesta feminista y en los cabildos un ejemplo de institución del entronque patriarcal. Puede observarse también que ha existido un diálogo, un proceso de interpretaciones y reinterpretaciones que se ha generado entre las mujeres indígenas de toda América para entender el sistema patriarcal que enfrentan y sus características.

El colonialismo continuamente se interpone en la intención de las mujeres indígenas de experimentar y transformar libremente su cultura, y en ese sentido intensifica el patriarcado, pues parte del éxito del patriarcado es que no se les permita a las mujeres interferirlo, conocerlo y transformar sus realidades. Además de estructuras de comunicación con el Estado como lo son los cabildos, en la vida cotidiana hay unos centros urbanos que reciben a las mujeres indígenas como si fuesen extranjeras y una diferencia a la que deben hacer frente las mujeres que van a las ciudades para estudiar, trabajar y hacer política, como Ati Quigua y Ati Gúndiwa. Para comprender esa diferencia cultural desde el sentir de una de ellas sobre la colonialidad en la vida una vez llegó a Santa Marta, cito la experiencia de Ati Gúndiwa:

Yo podía sentir esas tensiones (la violencia armada) que estaban en el territorio y que en lo cultural tuve a mi madre o mi bisabuelo, que estaban formándonos, orientándonos desde su práctica cotidiana cultural. Así que cuando llego a la ciudad, lo que me impactó en un momento fue cómo vivían en las casas. De hecho es normal en la Sierra o en donde estoy viviendo, que si alguien llega prácticamente las puertas están abiertas; estas personas se pueden quedar dos o tres días y se le va a garantizar compartir como si fueran parte de la familia. En cambio en la ciudad tú no encuentras a menos que tengas un vínculo cercano con una persona que te abra las puertas y te acoja. Porque además están todas las casas enrejadas hasta las ventanas. Entonces me pasaba que no sabía si entrar porque me podía quedar encerrada, era como un encuentro del momento que me marcó muchísimo y todavía me pregunto por qué vivimos tan encerrados entre nosotros mismos, protegiéndonos del otro... Entonces en ese momento (cuando en el colegio emprendió un proyecto para cuidar

el territorio) me di cuenta que (sic) había un vacío, una brecha muy grande para lograr entender (en la ciudad) que el río, que las montañas tienen vida, que las especies de plantas o de animales son importantes en nuestra vida y que eso es lo que garantiza la misma vida de nosotros. Creo que a partir de ahí he sido una persona que ha estado muy abierta a no sorprenderse tanto. Yo ya me sorprendí lo suficiente cuando llegué a la ciudad, ahora no me sorprende nada. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

### **3.15 Conclusión primer capítulo**

El propósito de este capítulo fue darle explicación a las numerosas experiencias de las mujeres indígenas participantes relacionadas con la violencia física, verbal, sexual y política a ellas mismas o a otras mujeres de sus comunidades a razón de ser mujeres. Esto lo hice desde una perspectiva feminista y por tanto, evocando la existencia de un patriarcado y de un movimiento propio de resistencia y praxis política de las mujeres.

Para poder explicar los escenarios de machismo y barreras estructurales que experimentan las mujeres indígenas, me remití al concepto de entronque patriarcal del feminismo comunitario como marco de referencia. Me referí al feminismo occidental para entender el patriarcado occidental, ejercicio que también realizan a su manera las autoras del feminismo comunitario. Asimismo, también categoricé algunas de las experiencias de las mujeres participantes y otras conversaciones del trabajo de campo, para identificar las características de un patriarcado propio y entroncado de estos pueblos. Todo lo anterior es una aplicación de las herramientas del feminismo comunitario y del concepto del entronque patriarcal en un contexto específico de un grupo de pueblos indígenas.

En este capítulo se mostró la importancia de comprender e interrelacionar la teorización de autoras feministas occidentales y del feminismo comunitario. Esto es esencial para entender a fondo el patriarcado al que se enfrentan las mujeres indígenas en el contexto contemporáneo. Aunque ambas perspectivas surgen de un conjunto de necesidades similares, las realidades que enfrentan ambos grupos de mujeres no son las mismas. Así como sugiere el feminismo comunitario, las mujeres indígenas se enfrentan a un sistema de opresión particular y poseen conocimiento y movimiento propio en resistencia.

Se confirma que las herramientas del feminismo comunitario funcionan para comprender la realidad de las mujeres indígenas de la Sierra Nevada porque sus testimonios encuentran muchos lugares comunes con lo planteado por el feminismo comunitario: un tiempo pasado que era mejor para las mujeres indígenas y que fue interrumpido por la colonización, elementos de dos patriarcados con sus encuentros y desencuentros, como por ejemplo en la idea de la Madre y en la idea de mujer-naturaleza.

Llama la atención la diferencia entre los testimonios de las mujeres y algunas fuentes etnográficas sobre los pueblos Kogui y Arhuaco de autores como Reichel-Dolmatoff (1949,1950) y Chaves & de Francisco (1977). Dichas fuentes no incluyen la presencia de mujeres en roles políticos o de guía espiritual: ninguno menciona a las Sagas como autoridades, destacando en cambio, roles domésticos y expectativas de comportamientos femeninos. Esto puede deberse a que el asunto no era un objeto específico de estudio o a la subjetividad de los etnógrafos.

Sin embargo, dentro de estas etnografías pueden hallarse algunas características que indican un vestigio de tiempos en donde las mujeres tenían un estatus más elevado, aunque no poder político, tal como cuando en “los Kogi” de Reichel-Dolmatoff (1949,1950), por ejemplo, el autor afirma que las mujeres son construidas por los Koguis a través de la figura de la Madre, un sujeto divino. Asimismo, Chaves & de Francisco (1977), mencionan ritos como la celebración del nacimiento de las niñas y la mudanza del novio a la casa de la novia al momento del matrimonio.

De observaciones antropológicas previas y los resultados de campo de la presente investigación puede afirmarse que la demarcación de roles por sexo se refleja tanto en las tareas cotidianas, como en la separación espacial, con áreas y casas específicas para hombres y mujeres.

Con algunos elementos identificados del entronque patriarcal en el contexto de la SNSM, se infiere que en este territorio, tanto el vínculo entre las mujeres y la “madre tierra”, como la división espacial hombre-mujer, regula las relaciones de género. Esto tiene la potencialidad de aportar información para futuros trabajos de investigación que tengan como objetivo explorar en profundidad las relaciones de género en los pueblos indígenas de la zona.

El género es para las autoras del feminismo comunitario un concepto profundamente político que debe denunciarse y superarse, porque impone normas injustas a las mujeres que van en detrimento de su integridad.

La denuncia del género en el contexto de los pueblos indígenas bajo análisis se evidencia en las denuncias que realizan las mujeres de estas comunidades a la contradicción de ser veneradas

y violentadas a la vez. Esta denuncia se acompaña de un rechazo al destino único de las tareas domésticas a las que se las quiere restringir y se reivindica un rol político general y vinculante.

A través de la conversación con un hombre arhuaco, se exploró los elementos de esta contradicción: Las tradiciones exaltan a la mujer como una figura relevante para la comunidad en conjunto y las autoridades promueven la participación política femenina, pero en la práctica, se les restringe y, en ocasiones, se les violenta. Este hombre arhuaco, por ejemplo, argumenta que la contribución de las mujeres a través de la maternidad y la educación de los hijos es suficiente, restringiendo su rol únicamente a estos ámbitos.

El machismo, como actitud dominante que minimiza y restringe a las mujeres es parte del sistema patriarcal y colonial y una constante en las historias de las cuatro participantes. Las estructuras patriarcales limitan la participación en la sociedad y los hombres, quienes acaparan el mundo simbólico de la sociedad o comunidad, imponen la idea de una superioridad masculina para delimitar la actividad de las mujeres, robar el fruto de su trabajo y esfuerzo e impedir y castigar la participación política de las mujeres.

A pesar de estas imposiciones, las mujeres han logrado liderar mediante sus conocimientos espirituales y culturales y han obtenido también nuevos conocimientos. Las tareas de cuidado, tanto materiales como espirituales como el pagamento, se asocian estrechamente con mujeres y autoridades religiosas y a través de estas actividades las mujeres tienen un rol central en comunidades. Estos roles de cuidado son en realidad esenciales para la supervivencia cultural y espiritual de estos pueblos indígenas.

#### 4 Resistir para existir

##### **Figura 9**

*Mirada hacia tierras de ganadería extensiva*



En este capítulo analizaré y registraré algunas experiencias de resistencia de las mujeres participantes, en sus memorias individuales y colectivas como mujeres de pueblos indígenas en su defensa del territorio y la resiliencia de estos procesos de resistencia en los tiempos de la emergencia sanitaria producida por el virus SARS COVID-19.

Parto de la premisa de que las mujeres no son sujetos pasivos ante el control que impone el poder de la comunidad, de la sociedad o del Estado.

La teoría postestructuralista de Foucault (2001) identifica la capacidad creativa del ejercicio de la resistencia, pero como se puede leer en la revisión de patriarcado del capítulo anterior, algunas teorías feministas tienen un enfoque más estructuralista que observa la acción de la mujer completamente restringida al patriarcado. No obstante, el feminismo de la diferencia y algunas síntesis feministas posteriores -de finales del siglo XX-, han aportado un valor más importante a la agencia de las mujeres, aún en medio del patriarcado.

El concepto de resistencia tiene muchos matices y la definición de Foucault (2001) al respecto es en relación con el poder, con el cual convive, es así como el autor afirma que “donde

hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (p. 57). Además de ser la existencia de la resistencia intrínseca al ejercicio del poder, contiene sus mismas características. Esto lo explica Castro (2015) cuando afirma que,

La pregunta por el poder siempre va a implicar la pregunta por la resistencia. Si el poder es productivo, la resistencia es inventiva; si el poder se desplaza, la resistencia es móvil; si uno viene de abajo, la otra también se distribuye microfísicamente. (p. 49)

El poder en las sociedades disciplinarias de Foucault, donde a través de la normalización se instauran discursos y prácticas que necesitan sus opuestos (conductas anormales) contruidos mediante exclusión y control (Foucault, 2001), funciona a partir de dispositivos y tecnologías que organizan las relaciones sociales. Sin embargo, en consecuencia con la definición de resistencia del mismo autor abordada en el párrafo anterior, el concepto de dispositivos de poder también puede aplicarse a las experiencias de la resistencia, al ser esta tan productiva y transformadora como el poder.

Los dispositivos en Foucault son, según Sanín & Zapata, (2014) “un conjunto de cosas y actores encargados de engendrar una suerte de constricciones que limiten o potencien el pensamiento y la acción de la población.” (p. 81). Estos últimos autores rediseñaron el concepto hacia “dispositivos alternativos de resistencia” y desde esta nueva construcción hicieron extensivas las características de los dispositivos de poder hacia las estrategias de resistencia.

Siguiendo esta definición de resistencia, Giraldo (2006) la interpreta dentro de la obra de Foucault como un elemento en “transformación permanente” junto al poder. Estas formulaciones muestran cómo Foucault innovó en la comprensión de la resistencia al ubicarla dentro del poder como su par y permite pensar a las iniciativas “desde abajo” como una fuerza positiva que tiene la capacidad de construir, tanto como el poder. Trasladar este concepto al análisis de las luchas de las mujeres indígenas nos permite abordar sus acciones como estratégicas y creativas, como transformadoras de las realidades locales y nacionales.

Por su parte, Valcárcel (1991), filósofa y feminista española dice que “los actos que reconocemos como del poder y los actos de resistencia al poder, ambos, son actos de poder” (p. 73). Es decir, para Valcárcel, la resistencia más que ser homóloga del poder y acompañante, es

también poder. En este libro “Sobre mujer y poder” rechaza la idea de que la lucha de las mujeres sea solamente una búsqueda ética porque aquello condenaría una demanda de poder a ser simplemente una alternativa que logra acomodarse en el sistema patriarcal. Lo hace con las siguientes palabras, refiriéndose a la ética feminista:

No es honrado condenar a la ética al solo querer porque, además de ser en la práctica y en los hechos falso, la resistencia o el discurso son un poder. No podemos condenar a la ética al querer porque se convertirá en un asunto de alternativas totales inane en la práctica: las prácticas quedarán lanzadas a la mecánica irracional o al juego de fuerzas de resultado aleatorio que damos en querer conocer bajo el nombre-ensalmo de poder. (Varcárcel, 1991, p. 73)

Frente a esta discusión conceptual, se podría plantear que la resistencia es tanto compañera del poder como poder en sí misma, según la observación. Es decir, la resistencia cuando se observa junto a la dominación, el sometimiento o la opresión, es la otra cara de esto mismo, los oprimidos quienes en su agencia resisten. Sin embargo el contenido de esa resistencia es poder, en tanto que el sujeto utiliza sus capacidades y elabora discursos, filosofías e instituciones.

La resistencia como contraparte del poder y más aún, la resistencia como poder, tiene implicaciones profundas en la manera de concebir la historia de las mujeres, pues implica que la historia de la resistencia femenina no empezó en Europa occidental, sino que se sitúa en un tiempo difícil de rastrear, en el que habría igualmente empezado el control y opresión a ellas como sujetos. Como humanas, las mujeres siempre habrían reaccionado al poder para protegerse, proteger a sus hijos, defenderse, sobrevivir y realizarse.

Además del control sexual, al hablar de la historia de la resistencia de las mujeres de América o Abya Yala, también tendríamos que hablar de la resistencia frente a la colonización y el etnocidio, pues como pertenecientes del pueblo que fue oprimido, habrían luchado junto a los hombres por salvaguardarlo. Es por ello que Guzmán (2019) cuestiona que todas estas luchas anticoloniales de las mujeres del continente, no fueran consideradas feministas:



Esta lucha y resistencia de las mujeres ante un sistema social, político y económico que las oprimía y sancionaba sus conocimientos, cuestionamientos y saberes con la muerte... no está incluida en las ola del feminismo, y no son consideradas feministas. (p. 10)

Con ello, la autora dirige la atención hacia la imaginación histórica del feminismo, que omite la existencia de mujeres que desde tiempos antiguos lucharon en la región. Este sesgo sostendría que el feminismo que se suele estudiar en las universidades nació en Europa durante la Ilustración, lo cual invisibiliza las luchas de las mujeres americanas y se priva a ese conocimiento de hacer parte del conocimiento de la academia.

Extendiendo todavía más esta reflexión, esta imaginación limitada del feminismo invisibiliza la propia historia europea, omitiendo que las mujeres europeas también resistieron al patriarcado desde tiempos antiguos. Ejemplo de ello son las resistencias de las mujeres a instituciones de la edad media como la caza de brujas. Daly (1978) y Dworkin (1974) han revisado la violencia contra las mujeres en la caza de brujas y también otras violencias en otras culturas como la ablación femenina –mutilación genital– y la deformación de los pies. La memoria de la resistencia de las mujeres a dichas violencias se ha perdido por considerar que la rebeldía de las mujeres empezó en la revolución francesa o en la ilustración, un concepto centrado en Europa y en los procesos políticos de los hombres.

Cuando las mujeres indígenas se han encontrado con la palabra feminismo, el término es distante tanto para ellas como para el proceso de memoria de ellas en sus pueblos por dos razones: primero, porque es una palabra construida en Europa, aunque su significado tenga posibilidades de universalización; y segundo, porque la imaginación limitada a la que se hizo antes referencia, a menudo no permite flexibilidad del concepto. Con estos problemas se toparon las mujeres que dieron origen a la propuesta de *feminismocomunitario*, como lo cuenta Guzmán en varias entrevistas.

En una entrevista alojada en YouTube en Canal Abierto (2018) Guzmán asegura al respecto del reconocimiento de los conceptos del feminismo que llevaron a cabo colectivamente, que “la palabra fue un territorio negado para las mujeres, un territorio negado para las mujeres indígenas”. Para atravesar esa barrera impuesta por el colonialismo, ellas se involucraron en un proceso de aprendizaje y conceptualización de aquellas palabras que utilizan los movimientos de las mujeres, tales como “patriarcado” y “feminismo”, así que en la misma entrevista, la autora concluye “ahí

aprendimos a poner contenido, conceptos a las palabras”, como un logro de apropiación y decolonización de estas palabras mediante la reconstrucción de su significado.

Lo anterior indica que estas mujeres tuvieron que enfrentarse, cuando se organizaron, a la palabra en el mundo occidental para describir las luchas de las mujeres. En este sentir, feminismo era una palabra que reflejaba la misma colonización contra la que luchaban, así que les dieron forma a los conceptos desde sus propias memorias, la memoria que Europa decidió omitir. La conclusión de la reconstrucción de este concepto puede observarse en la declaración dada por la autora en la entrevista antes mencionada, donde expresa que:

Definimos al feminismo como la lucha de cualquier mujer, para que no nos digan que las de la academia no más; en cualquier parte del mundo, para que no nos digan que solo las europeas son feministas; en cualquier tiempo de la historia... es la lucha de cualquier mujer en cualquier tiempo de la historia que lucha contra un patriarcado que la oprime (Guzmán, en Canal Abierto, 2018)

Si el feminismo no nació con la Ilustración, cabe hacerse la pregunta de ¿cuándo nació?, en tal sentido, desde la propuesta del *feminismocomunitario*, el feminismo no tendría una fecha de nacimiento como tal y aun así sería universal y profundamente histórico.

De hecho, los registros históricos presentan una limitación gobernada por la colonización y el patriarcado, que muestra un sesgo de selectividad en el que se elige la lucha de los hombres por encima de la lucha de las mujeres, a los hombres dentro de los movimientos de resistencia y de poder en lugar de las mujeres, a quienes provienen de las regiones pudientes del mundo por encima del resto y a quienes son “blancos” por encima de los demás. Es decir, la presentación sexista, racista y clasista de la historia es la que sesga e imposibilita el poder observar esas expresiones, luchas y organizaciones feministas más allá de la óptica de la modernidad europea.

A modo de ejemplo, mientras para el feminismo europeo “*la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*” de Olympe de Gouges (1789) es un hecho fundacional, esto no puede trasladarse a América del Sur porque el continente vivía otra historia, entonces mientras la revolución francesa sucedía en Europa, en América se trataba de superar el período colonial. Esto lo desarrolla Guzmán (2018) en la misma entrevista:

Decíamos ‘no es que el feminismo nació en 1791 como hijo de la revolución francesa. Por lo menos podría ser hija, pero le llaman el hijo de la revolución. Esa será su historia. La nuestra, 1781, 9 años antes, Bartolina Sisa<sup>10</sup> estaba comandando un ejército contra los españoles. Y dijimos, en cualquier tiempo de la historia pues, Bartolina Sisa hubiera querido ser feminista.

Con la anterior declaración, Guzmán afirma que Bartolina Sisa es un referente para el movimiento de las mujeres suramericanas como de Gouges lo es para las europeas, y así reconstruye la historia para llenar de contenido el planteamiento de que las mujeres de América o de América del Sur, que es de donde Guzmán es originaria, tienen su propia historia de resistencia. Este ejercicio decolonial de proponer arrancar ese sesgo de selectividad que hemos abordado antes, y llenar de contenido esa propuesta es una constante en el trabajo de Guzmán, que abre el camino para cerrar heridas coloniales mediante la reflexión de la realidad y la práctica de ese contenido reconstruido.

Sin embargo, el hecho de que se reconozca a la historia desconocida o no contada como parte del concepto de feminismo, es decir, que el feminismo es más antiguo, diferencia un contenido de otro. Un aporte que sirve como insumo para pensar la conclusión del feminismo comunitario, lo hace Lerner en el libro *La creación del patriarcado* (1991), quien se posiciona de forma contraria a las teorías marxistas que afirman evidencias del culto a la diosa como una época matriarcal anterior al patriarcado –el cual iniciaría con el capitalismo–, pues, la autora afirma: “tenemos motivos para creer que la extraordinaria persistencia de los cultos a la fertilidad y las diosas es una expresión de la resistencia femenina al predominio de las figuras divinas masculinas” (p. 241).

Lerner advierte que los análisis marxistas, que sitúan el dominio patriarcal junto a la aparición del capitalismo, también olvidaron esas resistencias antiguas de las mujeres y con ello, el verdadero origen del patriarcado. Esto es particularmente relevante cuando observamos que el enfoque marxista es un paradigma en el movimiento social de las mujeres en Suramérica, el cual se organizó de la mano de los movimientos de izquierda y en el caso de las mujeres indígenas, se

---

<sup>10</sup> Bartolina Sisa es una heroína aimara boliviana. Durante la colonia organizó varios campamentos militares y participó del cerco a La Paz.

presenta este fenómeno de manera similar con el indigenismo, cuyo paradigma es que el patriarcado es producto de la colonización.

En una interpretación eurocéntrica, los movimientos organizados de las mujeres indígenas evocan a los resultados de la modernidad europea y parece que hubiesen surgido con la misma, pero el contenido construido desde el *feminismocomunitario* nos permite explorar una perspectiva diferente, evocando una historia propia, en la que esos movimientos organizados han respondido a un largo proceso de resistencias que se aprende a través de las generaciones, aun cuando no contemos con el registro histórico suficiente.

Un ejemplo de estas resistencias antiguas es la asociación entre mujeres, compartida tanto por las mujeres indígenas como por la sociedad occidental. Una de las maneras más comunes de la resistencia de mujeres en cualquier lugar del mundo es la asociación, así lo encuentra Lerner (1991) cuando dice que,

La cultura de la mujer es la base en la que las mujeres apoyan su resistencia a la dominación patriarcal y reivindican su poder creador para dar forma a la sociedad. El término supone la reivindicación de una igualdad y de una conciencia de hermandad. (p. 344)

En este fragmento podemos observar cómo la autora define a “la cultura de la mujer” como la asociación de mujeres y la consecuente creación de una cultura entre iguales y de hermandad, más adelante en el texto, la autora también describe cómo la idea de una cultura de la mujer permitió situar a las mujeres en una posición de “superioridad moral” para conceder el derecho al voto en el movimiento sufragista.

En coincidencia con Lerner (1991), esta cita de Silverblatt en Paredes y Guzmán (2014) menciona a la asociación entre mujeres como una forma de resistencia propia de ellas, en el antiguo Estado Incaico:

En consecuencia, las mujeres percibieron que era a través de sus relaciones con otras mujeres que ellas podían hacer uso de los recursos del medio ambiente. No podemos estimar que parte de los recursos del ayllu se hallaban en manos de las mujeres, pero sí podemos apuntar que los derechos de transmisión paralela aseguraban a las mujeres el acceso a los

medios de subsistencia de la sociedad, independientemente de sus parientes (Silverblatt, 1992 p. 3 en Paredes & Guzmán, 2014, p. 81).

En la anterior cita se cuenta que, a pesar de que las mujeres no podían transmitir el poder político y religioso de manera paralela, el acceso a los medios de subsistencia de la sociedad que hacían a través de sus relaciones con otras mujeres, les permitía tener una cierta seguridad e independencia económica.

Esto demuestra por un lado, que “la asociación de las mujeres” y la “cultura de las mujeres” también se desarrolló en los pueblos de América o de Abya Yala, encontrando elementos comunes en la resistencia de las mujeres en el mundo, y por otro lado, que las condiciones de seguridad económica eran distintas en ambos mundos al momento de la invasión y colonización, lo que implica que hay elementos comunes de resistencia en medio de elementos distintos de patriarcado en ambas regiones.

El encuentro entre el patriarcado europeo y los patriarcados de Suramérica se da en la violencia de la colonización. Particularmente en la historia de las mujeres de la SNSM con respecto a la lucha por el derecho al voto, sabemos por las palabras de Ati Quigua consignadas en el primer capítulo de esta investigación, que antes de la colonia las mujeres podían ya votar en las asambleas propias, derecho que luego perdieron internamente. En el mismo sentido, en la siguiente afirmación de Arodis Arias, ella pone el foco en el derecho al voto estatal, que asegura, ellas como mujeres indígenas no lo tuvieron al mismo tiempo que lo tuvo la sociedad colombiana, debido al sometimiento cultural:

Milenariamente en este pueblo había un sometimiento. En este pueblo nosotras las mujeres indígenas estábamos sometidas, incluso aquí las mujeres no tenían ni su propio apellido, aquí las mujeres usaban el apellido del hombre. Aquí nosotros conocemos la historia del voto y todo eso, pero aquí duró más tiempo, aquí había un sometimiento cultural. (A. Arias, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

Este sometimiento cultural se reforzaba con el Estado, que también decidía sobre ellas, su territorio y sobre sus hijos mediante instituciones como la Misión Capuchina o la Constitución, que solo hasta la del año 1991 reconoció a los indígenas como sujetos de derecho como colectividad,

con la protección especial de sus derechos políticos y culturales. Es difícil pensar al respecto, que las mujeres indígenas de la SNSM no hayan resistido también durante la mayor parte del siglo XX por una falta de registro.

Guzmán (2019) hace una explicación decolonial de por qué estas luchas no son incluidas en la historia del feminismo universal y a menudo quedan como historias locales desvinculadas o incluso como historias olvidadas. La autora sostiene que

(La lucha de las mujeres en Abya Yala) no está incluida en las olas del feminismo, y no son consideradas feministas, seguramente porque no escribieron sus reivindicaciones frente a los hombres, porque el hombre no era el modelo universal a igualar, pero fundamentalmente porque el hombre no era el enemigo principal. (p. 10)

Con esto la autora recuerda que las mujeres indígenas reaccionaron no solo contra la violencia masculina, sino contra la violencia colonial y se aliaron con los hombres para luchar, porque compartieron esa violencia, entonces no fue considerado una expresión del feminismo, de manera que Guzmán considera que acá pasaba al contrario de las luchas feministas en Europa occidental, donde el enfrentamiento es de las mujeres contra los hombres.

#### **4.1 Voces resilientes: vidas de mujeres que luchan.**

Para este apartado extraje, de las entrevistas a profundidad, fragmentos en los que las mujeres se refirieron a la resistencia personal de cada una de ellas con los entornos de limitación y conflicto, propiciados por personas o instituciones que se opusieron a sus actividades sociales y políticas, tales como hombres y mujeres de la comunidad, el Estado, grupos armados legales o ilegales. A partir de estos fragmentos, organicé narraciones clasificadas temáticamente. Estas primeras narraciones están enfocadas en los procesos individuales que experimentan las mujeres en su resistencia y acción política. En estas experiencias personales queda impreso el dolor y la búsqueda de libertad y bienestar que las caracteriza.

En estos relatos se observa cómo ellas gestionan incansablemente, herramientas, estrategias y recursos para ejercer sus libertades y para el bienestar de ellas mismas y de sus grupos. Estos relatos están contruidos con el propósito de mostrar en sus propias voces, la forma en la que las

mujeres expresan su individualidad en las luchas colectivas de resistencia. Igualmente se intenta visibilizar cómo, a partir de esa individualidad, las mujeres ven en los objetivos del grupo sus propios objetivos y la manera en la que estos entran en conflicto. Estos relatos, además, permiten conocer las vivencias específicas de las mujeres como grupo frente a los hombres en el contexto del patriarcado.

A continuación se presentan algunos apartes de las entrevistas a profundidad, cabe decir que las voces de las lideresas se transcriben tal y como se expresaron en las conversaciones y entrevistas .

Relato de Sandra Maestre:

Sentí que mi liderazgo se fortaleció en época de la violencia (sic), cuando realmente las mujeres tuvimos que proporcionar espacios de solidaridad, pero también de sobreprotección hacia nuestros propios hombres, nuestros propios hijos, y demostrar que junto con la fuerza y la unidad de la complementariedad hombre-mujer podemos ejercer un buen trabajo en equipo, y así fundamentarnos en el ejercicio de gobierno que se requiere para poder organizar un pueblo en ciertas estructuras...

Recuerdo cuando decidí presentarme por primera vez como coordinadora general de mujeres ante el Cabildo de Mujeres de Gobierno de la Organización Indígena Kankuama. Los hombres, los mayores, las autoridades me colocaron miles y miles de obstáculos. Uno de esos, yo decía: “bueno, yo no me voy a quedar en esto”... Me volví competitiva, lo que me decían que tenía que hacer, lo superaba en el caso, y así soy: soy una persona de retos, impulsadora. Me gusta apoyar los procesos, motivar e incentivarlos de muy buena forma; trabajar a través de la palabra dulce, tanto con hombres como con mujeres, para que tomemos estas iniciativas de forjar y apoyar los liderazgos femeninos.

Dentro de los procesos indígenas, las mujeres no están catalogadas para ser lideresas en puestos políticos, sino en puestos culturales. Entonces con la orientación y el apoyo de nuestro mamo Saúl Martínez, que en paz descansa, pues nos apoyó y nos motivó, y decidimos hacer un trabajo tradicional para que eso se pudiera dar. Luego, dentro de la toma de decisiones, son cuarenta y pico (sic) de hombres y solamente una mujer, pues en los potenciales de liderazgos, digo yo, es una fortaleza tener el conocimiento o apropiarse del conocimiento de varios temas, para que cuando se presenten las líneas uno pueda también

direccionar, aplacar, pero también dar los debates correspondientes, según sea el caso, y otro fue cuando la violencia: tuvimos señalamientos, estigmatización, persecución, me tocó abandonar mi territorio por ciertos años, pero vi que donde iba siempre llevaba esa vocería, y decidí nuevamente volver a mi pueblo y seguir luchando por las inconsistencias, por las malas decisiones, pero también por las buenas decisiones, apoyarlas y trabajar de la mano en esas iniciativas que se pueden volver el futuro de la pervivencia cultural-territorial del pueblo indígena...

Hoy en día, [estamos] bastante estigmatizadas, bajo el señalamiento de que las mujeres estamos abandonando los hogares y la familia para estar pendientes de actividades sociales, lo cual no es nuestra competencia, dicen ellos. Por eso, digamos, es una apuesta política, social, cultural la de lograr de que muchas mujeres también puedan vencer ese obstáculo, de pasar a trabajar al lado de los hombres, no estar ni por debajo, ni por encima, mucho menos por detrás, sino al lado de los hombres, trabajar conjuntamente con ellos para poder avanzar en todos los procesos. El entorno no ha sido fácil, porque en el entorno en el cual yo me manejo hay muchos grupos: grupos de guerrilla, grupos de paramilitares... que de alguna u otra forma viven pendientes de las acciones positivas que uno viene haciendo y que de pronto a muchas personas no les gusta y esto hace ver ante ellos como una apuesta negativa, y también hay el señalamiento y la persecución de una u otra forma, pues digamos que los tiempos son de Dios y la madre es la que también ayuda a cuidar, a salvaguardar, pero sobre todo a brindarle a uno esa protección como lideresa a la familia como tal. (S. Maestre, comunicación personal, 22 de septiembre, 2021)

Relato de Ati Gúndiwa:

Desde los seis o siete años desde lejos, sentía las confrontaciones de los grupos al margen de la ley. Había grupos muy fuertes. O cuando llegaba la fuerza pública, los antinarcóticos, las bases desde donde los vecinos que son campesinos o colonos tenían producción cocalera. Viví todo eso y me sentía estando en el territorio con esta visión. Yo podía sentir esas tensiones en el territorio y mientras tanto, en lo cultural tuve a mi madre o mi bisabuelo, que estaban desde su práctica cotidiana cultural de estar formándonos, orientándonos.



Yo, desde mi terquedad fui un poco discriminada por mi corta edad y por ser mujer, porque las mismas mujeres en un momento tenían una crítica muy fuerte de mi comportamiento, de mis actitudes, de mi rebeldía, pero ahora es lo contrario. Fruto de todo eso es lo que soy. Tuve muchas dificultades y obstáculos en el camino. Sin embargo, está en uno dejar a un lado o dejar el proceso en el camino (Sic). Yo siempre miro el trayecto, desde dónde viene y eso me da el impulso de seguir, a pesar de esos obstáculos que pueden reducirse al hecho de solamente ser mujer... Hay una discriminación también de que las mujeres no son capaces de hacer algo, que es una cuestión muy occidental, digamos, que se han adoptado prácticas muy occidentales de cómo se concibe la mujer y eso de alguna manera me afectaba mucho emocionalmente al principio... “Qué va a decir esa mujer, qué va a hacer esa mujer”... sin embargo eso no trasciende. Eso se queda cuando uno sigue con el proceso. (...) Y ahora yo lo que considero es que lo que me puede detener es quedarme con ciertas expresiones, quedarme con ciertas dificultades del camino. Entonces siempre me motiva es como hacer la retrospectiva de lo que hay, de lo que ha sido ese trasegar, desde la historia misma de muchas mujeres que me anteceden. Mi abuela o lo que me genera mi madre, ese impulso de muchas mujeres con la libertad de decidir. No con la preocupación de estar incidiendo en un espacio público, sino (de) tener la libertad desde la práctica, más vivencial y cultural. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

Relato de Ati Quigua:

A mí me llama la atención y se me quedó grabado eso: “nosotros somos de las Nieves”. Y claro, toda su niñez la pasó en las Nieves y ella fue raptada cuando tenía 9 años por la Misión Capuchina. La Misión Capuchina llegó persiguiendo a los niños hasta allá y entonces toda su familia se quedó en las Nieves. Su mamá, su papá, sus hermanos. Pero ella fue llevada a la Misión Capuchina. La vida narrada por ella en la misión es un poco dura porque realmente era el genocidio cultural: el prohibirle hablar la lengua, el azotar a los que insistían en ponerse vestidos.

La vida nos coloca a decidir y sobre todo en los momentos más difíciles de la vida y realmente el desplazamiento de mi madre fue replantear todo el proyecto familiar. Había que tomar una decisión, y esa decisión fue (pensar) qué haces ante el desarraigo. Mi

decisión fue luchar, pensar en cómo responder. Fui entendiendo que no era solo una circunstancia personal, sino que muchas mujeres lo estaban afrontando en este país y esta sociedad.

(...) Tuve que demandar el artículo 17 del Estatuto Orgánico de Bogotá y en mis alegatos cuestioné que el ejecutivo se extralimitó en sus funciones cuando dejó a los jóvenes fuera de ser elegidos. En ese momento se dieron cuenta de que no tenía 25, sino 23, y eso fue lo que importó, no mis propuestas por el agua y por la vida, porque vengo de Jewrwa donde se honra el agua. Los sueños de una generación que necesita voz, que necesita espacios para participar, encuentre tantos obstáculos en un Estado que se ha vuelto viejo y paquidérmico, que no responde a dar respuestas reales para una generación. Cuando presenté los documentos, no me dijeron que no aplicaba y para mí era importante que fuera la primera vez que una mujer indígena llegaba a una participación política así. Yo quizá sea la única mujer arhuaca en una posición política.

Mi pueblo no ha tenido voz política en este país, a pesar de la resistencia pacífica, de su lucha por el territorio. Cuando se habla de la categoría indígena, es una categoría muy amplia, la gente lo homogeneiza, pero no. La resistencia es tan particular, cada forma de ver el territorio, y a mí me parecía increíble que habiendo logrado un artículo, el artículo 7, pudiera estar un estatuto absurdo por encima de la Constitución y yo (desde) muy joven empiezo a encontrarme con un estado centralista que no entiende las regiones, lo que está pasando en las regiones.

(...) El peritazgo antropológico determinó que yo tenía la madurez de una persona de 37 años. Sin embargo, yo lo que sentí es que durante el proceso que yo tuve que presentar la tutela ante la Corte Constitucional y demostrar, yo decía ¿por qué soy yo la que tiene que demostrar al Estado que en mi cultura las mujeres adquieren su madurez con la menarquía? que tenemos una manera de entender los ciclos vitales desde otra perspectiva, nuestros rituales de transición. Finalmente, el Consejo de Estado, que es un poco exegético en su interpretación, dice “ella simplemente no tiene la edad” y la Corte Constitucional que me dio la razón, dijo que debe de haber una excepción etnocultural y se profirió la Sentencia T-778.

(...) ¿Ati tiene la vocería de nuestro pueblo o no la tiene? Entonces fue un diálogo al interior de la comunidad que los llevó a reflexionar ¿qué pasa si nosotros no respaldamos a Ati y

decimos que sencillamente ella no representa nuestra voz? ¿Qué pasa si decimos que sí? y se hizo toda una reflexión sobre los derechos políticos de las mujeres arhuacas, que eso me parece que es un precedente político y jurídico, que no solamente gané frente al Estado sino también al interior de mi comunidad, porque finalmente hoy las kankurwas más importantes incluyendo la kankurua de Seykwinkuta, que son nuestros sistemas de conocimiento y nuestros sistemas políticos, funcionan de una manera distinta, sin embargo, la legitimidad es muy importante, entonces me parece [importante] hoy el poder llevar el mensaje de los mamos al mundo con un proceso tan bien construido.

(...) Mi bisabuela siempre nos inculcó “si no quieren ser discriminadas tienen que aprender a hablar muy bien el español, porque entonces (siempre decía) la gente piensa que, porque no me puedo expresar en español con solvencia, soy ignorante”. Sin embargo, yo valoro que mi bisabuela tenía una bonita relación con su familia, que después de haber salido de la misión logrará reencontrarse y reconstruir, reconciliarse con su cultura finalmente porque ese es un proceso que hay experiencias dolorosas donde las culturas no alcanzan a reponerse de esos atropellos. Y entonces a mí las historias de mi bisabuela me dejan la capacidad de repararse a sí misma (sic), de sanarse y de trascender esas heridas y no quedarse allí, entonces ella me comentaba su experiencia de niña de separarse de su familia y esta vida en el internado. Luego pudo empezar todo el proceso de acompañamiento (con) su esposo que era mamo, como es el reencuentro con ese sistema de conocimiento. Entonces eso es una historia de amor y sabiduría: cómo sanarnos a nosotros mismos.

Entonces tal vez de mi bisabuela aprendí que todos tenemos heridas que sanar, y que el argumento no puede ser quedarnos quejando o diciendo “fue que a mí me hicieron, fue que a mí me robaron, fue que a mí...”, sino que mientras estemos vivos también podemos reconstruirnos, podemos sanar. Entonces una primera cosa que tenemos que hacer, yo creo (que) todas las mujeres, es sanar, todas tenemos algo que sanar en nuestro ser. Y eso por supuesto, implica un trabajo interior muy profundo a un nivel que es de autoconocimiento, entonces las alternativas no solamente son objetivas, también son subjetivas y con qué herramientas contamos las mujeres para sanar. La resistencia espiritual es una resistencia pacífica, en la que varias generaciones de mujeres hemos estado. Por ejemplo, cuando camino en Jewrwa doy gracias porque realmente ese es un territorio que se recuperó... (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

### Reflexión de Edilma Loperena

Qué día yo estaba hablando con una cabilda la cual admiro y respeto, porque tener una autoridad mujer entre tantos hombres es una ganancia. A nosotras nos han ido dando los espacios y uno tiene que ser sincero, mucho de lo que nos han dado, no ha sido porque no los han querido dar. Una parte ha sido por lucha; dos, pues ha sido porque hoy día debe darse la paridad (sic), porque anteriormente era raro que un cabildo sea mujer.

Yo les decía a los hombres en la Asamblea, yo me paré y les dije: “Yo creo que a ustedes no los parió otro hombre; a ustedes los parió una mujer”. Yo creo que su primera profesora no fue un hombre, fue una mujer. Sus mamás. Yo creo que quien los amamantó a ustedes no fue un hombre, fue su mamá. Y pienso que nosotras los formamos a ustedes, los volvemos hombres, y ustedes se vuelven enemigos de nosotras, porque nos maltratan, porque nos ignoran.

De momento estoy liderando en la política, también las mujeres tenemos que meternos en muchos espacios, soy presidenta del MAIS del municipio de Valledupar, somos filiales de la ONIC, pertenezco al resguardo Kogui Malayo Arhuaco y nuestra capital indígena es Achintukua, de la cual soy originaria. Entonces hemos venido a este proceso no solo a aportar, sino a aprender de nuestras compañeras kankuamas, la hermana arhuaca, las hermanas campesinas, las cuales han venido en una lucha que nos ha dejado estar todas en un proceso visible, muchas veces -como decimos a veces- con la palabra dulce, pero también nos ha tocado la palabra amarga para hacernos oír, porque el tema de mujer es un tema bastante complicado de tratar, ya que son pocos los caballeros y compañeros en nuestras organizaciones que nos apoyan, pero nosotras hemos conseguido las estrategias para liderar y (para) que nos tengan en cuenta en los procesos.

Por ahí unos diez años atrás la mujer en nuestro pueblo solamente era la que tenía los hijos, la que estaba en la casa, [...]. Nosotros estábamos de lado, nuestra organización tiene 27 años de estar en funcionamiento, y nosotras nos hemos impuesto. Con nuestra compañera Alejandrina y otras que han estado en el proceso, obviamente de la mano de las Sagas, es que hemos venido abriéndonos espacio, y creo que las hermanas arhuacas y las hermanas kankuamas. Las que han estado un poquito como renegadas y que no han podido iniciar han

sido las hermanas kogui y para nosotras ha sido de mucha tristeza. (E. Loperena, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### Relato de Arodis Marina Arias

No recuerdo exactamente cuándo empezó la emisora Tayrona Stereo, pero resulta y pasa que cuando trajeron la emisora, eso lo trajeron por el hecho de que había tanta violencia, eso era como un insumo para mitigar y para que se informara de las necesidades de la comunidad.

Entonces resulta y pasa (sic) que aquí no había periodistas, aquí no había comunicadores y en una reunión, porque tenían que tomar el proyecto, o lo tomaban o lo tomaban, porque si no lo tomaban eso se lo llevaban para otra parte, y era una emisora, era algo novedoso. Cuando ya lo retuvieron ahí, uno de los profesores que me había dado clase dijo “no, de hombre fulano y fulano” (sic). Escogieron a varios. “Y de mujer hay alguien en bachillerato. Y esa muchacha pronuncia bien cuando lee”. Y bueno, como no tenía compañero en ese tiempo, dijeron que “como ella no tiene compañero, no tiene impedimento de que pueda venir a la emisora. (...) Ella siempre ha sido un poco como artista”, me decían, que yo era un poco artista. “Y en esa escena no le va a dar vergüenza, vamos a invitarla”. Entonces me invitaron a mí, invitaron a otra muchacha y yo invité a una amiga.

Entonces inicialmente lo que hacíamos es que para decir buenos días anotábamos en un papelito. Entonces nos reuníamos y ahí íbamos anotando: “bueno, nosotras vamos a salir hoy así” e íbamos anotando, hasta el “buenos días” lo anotábamos, porque nos daba un susto hablar ante los micrófonos de Tayrona Stereo. Ahora no, ahora nos tienen es que decir que nos callemos, que ya no hablemos tanta cosa; de todos modos después de eso vinieron capacitaciones con el CINEP [Centro de Investigación y Educación Popular] programa por la Paz, nos vinieron dando formación de cómo hacer una escaleta, cómo hacer un guion.

Estas cosas nos fueron perfeccionando. Entonces inicialmente todo fue porque alguien le dijo “ella siempre ha sido artista”, pero desde allá eso estaba planeado desde siempre. Más importante también porque no todo es color de rosa, yo te voy a decir de que de pronto socialmente aquí no estaban acostumbrados de que... se pensaba que los únicos que podían estar en una emisora eran los hombres porque entonces de pronto pensaban “Arodis qué va

a hacer ahí”, “ella lo que tiene que estar es en su casa cuidando sus tres hijos”, “eso es ganas de ella de perder el tiempo porque ella lo que tiene que estar es en su casa cuidando a sus hijos”, “ella no vive con el papá de sus hijos”.

(...) A veces el ataque viene más de mujeres que de hombres, en este tiempo quizá venía el ataque de ciertas mujeres que ahí mismo decían “no, ella quiere andar es libre. Mírenla cómo anda, teniendo tres hijos”. Porque siempre le ponen a uno los hijos por delante como si fueran algo que impide, y no sabiendo que lo que le motiva a uno son esos hijos, son los que motivan a uno a querer avanzar y a querer ser mejor cada día más. Pero ya esa adversidad ha sido vencida porque también tengo el reconocimiento de muchas mujeres que de pronto al inicio no creían.

(...) Madre soltera, que vende empanadas, ¿qué podían ellos creer que yo podía ser una comunicadora indígena? ¿y que podría ser representante de muchas mujeres en esta comunidad? Pero le doy gracias a Dios que ya hoy son muchas las mujeres, muchas familias que van reconociendo y van diciendo “ahí tenemos a una comunicadora que siempre está al tanto, que siempre está hablándole a las familias, que siempre está hablándole a los padres, que siempre está hablándole a las madres. Tenemos una voz.” A veces cuando (hay) las reuniones de mujeres dicen “mujeres, nosotras tenemos una voz en la emisora y tenemos es que apoyarla.”

Entonces ya es una cosa gratificante que lo hagan y la organización en sí. También he tenido el reconocimiento de la Organización Indígena kankuama. Todos los que han liderado en sus tiempos la organización de líderes kankuamos no me han tenido nunca desechada. Al contrario, me han acogido, ha sido como una familia para mí la Organización Indígena Kankuama.

(...) Antes no me aceptaba a mí misma... Yo decía ¿por qué yo no puedo ser igual que los demás? a veces yo me decía eso. ¿Yo por qué no puedo ser igual que los demás que no me importan las cosas? Yo quisiera ser así, que las cosas pasan y no les importa. También yo quisiera ser como mi hermana, que ella estaba en su casa. Yo le decía “yo quisiera ser como tú, manita, que estás metida en tu casa”. Yo me vuelvo loca metida en la casa, yo tengo que hacer algo. Yo siento que si yo no hago algo, no estoy viviendo. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

Los relatos anteriores confirman que la resistencia no es por sí misma constructiva, es una expresión humana ante la opresión, una forma de defenderse. En ocasiones, la resistencia incluso sustenta la supervivencia.

La razón por la que las mujeres se deciden a resistir no es la violencia. Es por la voluntad de las mujeres, que moviliza capacidades, habilidades, pensamiento y organización para defenderse. Es ahí donde se genera un aprendizaje que a veces resulta en una realización personal, como un proyecto de vida, la creación de un grupo, un programa, una estrategia, un recurso, en medio de la violencia y a pesar de ella.

Aunque la resistencia política es, en principio, un proceso colectivo, tiene expresiones individuales, con lo cual ambas dimensiones agencia-estructura coexisten. Es socialmente como se aprenden y desarrollan las formas de resistir. Así las mujeres de la SNSM se acogen a otras mujeres y a las autoridades espirituales para resistir, porque ellas se defienden juntas, tanto de la opresión de los hombres como del colonialismo, por ello es relevante abordar la importancia de la asociación entre mujeres, que haremos una vez más junto a Lerner (1991), quien recuerda que:

(Las mujeres) desarrollan un sentimiento de hermandad. Ello a su vez las lleva a unas nuevas formas de la cultura femenina, que la resistencia con que topan les impone, tales como las instituciones o el estilo de vida con segregación de sexos o separatistas. (p. 345).

En este fragmento, la autora menciona a las instituciones y el estilo de vida separatista o de segregación por sexo como resultado de esa “hermandad” construida, que es el reconocimiento de cierta igualdad entre ellas y la asociación para defender los objetivos comunes a esa igualdad, frente a las limitaciones que se les impone.

Además de esa asociación por la igualdad sexual, otra asociación relevante es la que ocurre con las autoridades espirituales, Mamos (hombres) o Sagas (mujeres), que las apoyan basándose en una originalidad espiritual (Ley de Origen) que coincide con los intereses de las mujeres. En este sentido, la defensa de las mujeres indígenas de la SNSM se sostiene en el mismo grupo de creencias espirituales con las que frecuentemente son excluidas.

Encuentro dos aspectos que explican esta última asociación: el primero es que siendo mujeres, el impacto de colonización es más violento por el fenómeno del entronque patriarcal que se desarrolló en el primer capítulo, por lo que retomar el conocimiento espiritual antiguo es una

manera de aligerar el camino de la colonización y, de retomar las luchas y logros de las mujeres antes de la colonización; y por otra parte, porque habiendo sostenido la cultura –junto a los Mamos y las Sagas– durante siglos, se da una alianza consecuente entre ambos y el rol de ellas evidencia una capacidad para tomar estos conocimientos filosóficos y restituirlos, resignificarlos o transformarlos.

#### **4.2 La sanación como integración de la memoria**

La memoria, en el trabajo de investigación, cuenta más que una historia de vida. Cuenta cómo la mujer ha integrado para sí misma sus experiencias. Lo que puede ser una limitación metodológica (la subjetividad de la memoria), en este caso es enriquecedor para comprender las interpretaciones de las mujeres de su propia vida y de los puntos comunes en estas interpretaciones, así como los puntos de convergencia entre las diferentes mujeres que han sido indagadas.

La interpretación de la vida que concluye en la integración se compone de las emociones que despiertan los momentos de violencia, el sentido que le dan a esos momentos de violencia y determinar cuál es la vida más allá de la violencia, a partir de un hilo coherente de los episodios vividos. Finalmente, la memoria es constantemente reestructurada a partir de la experiencia presente, y por ello, cambiante.

La integración o el poder darle sentido a la memoria, suele ir acompañada de trabajos espirituales que realizan en conjunto con el Mamo o la Saga, a esto le llaman “sanación”, esta última no es una experiencia solitaria, sino una experiencia social y comunitaria. Varias de las mujeres entrevistadas experimentan sanación al integrar, dar sentido, reconciliarse y tener un propósito.

La sanación para las mujeres indígenas comprende a un conjunto de prácticas para el cuidado de sí mismas. A menudo, la práctica de la asociación (para resistir políticamente) con otras mujeres o con las autoridades espirituales reinterpreta la memoria y la procesa de forma personal y colectiva en el centro de dicha alianza, de manera que se enfrentan después a la vida colectiva influyendo en la interpretación general de esas filosofías en, por ejemplo, los espacios de decisión de las organizaciones políticas.

Para cuidar de sí mismas reconocen sus habilidades y capacidades, individual y colectivamente, y las cultivan. Esto se puede observar en el relato de todas las participantes. Por



ejemplo, en los relatos de Ati Quigua y Edilma Loperena son notables sus habilidades para moverse en los partidos políticos y protestar para encontrar lugares y apropiarse de ellos, aun cuando son ambientes muy masculinos, y desde ahí trabajar para asociarse con otras mujeres y apoyarlas a que accedan a estos espacios.

Asimismo, en el relato de Sandra Maestre, se pone de manifiesto que ella en vez de partidos políticos hará lo propio en las organizaciones sociales y otras organizaciones políticas. De manera similar encontramos cómo Arodis Arias y Ati Gúndiwa aprovechan sus talentos para tener un proyecto de vida que acompaña los objetivos de la comunidad y usan esos talentos para beneficiar a otras mujeres y asociarse entre ellas.

Ati Gúndiwa hace énfasis en la práctica como escenario de poder y de relevancia. Es a través de la práctica, pero también de la palabra (el discurso, el pensamiento) que las mujeres, a través también de la integración personal de sus experiencias de vida, transforman las organizaciones, la familia, la comunidad para que sea favorable a sí mismas y para las demás mujeres. En este sentido, ellas transforman las condiciones que vivirán las siguientes generaciones de mujeres y niñas.

Las mujeres indígenas de América Latina han coincidido en procesos de sanación. Lorena Cabnal (2017), feminista comunitaria Maya y parte de la “Red de Sanadoras”, expulsada de su comunidad por denunciar casos de abuso sexual y feminicidio, dice sobre su organización, cuyo centro de acción es la sanación en manos de mujeres indígenas, en su artículo (2017) que “el objetivo es sanarse como un acto de reivindicación personal y político y para enriquecer el tejido de la red de la vida” (p. 102). La apreciación de esta autora confirma a la sanación como personal y político al mismo tiempo, a la vez individual y a la vez social, a la vez íntimo y a la vez reivindicativo.

En el mismo artículo, Cabnal piensa en la defensa del cuerpo y el territorio como correspondientes. El cuerpo, como territorio personal y de la misma manera que el territorio comunitario, cuando es violentado tiene la capacidad de sanar y por ello afirma que “recuperar el cuerpo para dignificarse y la alegría en relación con la naturaleza es una apuesta política emancipadora” (p. 102). El territorio entonces es cuerpo, y el cuerpo es territorio. Esta intención es también evidente en la concepción del mundo que tienen las mujeres de la SNSM.

Para entender más profundamente la interrelación cuerpo territorio, revisaremos la memoria colectiva de resistencia y con ello, la experiencia colectiva en el territorio. Para introducirnos,

comenzaré con una revisión de la literatura que ha estudiado a la Sierra Nevada como territorio de aprovechamiento, de significados y disputas, para dar contexto territorial a las luchas políticas en la región y posteriormente revisaré la literatura que ha estudiado a mujeres indígenas de la SNSM como sujetos políticos que participan en la defensa del territorio y la cultura, con lo cual pretendo llamar la atención sobre la escasez o falta de abordamiento desde este enfoque en la investigación social, mismo que ha centrado las luchas en la perspectiva masculina, tanto en la materialidad de la lucha (las acciones las hacen los hombres), como en el contenido de la lucha (lo escriben los hombres).

### 4.3 De qué se defiende al territorio

#### **Figura 10**

*Paisaje antes de llegar a Murúnmuke. La niebla yace a lo largo del río*



El recurso más importante en la SNSM es el agua, el cual abastece a los departamentos de La Guajira, Magdalena y Cesar. Aja Eslava (2010) hace un análisis a profundidad de los significados y usos en torno al agua de los ríos Piedra, Aracataca y Guatapurí, no solo de los cuatro pueblos indígenas que habitan el territorio, sino también de los otros actores que lo disputan y dependen del recurso, asimismo describe las relaciones de poder que se construyen sobre estas

interacciones. Sobre la semantización de los espacios, también Giraldo Jaramillo (2010) muestra cómo la sacralidad sobre la que se relacionan los arhuacos con su territorio, es constituyente del sistema de conocimiento y gobierno propio, por lo tanto las intervenciones de los megaproyectos no solo impactan sobre los recursos sino sobre esos ejes de inmaterialidad.

Por otra parte, en un ejercicio de autorreflexividad la organización Wiwa Golkusche junto a la USAID –Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional– construyó el documento de investigación propia “Ruama Shama: Desde el corazón y el pensamiento del pueblo Wiwa” (2017) en el que expresan de qué manera se observan a sí mismos desde su identidad en relación a la resistencia territorial frente al conflicto armado y demás escenarios consecuentes, en los que el territorio es un cuerpo sobre el que se desarrollan violencias, que las sufre en conjunto con las comunidades. Asimismo, Niño Izquierdo & Devia Castillo (2011) evidencian que los daños ocasionados al territorio son producto de una falta de conocimiento del mismo, porque es del sistema de conocimiento tradicional resguardado por los Mamos, que encuentra su soporte los usos y la organización en el territorio indígena Arhuaco, identificando como hitos importantes de esta etnia, los cerros, los ríos, los caminos, y las kankurwas. Arias Arias (2011) analiza esto mismo en el territorio Kankuamo, pero con énfasis en las reconfiguraciones de este con relación al conflicto armado.

Por su parte, Barbosa Estepa (2011) y otros investigadores de la Universidad Nacional en compañía de las autoridades tradicionales, realizaron una extensa caracterización de la Sierra Nevada, sus pueblos indígenas y su interpretación del territorio, así como los vínculos relacionales y los daños que ocurren desde las intervenciones del Estado y empresas privadas sobre los recursos y el sistema de conocimiento que propone una manera de relación con el territorio que difiere de la imperante, en la que prevalece una vez de “orden” y equilibrio. Esta demanda de autonomía en la SNSM es vista por Ulloa (2010) como un proceso complejo que se desarrolla en medio de la transformación de los contextos locales, nacionales y transnacionales, generando reconfiguraciones y nuevas fronteras, en los que la autora se piensa la necesidad de un concepto de autonomía relacional indígena en contraste con su desarrollo en los hechos y en la estructura normativa del Estado, en los cuales la autonomía indígena debe ser comprendida teniendo presente contextos específicos, que además tienen implicaciones políticas particulares.

Al respecto de procesos organizativos de la Sierra Nevada, Ortiz Ricaurte (2004) hace una exposición de las estrategias de resistencia de los Kogi hacia la integración con el resto de sociedad

colombiana y la conversión religiosa, y lo que esto implica para programas de integración como el de la etnoeducación, con los que los indígenas de esta etnia han respondido a través de la imposición de sus autoridades tradicionales. Coronado Delgado (2010) de forma más general, intenta describir los procesos de conflicto y tensión en la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los discursos y prácticas del modelo de desarrollo, en los que el “Estado Nación” auspicia prácticas que friccionan con los derechos de los pueblos indígenas sobre el territorio.

Además de la publicación “*Memoria, derecho y participación: La experiencia del pueblo arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta*”, desde el 2010 la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena [EIDI] había publicado “*Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*”, una serie de artículos producto de un trabajo interdisciplinario e intercultural en docencia, extensión e investigación, para revisar la situación de conflicto en el territorio y sus posibles soluciones. Los trabajos de 2010 son más exploratorios que los segundos en el 2012, en los que se analizan ya los procesos organizativos del pueblo Arhuaco desde la política, la memoria, el género y la identidad, como consecuencia de los talleres que se llevaron a cabo en Nabusímake en el contexto de la Escuela.

También encontramos estudios de caso sobre megaproyectos en la Sierra Nevada, tales como el caso del Cerro Inarwa (Naranjo Peña, 2015) y la represa del Río Ranchería (Czernietzki, 2008) que analizan cómo estas zonas son insertadas dentro de los objetivos y el imaginario nacional en contraposición con los intereses de los grupos indígenas que las habitan. En estos casos, se evidencian las estrategias del Gobierno a partir de herramientas discursivas, políticas y legales para despojar y/o intervenir en el territorio y las respuestas organizativas de las poblaciones para defender su posición.

#### **4.4 Participación política de mujeres.**

Estas investigaciones son particularmente escasas, debido a que el interés de registrar, analizar y comentar la participación política de mujeres indígenas de la SNSM es un fenómeno que se ha venido presentando a partir de la última década (2010 en adelante), a pesar de que desde los años 80s del siglo XX se pueden rastrear los escenarios de participación de estas mujeres recurriendo a los archivos históricos, medios de comunicación y las experiencias que ellas están narrando en las publicaciones, que solo se han estado divulgando en la última década.

La pionera en estos estudios ha sido Santamaría (2012, 2015, 2016), cuyo trabajo puede encontrarse desde las primeras actividades de la EIDI en territorio Arhuaco. En sus entrevistas en 2012 a Ati Quigua y Luz Helena Izquierdo, madre e hija, pueden hallarse elementos valiosos sobre los obstáculos y posibilidades, que van desde la familia, la educación y el contexto político, entre los que se mueven los liderazgos de las mujeres en la Sierra Nevada. En este sentido, Santamaría (2015) analiza las trayectorias de estas dos mujeres en el que concluye que la apertura en cuanto a oportunidades para insertarse en el escenario local relevante y además nacional, fue el acceso a la educación superior que conjuga el capital escolar con el capital étnico para producir liderazgos innovadores que funcionan a pesar de la carga de desigualdad de género.

Posteriormente, Santamaría (2016) compara las experiencias de las dos mujeres Arhuacas con las experiencias de Irene Rojas, lideresa de la Amazonía, y en este último estudio identifica que en los casos comparados, las nociones de familia ejercen una importante influencia sobre sus liderazgos y es así como estar casadas se convierte en una característica que las legitima en sus comunidades y el no estarlo, las obstaculiza en el ejercicio de ciertos espacios de poder; vislumbra como en ambos casos, los procesos y resultados de sus estrategias y acciones, las ha conllevado a, progresivamente, lograr ocupar lugares que habían sido tradicionalmente pensados y exclusivamente dispuestos para los hombres, quienes para acceder a ellos no han tenido que demostrar tantos requisitos como los que deben mostrar las mujeres de estos pueblos indígenas.

Finalmente la consecución de un trabajo autobiográfico de la lideresa arhuaca Dionisia Alfaro, realizado en la década de los 80s del siglo XX y publicado solo hasta 2019, da más luces sobre cómo históricamente el Pueblo Arhuaco llega a establecerse en liderazgos femeninos importantes para la organización social y política local y nacional. Jaramillo Toro (2019) transcribió las palabras exactas en este texto, de la mujer que probablemente dejó el precedente de ejercicio del poder social y político más importante en la Sierra Nevada en desafío de aprendizajes de las tradiciones desarrolladas ancestralmente y de las impuestas por la Misión Capuchina en el territorio. Dionisia narra su vida, pero al hacerlo describe un proceso en el que ella fue protagonista y marcaría la historia del Pueblo Arhuaco: la transición de un pueblo indígena que pasó de ser una víctima de los planes del Estado y la iglesia católica, a ser sujetos políticos resistentes a las intervenciones y productores de conocimiento que desarrolló nuevas prácticas para defender sus derechos identitarios.

#### 4.5 Memoria de mujeres en la historia colectiva y comunitaria

*Ante las imposiciones del patriarcado colonialista, racista, capitalista y neoliberal, las indígenas en los territorios originarios hemos sido las pioneras en la defensa de la vida de los pueblos. Las concesiones de la tierra para la mercantilización y el desarrollo del sistema capitalista han conllevado un mayor empobrecimiento de las mujeres en las comunidades y un incremento de la violencia contra ellas, pues han surgido nuevos patrones machistas indígenas u occidentales contra su rol de defensoras, y se las ha criminalizado y judicializado, junto a sus familias. (Cabnal, 2017, p. 101)*

**Figura 11**  
*Plantas en antigua “cocina de coca”*



*Nota.* Plantas se tragan la chatarra de antigua “cocina de coca” de la época del narcotráfico en la SNSM. Murúnmuque.

Existe una memoria de resistencia colectiva que comparten las mujeres de la Sierra Nevada, evidencia de un mundo simbólico compartido. En este, la vida de las mujeres se corresponde con la vida del territorio, es allí donde la tierra es un símil del cuerpo de una mujer; y en la maternidad la mujer da y sostiene la vida, como lo hace también el territorio. Este símil antes se utilizó para describir relaciones de género de los pueblos indígenas de la SNSM.

Ahora bien, en el territorio viven en colectividad y comparten la vida con los hombres. Además, las mujeres están en el centro de la vida comunitaria. La SNSM tiene una larga historia de resistencia comunitaria, de intervenciones de la colonización, el Estado, la Iglesia, empresas, grupos militares y grupos armados ilegales en los tiempos modernos, que han cambiado y despojado el territorio, desplazado y gentrificado la población y han sido una disrupción para el tejido social y cultural.

A continuación, registro fragmentos del taller grupal intercultural, en el que algunas mujeres se refirieron a cómo su resistencia política se fundamentó y motivó en los problemas y las violencias que han enfrentado comunitariamente sus pueblos indígenas. En esta sección aparece también el testimonio de otra mujer kankuama Angélica Arias, psicóloga, quien acompaña a la OIK desde el 2012 y que se sumó al espacio del taller grupal intercultural por invitación de Arodis y Sandra.

#### Testimonio de Edilma Loperena Plata

Yo pensaría que si nos vamos a la historia, hay que ir desde la llegada de los españoles, que fue el sometimiento. Nos humillaron, nos quitaron los derechos que teníamos, tanto que nosotros hemos tenido que ir migrando a sitios donde no podíamos vivir, porque toda esta zona que ocupamos pertenecía a nuestro pueblo.

La compartíamos con los hermanos arhuacos, los hermanos kankuamos, tanto es que ahora nuestros hermanos kankuamos han venido retomando nuevamente su identidad cultural como pueblos étnicos. También ha sido una lucha de procesos, han aportado hasta muertos, todas las luchas indígenas han venido siendo masacradas no solamente por grupos armados, sino por el mismo Estado, con el que ahorita mismo tenemos un problema grave, el extractivismo de la Sierra.

El pueblo Arhuaco y el pueblo Wiwa también sufrieron por la Misión Capuchina. Nosotros tuvimos a los capuchinos en La Sierrita, que fue por donde iniciaron el sometimiento de nuestros hermanos y compañeros wiwa. Además, por ahí más o menos a finales de los años 70's, principios de los 90's, empezaron a verse los grupos armados dentro de nuestro territorio con el antiguo EPL, [Ejército Popular de Liberación] y eso vino, más o menos, en la época de la marihuana, que fue por esa época. En los 70 fue la época de la marihuana y

empezamos a ver grupos armados. El primero que vimos fue el EPL y posteriormente empezó a llegar las FARC – Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–, el ELN – Ejército de Liberación Nacional– y después los otros grupos, tanto paramilitares y los del Estado que estuvieron muy a la orilla, y luego vinieron los procesos de violencia, que empezó con el proceso de la marihuana, y la época de la marihuana fue, más o menos, hacia los 70.

Creo que desde allí hemos venido en resistencia, hemos venido en una lucha a partir de 1991, que no queda muy atrás, donde fuimos reconocidos como persona, porque antes éramos tratados como animales, las mujeres mucho más. El reconocimiento de la mujer, para cualquier tipo de opinión, ha sido un proceso bastante largo. Antes no teníamos derecho a opinar, ni siquiera teníamos derecho al voto. Fue allí en el año 1958 creo que fue que vinimos a ser tomadas en cuenta para elegir. (E. Loperena, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### Testimonio de Sandra Maestre

Cuando llega la violencia, el conflicto nos dividió territorialmente hasta en los mismos pueblos indígenas. Hoy entre nosotros peleamos territorios, pero es por la falta y la necesidad de ampliar la población y que el Estado a nosotros, los pueblos indígenas de la Sierra, no nos ha permitido legalizar nuestras propias tierras, tierras que nos quitaron esos invasores, que se tomaron nuestros territorios...

(...) Nuestro gobierno está bajo la estigmatización del señalamiento y la muerte causada a muchos líderes y mujeres lideresas peleando por nuestros derechos, cuatrocientos y pico de muertos (sic), entre los cuales hay hombres, [en esta cifra de muertos no se incluyen] (...) a las mujeres que murieron por enfermedad, por ansiedad de estar escondiéndose, los niños que sufrieron malformaciones o que tienen hoy en día problemas cognitivos o que todavía no tienen una identificación como tal de lo que se quiere en esta vida, causado por esos traumas que fueron patrocinados por gente muy pudiente.

La Sierra fue catalogada como zona roja en la que prevalecían las leyes de ellos [los grupos armados] hacia nosotras, y que, dentro de ese proceso, nuestras mujeres también sufrieron afectaciones en las cuales fueron retenidas y llevadas a las filas armadas para un proceso en



el que nosotras no estábamos preparadas ni nos habíamos hecho para eso. Cuando se lleva una mujer niña, una mujer virgen a esas filas se está vulnerando nuestro territorio y dentro de eso hay unas consecuencias, que también ha sufrido nuestra Madre Tierra afectaciones... Se afecta a una mujer indígena, se afecta a la madre tierra.

Aquí hay todavía territorios que a partir de la fumigación han quedado no fértil para el consumo diario de nuestras plantas tradicionales, pero también dentro de nuestra alimentación propia, y eso realmente nos afectó en todo sentido como pueblo de la Sierra. El gobierno actúa a favor y en contra, según las condiciones que a ellos más les convenga. Cuando nosotros como pueblo exigimos que se nos apropie, se nos acepte, la Consulta Previa para reglamentar, establecer y ejecutar, siempre vienen afectaciones territoriales, afectaciones físicas, afectaciones espirituales y afectaciones de mujeres.

Nos ha llegado también la afectación del carbón, porque son minerales que nos ha puesto la Madre Tierra para la salvaguarda de los pueblos ancestrales de la Sierra. Nosotros siempre hemos querido prevalecer y conservar que la Sierra Nevada sea el corazón del mundo, porque desde ahí proporcionamos oxígeno, proporcionamos agua, proporcionamos muchos elementos para construir en vida pacífica.

Nosotros como pueblos indígenas no enmarcamos las fechas, pero sí enmarcamos ese duelo, esa resiliencia que cada una de nosotras transcribe dentro de nuestros corazones y pensamientos para mantenerlo dentro de la historia. El pueblo kankuamo también fue invadido por la iglesia católica, nos hizo transformación de pensamiento, de lengua, de vestidura y también de idiosincrasia; hoy en día, en nuestro pueblo kankuamo, se ven muchas personas que se sienten “no indígenas” y que son indígenas. (S. Maestre, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### Testimonio de Angélica Arias

La temporalidad no la sé, pero ocurre con todos los pueblos indígenas de la Sierra, y especialmente en lo que la Hoja de Cruz<sup>11</sup> significó, en los ocho años, la persecución y estigmatización del pueblo kankuamo. En ocho años de trescientas víctimas fue un impacto

---

<sup>11</sup> Este es el nombre del libro que reporta uno a uno los casos de los kankuamos asesinados entre los años 1982 y 2005. Los indígenas adoptaron este nombre para denominar este periodo.

masivo, sistemático, generalizado contra los pueblos, porque no fue el único, sólo que referiría principalmente a eso, y se frenó a partir de las medidas cautelares que se hicieron desde la Corte Interamericana y toda la movilización que hizo el resguardo.

(...) El país va en un reconocimiento jurídico y jurisprudencial en relación con los pueblos indígenas y uno de esos hitos que tú tienes ahí es la Constitución del 91, hay que colocar ahí “se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derechos”. Hay todos unos antecedentes, pero ese es un hito supremamente importante en esa evolución normativa, y en el 2004 viene en el Acto 094, que es la protección frente a los riesgos inminentes que estaban viviendo, dentro del conflicto, los pueblos indígenas... Toda la avalancha de proyectos que empiezan a entrar, y, diría yo, no solamente los cultivos y los macroproyectos, sino los grupos armados, también el Acto 094 viene de alguna manera a generar una especie de protección. En 2011 están los Decretos Ley, en este caso el 4633, que le abre, digamos, muchas posibilidades al reclamo directo y diferenciado de los pueblos indígenas. (Arias A., comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### Testimonio de Arodis Marina Arias

Un 49% de los kankuamos están desplazados. Esta lucha ha dejado como víctimas 400 muertos y se abre la lista con el asesinato de un mamo. Entonces veía también, como decía Sandra, que el kankuamo tradicional lleva su lucha desde la tradición. Es para que tengamos en cuenta que estos procesos llevan mucha sangre, llevan mucha sangre interna en el territorio.

No hace mucho tuvimos la entrega de ‘Tejiendo caminos para volver al origen’. Con este documento nosotros ese día estábamos llorando cuando se entregó ante el Sistema de Verdad, Justicia, Garantías de no Repetición. Ese día se recordaba mucho lo que hemos pasado, no solamente como pueblo kankuamo, sino lo que se ha vivido como pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Para nosotros como pueblo kankuamo ha sido muy importante para hacer el enfrentamiento ante todas estas atrocidades que tenemos inscritas ante esta pantalla<sup>12</sup>, el hecho de que se

---

<sup>12</sup> Se refiere a la línea de tiempo (Anexo C) elaborada como herramienta para el taller grupal intercultural realizado como parte del método de la investigación.

haya constituido nuestra Organización Indígena Kankuama, que a propósito creo que hace dos días cumplió dieciocho años... Este ejercicio de estar organizados internamente como pueblos indígenas ha sido una fortaleza que ha ayudado a preservar, preservar nuestra cultura, a preservarnos en el territorio con nuestros ideales, entonces también me parece importante que tengamos en cuenta estas cosas, y cómo también los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han hecho el frente ante estas cosas.

Nosotros tenemos el libro 'Hoja de Cruz', el cual cuenta mucho y es muy interesante que Angélica haya hecho el nombramiento de este libro. También se hizo el ejercicio de la segunda edición de Hoja de cruz en el 2008 y en el mismo 2008 se afirmó el ejercicio de campo para recoger las afecciones del conflicto dentro de nuestro territorio. O sea, se empezó a identificar. Entonces están las afecciones, pero también cómo cada pueblo hizo su aporte para contrarrestarlas. (A. Arias, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### **4.6 El movimiento de las mujeres en tiempos de crisis**

Como especifiqué en la sección de metodología en la fase 3 del trabajo de campo, utilicé una línea de tiempo desde la cual partió el taller grupal intercultural como espacio de conversación realizado en el contexto del trabajo de campo, esta actividad tenía como propósito servir de insumo para reflexionar sobre la historia de las resistencias en la zona. Enumeré eventos de violencia e intervención en esta línea de tiempo desde 1980 y dejé vacíos los campos correspondientes a los años 2020 y 2021, con lo que pretendí obtener datos relevantes de las actividades de intervención o violencias recibidas durante el período de la crisis generada por el virus SARS COVID 19 y de las actividades de resistencia política realizadas. La experiencia fue particularmente rica en generar un compartir de las estrategias y vivencias diferenciadas que vivieron los pueblos indígenas y comunidades de la zona durante este período de emergencia sanitaria.

El trabajo de campo de la investigación se realizó durante la pandemia del COVID 19, cuando a nivel internacional y nacional se decretaron medidas de seguridad y salud pública extraordinarias. Este trabajo fue testigo de muchos movimientos también extraordinarios de las mujeres, que respondieron muy activamente a estos tiempos. Buscaron alternativas de comunicación con las personas externas a su comunidad en tiempos de confinamiento, trabajaron

más intensamente al interior de la comunidad y gestionaron apoyos para nuevos proyectos y para mitigar los efectos de hambre y salud ocasionados por la emergencia.

Debido a la importancia de las mujeres en la comunidad dentro de la Sierra Nevada y en cualquier asociación humana, estas fueron, tanto en los territorios indígenas como en los centros urbanos de Colombia y en todo el mundo, un tema recurrente durante la pandemia. En la crisis se reveló el soporte que ellas han sido para toda la humanidad. Han creado la vida, la han sostenido durante milenios y todavía se dedican mayoritariamente a los sistemas de cuidado que existen a gran escala en las sociedades: los equipos médicos o sanadores, las organizaciones de beneficencia, la producción de la comida, entre otros ámbitos.

El trabajo de las mujeres en el hogar es del cual, según Guzmán (2019), el capitalismo se enriquece, crece y sobrevive, explotándolas. Entonces cuando el trabajo se hacía desde la casa por el confinamiento, esto se hizo evidente: el trabajo aumentó para las mujeres, porque se vieron obligadas a atender a sus hijos en casa todos los días, a veces también a sus maridos e incluso a la comunidad. Todo además de los otros trabajos que tuviesen dentro y fuera del hogar, barrio o comunidad: como médicas o sanadoras tradicionales, como enfermeras o parteras, como líderes de una organización, entre otros.

Esta situación la vivieron tanto las mujeres en la ciudad, como en los resguardos indígenas. En consiguiente, también ambos grupos experimentaron un aumento de la violencia masculina ejecutada frente a este contexto de extrema indispensabilidad del trabajo de los cuidados, largo confinamiento, en el que aumenta el contacto entre hombres y mujeres, y pobre acceso a la policía y la justicia, en tanto que estos están ocupados en atender la emergencia (Organización de Naciones Unidas [ONU] Mujeres, s.f.). La violencia intrafamiliar y la violencia sexual aumentó (Chaparro & Alfonso, 2020), como ya está ampliamente documentado en los medios de comunicación y algunos artículos académicos y como también alertaron las mujeres líderes desde los resguardos indígenas (Rangel, 2021).

Que esta violencia se profundice en momentos en los que el sistema de los cuidados se hace tan indispensable es una oportunidad para cuestionar la naturaleza del trabajo de cuidados que realizan las mujeres. Con respecto a esta labor, Guzmán (2019) no está de acuerdo con que este sea un trabajo como cualquier otro, por lo que advierte que:

Hay una explotación hacia las mujeres, pero cuando el feminismo nos habla del trabajo de los cuidados o de la economía de los cuidados, nos parece que es muy despolitizante. Para nosotras sigue siendo trabajo de explotación y no podemos ponerle otro nombre, porque resulta más bonito, porque así se hacen estudios. Nos siguen explotando y esa explotación no solamente es un trabajo impago, sino que es un trabajo que nos mata poco a poco. (p. 6)

Además de que las mujeres cargan con los trabajos de cuidado, ellas conviven con las herramientas de control que los hombres emplean para asegurarse de beneficiarse de ese trabajo y de que las mujeres no lo abandonen: las violencias. Esto es más profundo para las mujeres en los resguardos porque tuvieron que luchar contra un Estado que las desprotege y una comunidad gobernada por hombres cuyas formas de justicia no atienden a sus problemas desde una perspectiva feminista, volviéndolas a victimizar. Además, durante la pandemia el gobierno Arhuaco atravesó una importante crisis de gobernabilidad, una crisis política que ellas también tuvieron que cargar mientras eran el soporte de la comunidad y de la política de la comunidad.

En momentos de crisis, se hace notorio cuáles son las tareas que realmente son la base de todos los sistemas de la sociedad: las que realizan las mujeres. Este fenómeno se corresponde con el patriarcado, que según la teoría del entronque patriarcal, soporta todos los demás sistemas. Entonces en un período de crisis esto es más visible y también se hace visible la explotación que significa que las mujeres carguen con tanto en el hogar y en la comunidad. Así que es un momento igualmente de una profunda lucha de las mujeres, para evitar las violencias y superar los límites que les imponen las relaciones de género.

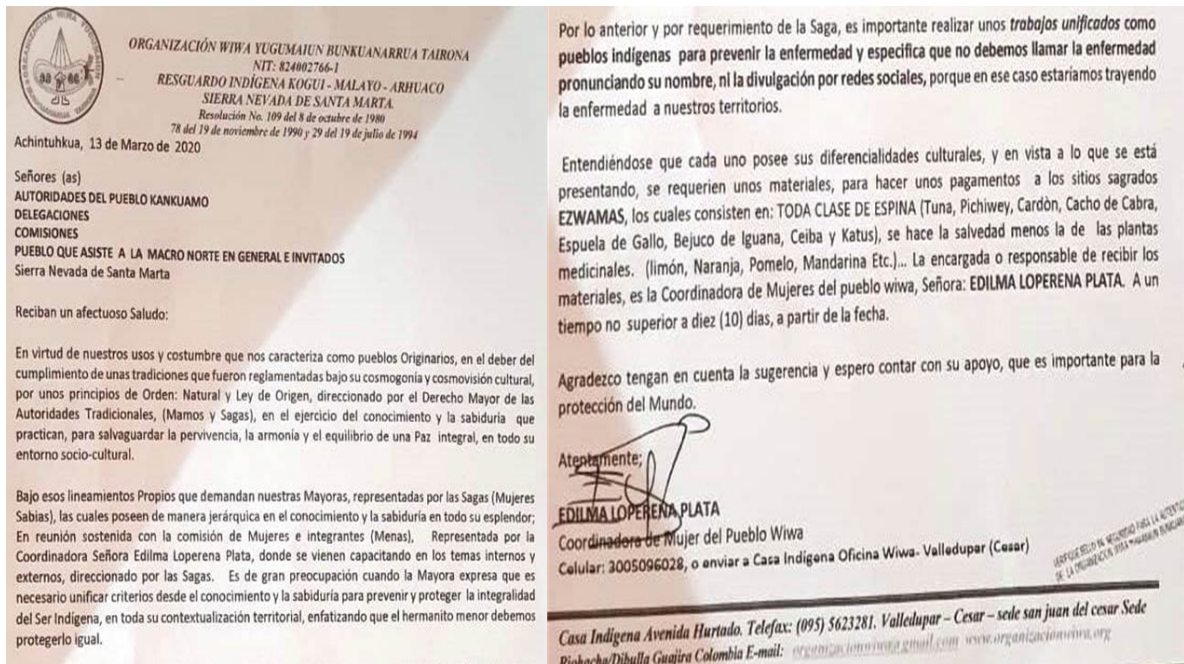
Como dijo de Beauvoir citada por Monteil (2021) “no olvides jamás que bastará una crisis política, económica o religiosa, para que los derechos de las mujeres vuelvan a ser cuestionados” (párr. 9) por eso es relevante que presentemos aquí una muestra del movimiento de las mujeres en esos momentos de crisis de salud pública, de seguridad y política. Frente a la crisis las mujeres reaccionaron dándole continuidad a sus actividades políticas más allá de las restricciones y organizándose más profundamente con respecto a su posición colectiva. Por ejemplo, en la crisis de gobernabilidad se formaron varios bloques con visiones diferentes del gobierno Arhuaco, en los que ellas participaron, siendo muy visibles; en la emergencia por el virus SARS-COVID 19 participaron activamente pronunciándose sobre la pandemia y trabajaron en la mitigación de daños. Todo este movimiento de las mujeres sucedió al tiempo que estas se defendían de tantas violencias

conjugadas. Para resistir a este período, muchas lideresas de la SNSM utilizaron el internet para continuar con sus actividades políticas.

#### 4.7 Movimiento en internet

Cuando empezaron las medidas de contención contra la pandemia, había mucha incertidumbre sobre qué era el virus, cómo se contagiaba y por qué mataba a las personas. En medio de esa incertidumbre, las Sagas Wiwa fueron unas de las primeras que, mediante una carta publicada en la ONIC y difundida en los medios de comunicación locales y naciones (Figura 12) dieron un concepto sobre el virus desde la espiritualidad del Pueblo Wiwa.

**Figura 12**  
*Carta publicada en la ONIC*



*Nota.* Fuente ONIC- Organización Nacional Indígena de Colombia. 13 de marzo de 2020

En este documento, las Sagas pedían que no se llamara al virus por su nombre cuando este se atendiera en las comunidades, para evitar que entrara e hiciera daño. De repente los medios de comunicación más reconocidos, que normalmente no escuchaban a las Sagas de la SNSM, reproducían el contenido de esta carta frente a la incertidumbre y la crisis. En esta carta puede observarse una relación con el virus como un agente que podía controlarse con la consciencia humana.

Esta carta fue especialmente interesante para los medios y las organizaciones por lo disruptivo del consejo porque “no nombrar al virus” implicaba hacer todo lo contrario a lo que se hacía para mitigar sus consecuencias: informar sobre él y constituir rutas de atención con base en sus síntomas. En la carta las Sagas también llamaron a recolectar elementos ritualísticos para hacer pagos por el territorio. Edilma Loperena Plata, para entonces coordinadora de Mujeres Wiwa, en la conversación grupal realizada en el marco de esta investigación, contó sobre esta experiencia que:

Nuestras sagas estuvieron muy al pendiente y estuvieron avisando lo que se avecinaba en el tema de la pandemia, de hecho, nosotras publicamos un documento donde ellas expresaban lo que nosotras como mujeres vivíamos. Incluso los hermanitos menores se tenían que recoger, en vista que ellas habían dicho, nos mandaron que no habláramos de la pandemia, no habláramos de la enfermedad, porque al hablar de ella la atraíamos, y muchos compañeros no hicieron caso, ni los hermanos menores, ni muchos menos nosotros desobedecimos a esa sugerencia que hicieron las sagas. Entonces nosotras iniciamos ese proceso interno para que no golpeará tan fuerte a la Sierra (E. Loperena, comunicación personal, 12 de abril, 2020)

Había una crisis mundial debido al virus, y las Sagas usaron su conocimiento, su espiritualidad para proponer un camino: el de los pagos y la palabra. Los medios de comunicación y los pueblos indígenas prestaron mucha atención a las Sagas porque era una propuesta de cómo actuar en medio de la incertidumbre y el pánico cuando no se sabía qué hacer con el virus y su propagación, y las organizaciones internacionales apuntaban a medidas preventivas y pedían a la población simplemente esperar más información. A pesar de que, como dice Loperena, “no hicieron caso”, las Sagas se hicieron escuchar y llevaron a un debate público del país, el conocimiento tradicional del pueblo indígena Wiwa.

#### **4.8 Construyendo desde las plataformas virtuales**

Cuando la cuarentena avanzaba y gran parte de la población colombiana y global estaba en confinamiento, algunas mujeres arhuacas utilizaron la plataforma digital “Vaki” para recolectar

fondos con el fin de financiar sus proyectos o los de las organizaciones a las que pertenecían. Así observé publicaciones en las que se destacan los liderazgos de Ana Torres, miembro de la Fundación Chipiri, la cual buscó ayudas económicas y provisiones para las comunidades arhuacas; seguí el trabajo de Ati Gúndiwa, quien formó su propia Fundación y realizó un proyecto educativo para las mujeres y jóvenes a los alrededores de Murúnmuke. Observé también el trabajo de Lucely Torres, que promocionó de forma virtual los productos de su organización y buscó fondos para construir una casa de la mujer. Estas mujeres utilizaron la plataforma antes mencionada para impulsar sus proyectos o mitigar daños, en un momento en el que gran parte de la vida de las personas en todo el mundo, se desarrollaba en internet.

Otras herramientas de importancia durante la contingencia fueron las redes sociales. Las mujeres las utilizaron en conferencias, seminarios y conversatorios. Las lideresas más activas y visibles las implementaron para hablar sobre el COVID 19 desde la filosofía de la Sierra Nevada, entre ellas estaban Leonor Zalabata, Ati Quigua y Lejandrina Pastor, pero cuando sucedió también la crisis de gobernabilidad, otras mujeres que hacían liderazgos políticos fueron visibles, especialmente mediante los medios de comunicación.

Ati Quigua generó eventos virtuales propios desde su plataforma de Facebook (Quigua, 2020) y se sumó también a eventos de terceros para reflexionar sobre las mujeres de la Sierra Nevada. Además participó en varios podcast de la Universidad del Rosario y en el informe construido en pandemia “Voces de la Madre Tierra”, que reunió los eventos de violencia y resistencia que han vivido las mujeres de la SNSM durante el conflicto armado y que fue insumo para el Informe Final de la Comisión de la verdad (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2020).

Estuve en varios eventos virtuales donde instituciones, académicas y periodistas conversaron con mujeres de los pueblos Arhuacas y Wiwa sobre la pandemia. Fueron ampliamente entrevistas porque por un lado, estaban ofreciendo una perspectiva espiritual tradicional acerca de la crisis y por otro lado, por ser mujeres e indígenas se espera una doble tarea frente al cuidado. Como repitió muchas veces Ati Quigua en los foros, “la mayor parte del cuidado de la biodiversidad del planeta la realizan las mujeres”.

La voz de las mujeres indígenas se hizo aún más importante cuando las noticias que pasaban frecuentemente, tanto en canales nacionales como internacionales, eran desesperanzadoras sobre el virus porque los muertos incrementaban y las soluciones no eran probadas científicamente. Se



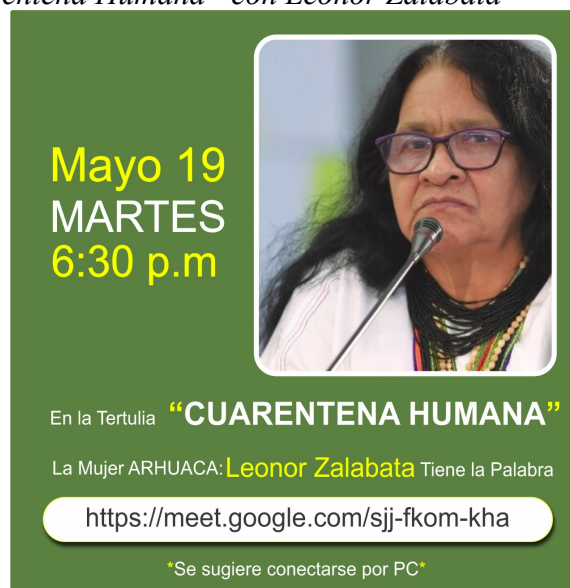
intensificaron además los mitos y las falsas expectativas. Parecía que el virus tendría un final y luego se extendía a una siguiente ola de infecciones. En medio de esa incertidumbre, diferentes medios difundieron información científica acerca de que el virus se había producido por el cambio climático y por los modos de vida de las ciudades (Niebla, 2021) y la interconexión global de los aeropuertos (Alcíbar, 2021). Según el Banco Mundial, “en la actualidad, alrededor del 56 % de la población mundial —4400 millones de habitantes— vive en ciudades”, eso es más de la mitad de la población (Banco Mundial –BIRF- AIF–, 2022). La humanidad necesitó estar al borde de un peligro de morir para considerar que las mujeres indígenas tenían un conocimiento del que valía la pena aprender por garantizar supervivencia.

#### 4.9 Crisis civilizatoria

Participé como asistente en un evento virtual al que invitaron a Leonor Zalabata como conferencista en medio del confinamiento. La conferencista se refirió, por partes, a cada uno de los conceptos utilizados, sustentados en el conocimiento tradicional arhuaco.

#### Figura 13

*Invitación a la tertulia “Cuarentena Humana” con Leonor Zalabata*



*Nota:* fuente comunicación Personal

El discurso de Zalabata en este espacio tenía un lenguaje predictivo de lo que sería el futuro de la crisis del COVID-19. La conferencista referenciaba a las autoridades espirituales, mamos, como fuente de sus conocimientos. Algunas de sus palabras sobre el futuro, como reflexión de la crisis del COVID-19 muestran la visión de mundo del pueblo arhuaco y de los pueblos de la Sierra Nevada con respecto a la relación humana con la “naturaleza”:

Lo grave del COVID-19 va a ser el futuro. Se ha dicho, no tenemos una definición o un análisis más colectivo, pero sí se ha comentado mucho que después de esto viene la parte de la naturaleza. La naturaleza no solo va a reclamar en forma directa o física a las personas (muertes), sino que habrá una situación de tipo ecológico muy grave como los huracanes, los inviernos, las sequías y por supuesto esto va a dejar mucha hambre porque hasta en el campo mismo se necesita un equilibrio ecológico para poder estar bien. Se necesita que el campo esté blindado de comportamientos y acciones que lo destruyan. Lo poco que tenemos debemos cuidarlo más y las personas somos responsables de lo que hoy estamos padeciendo. Lo que los mamos hablaban era de guerras, pestes y luego terremotos y sequías (Zalabata, 2020)

En el siguiente fragmento, mencionado en esta misma conferencia, la lideresa expresa un camino para corregir el rumbo a través del comportamiento humano:

Lo poco que tenemos debemos cuidarlo más y las personas somos responsables de lo que hoy estamos padeciendo. Le dijo un amigo a un hijo mío y me dice: “Mamá, mira lo que me dijo mi amigo, que la gente cree que la pandemia va a cambiar a la humanidad”. Eso no va a cambiar nada. El virus es un patógeno, no un docente. No podemos pretender cambios si no cambiamos. Si no se detienen esos avances contra la tierra, la tierra reacciona, la madre es un ser vivo. Nosotros lo decimos porque tenemos milenariamente una forma de pensar y vivir. (Zalabata, 2020)

En el mismo sentido, Ati Quigua se refiere a la pandemia como un producto de la crisis civilizatoria de la humanidad por el desequilibrio que genera no hacer pagamentos y propone

también cambiar la manera de vivir a una en la que los pueblos indígenas y específicamente las mujeres indígenas, pueden enseñar sus conocimientos.

¿Por qué no volvemos al equilibrio, replanteamos nuestras relaciones? porque finalmente lo que muestra la pandemia es que este proyecto civilizatorio fracasó y que hay que construirlas. Yo creo que nosotros desde nuestro sistemas de conocimiento tenemos una agenda que contribuye a la solución, somos parte de la solución y no como nos quieren ver, como parte del problema para el desarrollo, que siempre es la razón por la cual asesinan a nuestros líderes porque nos oponemos al progreso. Pero cuando uno mira qué es el progreso, lo que piensa uno y por qué los demás no hacen resistencia a esa visión de autodestrucción que se quiere imponer a todo el mundo. (Quigua, 2020)

Los conocimientos de las mujeres indígenas en el cuidado de las personas y la comunidad les permiten hablar con autoridad al respecto. La explotación que supone el trabajo del cuidado para las mujeres según Guzmán (2019) es patriarcal, pero ellas no son solamente víctimas del patriarcado. Siguen siendo conocedoras, hacedoras, productoras, la esfera de autodeterminación que ni el patriarcado ni el colonialismo puede quitarles, pero a menudo esto tampoco es reconocido, solo es reconocido cuando el sistema que los hombres y el colonialismo han creado se agotan y ya no funciona, en este punto recurren a ellas.

#### **4.10 Afrontar una crisis en comunidad**

Las mujeres indígenas enfrentan las crisis en comunidad. La forma de concebir el mundo desde una perspectiva comunitaria es parte de la filosofía de sus pueblos. Sus relatos de cómo afrontaron la crisis están llenos de referencias sobre las acciones que realizaron sus comunidades en colectivo. Hablaron acerca de las dificultades que supuso las crisis en el contexto del COVID-19 y describieron los procesos con los que resistieron. A continuación se muestran fragmentos de las conversaciones en los que detallan acciones, estrategias, emociones y movimientos como comunidad.

Conversación con Edilma Loperena

Este tema de la pandemia no ha sido fácil. Se nos ha dificultado llegar hasta el portón, y mucho más en los territorios. Los indígenas de nosotros muchas veces están débiles porque hay mucha irresponsabilidad por parte de los hombres y la mayoría de las veces a quienes nos toca cargar con todo el peso de nuestros hijos somos nosotras.

Todavía estamos tratando de que esta enfermedad no avance, de crear nuestra propia vacuna y las sagas lo dicen: “lo único que puede contrarrestar esto, así como lo dice el hermanito menor, es escondernos, guardarnos y no andar por ahí” y esto ayudaría a que la pandemia no nos afecte tanto, no haya tanto fallecimiento.

La violencia contra la mujer aumentó en pandemia, la violencia contra las niñas también. Hemos tenido muchos casos de violación. Desafortunadamente nosotras como Comisión de Mujeres nos damos cuenta muy tarde, porque a nuestras mujeres les da miedo denunciar esos sucesos. Nosotras las estamos respaldando, hoy día nos metemos fuerte a hacer prevención. Hay miedo, porque realmente hay mucho miedo. (E. Loperena, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### Reflexiones de Ati Gúndiwa

En estos dos años que llevamos, empezando el 2020, vemos que la crisis no es solamente de la pandemia, sino de mucho antes. Por ejemplo, la crisis de los territorios en las comunidades que no estaban en sintonía con las políticas o cómo se estaban asumiendo esas estrategias políticas desde afuera y cómo se atropellaba, en parte, las políticas internas.

De base, para hablarle a un pueblo deben tenerse en cuenta esas condiciones en las que vivimos. En ese tiempo de la crisis por la pandemia empieza a visibilizarse, hacia afuera mucho más, esa crisis de gobernabilidad, y estamos viéndolo. Aunque se ha concretado, se ha llamado al diálogo para esclarecer esas posiciones frente a nuestros líderes, representantes, aún está en disputa, diría yo.

Pero eso no es lo que nos llama la atención a las personas que estamos trabajando de lleno en los territorios, sino son esos vacíos que nos va mostrando el camino. Por ejemplo, la soberanía alimentaria, la importancia de la semilla, las formas de vida, cómo fortalecer el sistema y recrear principios y valores culturales en los jóvenes, varios sistemas de los que

ya están implementados dentro de la Sierra, el sistema de salud y el de educación, que hay que reevaluarlos. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

#### Fragmento de reflexiones de Sandra Maestre

En nuestro territorio, como mujeres, aparte de que el 80% fue la salvaguarda de nuestros mayores, de nuestros niños, y fue retomar de la tierra, pues muchos volvimos de ciudades, volvimos a nuestros territorios para mudarnos a nuestras finquitas y aquellos que no tenían finquitas se les hizo en el territorio Kankuamo una distribución de un territorio que logramos conseguir, se les distribuyó a esas mujeres para que pudieran retornar en estas pandemias a través de la unidad familiar.

Sí digo que nos aisló, pero de otro nos permitió unificarnos en este campo, a nosotras las mujeres para hacer la incidencia con voz y voto en los consejos de mayores, donde se tomaba la vocería para casos de justicia y, dentro de eso, en la dotación y adecuaciones de elementos de bioseguridad, colocamos la implementación de nuestras propias medicinas tradicionales, plantas tradicionales y elementos que realmente se necesitan desde la parte espiritual para poder seguir en esta pervivencia de vida, en el cual el enemigo que viene siendo ese “x”, pues en los territorios muy poco se le da nombre a la oposición para que así no llegue fácil, y dentro de eso también se hicieron trabajos tradicionales en colectivo para así poder alejar ese “x” de nuestro territorios. (S. Maestre, comunicación personal, 12 de abril, 2021).

#### Fragmento de la conversación con Arodís Arias

En nuestro resguardo tenemos la dicha de que no todo ha sido negativo a partir de la pandemia. Se ha aprovechado políticamente, estratégicamente y organizativamente (sic), se ha aprovechado que estemos en pandemia para fortalecer procesos organizativos internos. Ese fortalecimiento ha tenido un portón, donde esto no solo ha sido promovido por los hombres, porque así como dijo la compañera Sandra: “se habla de un proceso de paridad”, y cuando se ha aplicado este proceso, cuando se ha implementado este portón es para

contener esa arremetida que viene desde las ciudades, no solamente es para contener a las personas.

En el área Kankuama también se fortaleció el proceso de comunicación, porque antes no veíamos la necesidad de comunicar tanto, pero en este proceso de pandemia, como mujer, he estado en la emisora haciendo podcast, haciendo prevención y resistencia con nuestras prácticas. En la emisora no sólo les decíamos “cuídense”, no sólo se les decía “lávense las manos”, no sólo se les decía “utilicen un tapabocas” o “aíslense”, sino también se decía “vamos a consumir nuestros alimentos propios”, “vamos a hacer el agua de panela con buen jengibre, con eucalipto”. Muchas de esas plantas, que son ese dote que tenemos en nuestra Sierra.

También se nos decía “vamos a aprovechar que los hijos no están yendo a clases para engrosar ese lazo familiar”. Entonces en la emisora no solo se decía que debemos “cuidarnos del x”, como dice Sandra, sino también aprovechar para fortalecernos internamente. Se fortaleció también que en los grupos de WhatsApp lo único que se decía era “va a haber una reunión en tal parte”, ahora se comunican más en los grupos de WhatsApp. Se fortaleció también la web, porque ya en Facebook tenemos estas páginas y estamos perfeccionándonos. Entonces para que tengan en cuenta ese proceso de comunicación también se ha fortalecido.

Nosotros no sabíamos entrar a tener una videoconferencia como la que estamos teniendo ahora, entonces estamos abriendo, no estamos así tan poderosas en el tema, pero ahí vamos y entonces decirles que también se fortaleció ese tejido con las autoridades, puesto que ya ha habido tantos casos de vulneración a nuestras niñas y niños, y entonces las mujeres, como dijo la compañera anterior, han tenido que posicionar una palabra amarga a favor de quienes están necesitando. (A. Arias, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

#### **4.11 Actividad de las mujeres en las acciones comunitarias (frente a la crisis)**

Durante la pandemia hubo una organización de las mujeres para cooperar con las necesidades de las comunidades, pero igualmente hubo un gran movimiento de las mujeres desde sus cargos y escenarios de participación que importa conocer para entender cómo se involucraron en ese contexto de dificultades de la crisis sanitaria y gubernamental.

Fragmento de la conversación con Ati Gundiwa:

Los encuentros<sup>13</sup> también tuvieron que ver con esto. Ha sido un tiempo de reflexión y diálogo muy importante, no solo con esa mira a la visibilidad externa, que era lo que nos venía pasando. Ese era nuestro foco, cómo nos miraban desde afuera, sin tener en cuenta lo que pasaba dentro, lo cual es muy importante. Entonces varias de las crisis son asumidas desde la posición política, pero también cómo internamente podemos evaluar si tenemos la capacidad de convocar y de atender esta emergencia del virus, que no es otra cosa que una atención espiritual de cómo se encuentra la tierra... Estos encuentros que en un momento se hacían cada ocho días, luego fueron escalando a quince y ahora a cada mes.

Tenemos que convocar. Tenemos que hacer esto que decíamos de la soberanía alimentaria, que allí están fallando los núcleos familiares. También individualmente cómo están las personas. En el proyecto que llevo, muchos jóvenes no quieren detener esa proyección de llegar a la educación superior, por eso nuestra intención ha sido llevar la universidad hasta los territorios, que haya presencia, que haya un convenio de las áreas de investigación, de conocimiento, que los jóvenes fortalezcan sus habilidades blandas o duras, que se tenga una dirección, un acompañamiento directo en los territorios. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

Fragmento de la conversación con Arodis Arias

Nosotros tenemos que decir positivamente que el virus en nuestras comunidades no ha hecho tanto estrago, porque a buen tiempo nuestras autoridades, nuestras lideresas, porque tenemos que reconocer que muchas de estas ideas, y muchas de estas aplicaciones, de estos ideales, ha sido gracias a las mujeres lideresas que tenemos en nuestras comunidades. Tenemos a nuestra coordinadora que es Sibelis, tenemos a Sandra, tenemos a Rosa Manuela, tenemos a Angélica, tenemos muchas mujeres de nuestras comunidades que son bien pilas, mujeres pilosas, que siempre están visionando cómo se debe resguardar, cómo se debe cuidar nuestra gente.

---

<sup>13</sup> Desarrollaron encuentros en la Sierra Nevada para reflexionar y decidir cómo afrontar la crisis.

Hace ocho días le hice una entrevista a una chica que es semanera y que hace parte de los miembros que participan en los procesos de retención en los portones que hacen todas las comunidades para detener. Se tuvo a bien aplicar este proceso de tener un portón que contiene las arremetidas. Se va controlando el turismo, se va controlando muchas cosas porque ya antes de empezar la pandemia nosotros prácticamente allí en Mojao teníamos niñas, mujeres de nuestras comunidades ejerciendo la prostitución, esperando a los turistas... Entonces esto se ha mitigado a través del portón. También se está controlando la entrada de la droga, porque esto estaba minando nuestro territorio, estaba minando nuestras juventudes, lo que era la droga, la drogadicción.

También con el tejido se ha hecho resistencia. No solamente el tejido de la mochila, que ha sido muy importante porque se fomentó el trueque. Muchas de nuestras lideresas promovieron el trueque a nivel nacional e internacional y a partir de esto, como mujeres que somos, mujeres resilientes, hemos podido afrontar las necesidades de nuestras casas, de nuestras familias a través de ejercer el trueque este, pero no solamente es el trueque del tejido de la mochila física, sino también es ese tejido de fortaleza, porque se han hecho en muchos encuentros, en muchas reuniones que han participado mujeres, ese fortalecimiento espiritual, se ha hecho ese fortalecimiento psicológico, para que las mujeres que venimos con problemas de antaño por la violencia ahora también debemos enfrentarnos a un virus. Sé que no es fácil el rol de ser mujer dentro de nuestras comunidades, pero estamos dotadas espiritual y divinamente de una fortaleza que, como dije anteriormente, hay lideresas que están muy capacitadas y que están muy comprometidas con el proceso. El trabajo de Angélica es fundamental porque es psicóloga... Sandra es una mujer que ha trabajado por los derechos. En medio de la pandemia ha habido muchos atentados contra la mujer, ha habido mujeres abusadas, ha habido muchos procesos y sé que Sandra ha estado frente a estos procesos.

Ya con relación a las acciones en medio de la pandemia, con mayor fuerza las mujeres kankuamas han venido haciendo una reflexión de que “toda acción que se haga debe estar en beneficio de lo propio”, entonces ir en futuro es ver por lo propio, algo así. Evidentemente, ya lo han dicho algunas compañeras, ha habido un incremento, se



triplicaron los casos de violencia hacia las mujeres, pero, sobre todo, las niñas, y eso tuvo dos connotaciones.

Una, que en el pueblo kankuamo sirvió para desvirtuar el cumplimiento de las autoridades frente al ejercicio de justicia propia. O sea, fue atacado este ejercicio de gobernanza y de justicia propia por parte de división interna que obviamente también vienen desde afuera, para poder entrar con toda la visión de los macroproyectos que están listos para el territorio. Frente a las formas de violencia, las mujeres indígenas kankuamas han venido impulsando desde el 2015 un espacio que se llaman “comités comunitarios”, que buscan justamente fortalecer el ejercicio de justicia propia y en complementariedad con los Consejos locales y de mayores, entonces se atendieron los casos y se crearon formas diversas para hacerlo. Se hicieron presenciales, se hizo capacitación con este comité e incluso se crearon cuatro más para que se pudiera atender en tiempo real esta situación y ganó el entendimiento al interior de las autoridades de lo que significan las agresiones contra las mujeres.

Como decía la compañera Wiwa, en algunos casos las autoridades piensan que esto son problemas de mujeres, y visto desde lo cultural y la visión propia, es un atentado, y un daño severo contra el territorio, y por lo tanto contra la madre de origen. Se pudo utilizar formas diversas tanto de atención en las comunidades, como de plataformas virtuales. Las mujeres comenzamos a tener una reacción casi al tiempo, y las que estaban en el territorio iban y hacían seguimiento (Arias A., comunicación personal, 12 de abril, 2021)

Ati Quigua (2021) decía “las mujeres somos la mitad de la comunidad y tenemos a cargo nuestros niños y también nos hacemos cargo de los ancianos, es decir, nosotras somos la mayoría”. Tanto para Ati Quigua, como para las autoras del feminismo comunitario, las mujeres son mayoría, no solamente en número de personas, sino además porque son el sostén de los otros miembros de la comunidad, es por ello que la comunidad también sufre fracturas cuando se presentan hechos de violencia en contra del cuerpo de las mujeres.

Este rol comunitario que tienen las mujeres, conlleva a que en los procesos de resistencia y política, las mujeres trabajen con hombres de sus comunidades, pero también trabajan en espacios exclusivos de mujeres. Sin embargo, el acaparamiento de los hombres invisibiliza este trabajo y sus movimientos se apropian de los movimientos de las mujeres.

Las apropiaciones por cuenta de otros movimientos al movimiento feminista propio son cuestionadas por Guzmán (2019), debido a que para la autora, la adjetivación de los feminismos, refiriéndose a aquellos que se originan en las políticas de izquierda, están inscritos en proyectos políticos de y liderados por hombres. De igual forma cuestiona el indigenismo por inscribir la lucha de las mujeres en un proyecto en el que ellas pierden relevancia, a la vez que elimina el cuestionamiento femenino al patriarcado indígena.

Las pensadoras del feminismo comunitario encuentran que tanto en el indigenismo como en la izquierda se supone que mientras se resuelva cualquier otro sistema diferente al patriarcado, bien sea el capitalismo o el colonialismo, como resultado se acabará también con el patriarcado. Para estas pensadoras es al revés, pues no es otro sistema el que origina el patriarcado, sino el patriarcado el que origina todos los sistemas de opresión.

Las autoras también mencionan que estas adjetivaciones incluyen la negación de los sistemas particulares de patriarcado y de la respuesta de las mujeres a estos, es decir, de la resistencia femenina.

Todo esto nubla la percepción de la historia de la resistencia de las mujeres, que parece adherida a los hombres, cuando en realidad goza de características propias. Siguiendo a Paredes y Guzmán (2014), las conquistas de la dignidad frente a la opresión patriarcal han sido logradas por las mujeres y estas impactarían a toda la comunidad, porque no podría haber dignidad de todo un pueblo indígena si no hay dignidad para la mayoría que ellas son.

Con una historia oficial que marca la resistencia de las mujeres indígenas como subsidiaria de los hombres y de Europa y casi nunca como fundamental de sí misma, dejan de ser visibles hechos históricos a los que ellas resistieron, como “la caza de brujas” en América, un genocidio en el que asesinaron particularmente a las mujeres, por cuenta de su titularidad sobre los ritos, la lengua y la cultura. Sobre dicha atrocidad y la resistencia organizada de las mujeres, recupera Guzmán (2019) a través de Silverblatt (1990) y Mesa, (2012), que:

La caza de brujas llegó también a Abya Yala con el nombre de “extirpación de idolatrías” (Silverblatt, 1990: 146-155) planteada para profundizar el saqueo y la colonización, se acusaba a hombres y mujeres, pero las mujeres eran perseguidas no sólo por practicar la brujería, sino por ser las líderes principales en la realización de prácticas ancestrales de sus pueblos, denominadas ritos de adoración idolátrica. En ese mismo tiempo de cacería

emergió el movimiento TaquiOncoy, integrado principalmente por mujeres que iniciaban un proceso de resistencia cultural y política, principalmente en los territorios de Bolivia y Perú, ante la colonización materializada, no sólo en los tributos que debían pagar, el trabajo forzado en las minas y los campos de cultivo, sino también en la imposición del cristianismo y de un dios castigador. (p. 11)

Frente a todas estas atrocidades, las mujeres de la Sierra Nevada y del feminismo comunitario confirman que las mujeres indígenas resisten por el territorio como cuerpo femenino y por el cuerpo femenino como territorio. Existe una simbiosis entre la cultura como práctica en el territorio y las mujeres como fuentes de la cultura.

Las mujeres son, en el intervencionismo y la guerra, a quienes más violentan (Ortiz, Rivera, Pardo, & Fajardo, 2021) y también son quienes, en la lucha colectiva de los pueblos indígenas, resisten con todo de sí mismas y les dan el sentido a las luchas comunitarias, aún mientras son invisibilizadas y violentadas.

Como coinciden Guzmán (2019), Cabnal (2017) y Paredes (2008), el intervencionismo del patriarcado capitalista llega a los cuerpos de las mujeres, es por ello por lo que cada afectación a la comunidad o al territorio sucede a la par de afectaciones y violencias al cuerpo de la mujer.

Segato (2019) dice en una entrevista -disponible en plataformas digitales- “lo primero que hacen las mineras es comprar domicilios para abrir burdeles. ¿Por qué? porque el burdel es una escuela de la pedagogía de la crueldad, es donde se aprende a ver la vida como cosa” (Diario online L.M Neuquén, 2019, minuto 10’38), pero esa “pedagogía” es en el cuerpo de las mujeres.

Cuando las mineras u otros agentes llegan a los territorios indígenas, llegan a explotar el territorio y el cuerpo de ellas, esto lo saben desde tiempos antiguos las mujeres de la Sierra Nevada, por esta causa han sido reconocidas como víctimas por el Estado (Colombia. Corte Constitucional, 2011)

Lo propio han hecho miembros de la Fuerza Pública cuando han violentado y explotado el cuerpo de las mujeres indígenas, estos hechos han sido denunciados y documentados a nivel nacional e internacional (Organización de Estados Americano [OEA] - Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH], 2020; Keragama, et al., 2022; Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe [FILAC] 2021; Colombia. Corte Constitucional, 2011)

Para las mujeres que han sido abusadas sexualmente es difícil el acceso a la justicia, tanto la ordinaria como la indígena. Esto puede explicarse por los pactos masculinos entre uno y otro grupo. Podemos inferir de las conclusiones del feminismo comunitario que el patriarcado es un espacio de aprendizaje histórico y en ese espacio de aprendizaje, los hombres de la comunidad tienen una igualdad sexual con los hombres externos. En el marco de esa igualdad aprenden otros mitos, otras estrategias contra el cuerpo de las mujeres y normalizan responsabilizar a las mujeres de la violencia que sufren, reproduciendo la injusticia. Han aprendido a ver el cuerpo de las mujeres como recurso de poder. Sobre este pacto entre los hombres indígenas y los colonizadores cuenta Guzmán (2019):

El pacto desigual entre hombres, hombres españoles los invasores y hombres indígenas invadidos que las llevó a este submundo, pues los hombres autoridades indígenas, como los curacas, ocuparon un lugar en la estructura del poder colonial, un espacio en lo público, del cual las mujeres fueron relegadas para quedar en la clandestinidad de los “ritos”. (p. 13)

En estos pactos entre hombres que encuentran su síntesis en el entronque patriarcal, observo dos prácticas, una desde afuera y otra desde dentro, pero en ambas las mujeres son el objeto. Estas son: 1. La práctica de someter a la comunidad por medio del cometimiento a las mujeres, en el entendido de que ellas son la vida de la comunidad y la mayoría. 2. La práctica de los hombres de someter a las mujeres para ejercer poder en sus cuerpos y opacarlas para acaparar la vida común como un gobierno de ellos.

Ante estas prácticas pueden identificarse cuatro formas de resistencia que utilizan las mujeres de la SNSM para defenderse y reafirmarse:

1. Acuden a los medios nacionales e internacionales para hacerse escuchar ante autoridades locales, nacionales e internacionales.
2. Usan contra el machismo los mismos relatos tradicionales con los que los hombres lo justifican.
3. Participan y ocupan los espacios de toma de decisiones, a pesar de las retaliaciones.
4. Construyen permanente redes de apoyo que a menudo involucra a autoridades tradicionales de la comunidad o a otras mujeres.

Las mujeres, al constituir la mayoría comunitaria que reproduce el mundo simbólico de la totalidad de la comunidad, se ven afectadas personalmente por el etnocidio, la muerte deliberada e impuesta a los valores culturales de los pueblos indígenas, desde la Misión Capuchina hasta las intervenciones del Estado, pero ellas también han sido quienes han trabajado fuertemente por recuperarlos.

En el ejercicio de la Línea de tiempo, una de las insistencias de las mujeres, es que es muy difícil seguir una linealidad y una exactitud histórica de los hechos desde la memoria. Muchos recuerdos expuestos venían de la emoción. En esto no están solas. Como manifestó Sandra Maestre “Desde las bases puedes escuchar ese duelo, ese duelo que se siente al recordar esas vulnerabilidades que se han dado en nuestro territorio” (comunicación personal, 12 de abril, 2021).

El recuerdo de las afectaciones por la violencia armada, por el desplazamiento y la violencia sexual suscitó emociones muy profundas en las mujeres. El dolor acompaña a la memoria en el camino de desarrollar un sentido individual en la mente de las mujeres, pero también un sentido colectivo. Como se ha dicho, las mujeres son cruciales en la construcción de los sentidos y sentires comunitarios.

#### **4.12 Conclusión para el capítulo “Resistir para existir”**

Este capítulo tuvo el propósito de registrar las experiencias de resistencia e identificar estrategias de resistencia de las mujeres de la Sierra Nevada de Santa Marta que participaron en la presente investigación. Mediante entrevistas semiestructuradas y un taller grupal, se registraron las memorias de las mujeres frente a los acontecimientos de violencia y conflicto individuales o comunitarios. Igualmente, se registró la observación realizada en internet, del movimiento de liderazgo de las mujeres, social o político, durante la pandemia del COVID-19.

En el marco de las conclusiones del feminismo comunitario, estas acciones de resistencia tienen una larga historia en los pueblos indígenas de América, siendo atravesada por la colonización violenta. Según la teoría, las mujeres indígenas se han organizado y resistido a todos los sistemas de opresión desde su principio y el feminismo se definiría como ese movimiento de resistencia y política de las mujeres, resignificando esta palabra occidental y del idioma español.

Para tener un cimiento conceptual con el que entender la resistencia femenina, se recurrió a discutir el término “resistencia” según perspectivas post-estructuralistas y feministas, tanto desde las autoras occidentales revisadas como desde las autoras indígenas del feminismo comunitario, poniendo en diálogo estas nociones para encontrar un camino conceptual que pudiese abarcar la posición de las lideresas de la Sierra Nevada.

Esta revisión, sumada a los relatos de las mujeres, permitió concluir, con el feminismo comunitario como marco de referencia, que ante los entornos de opresión, estas siempre ejercen resistencia y que, la resistencia no solo es contraparte de esa opresión (o poder), sino además ejercicio del poder en sí mismo.

Los relatos respaldan esta conclusión, evidenciada en que las mujeres indígenas guardan memorias de resistencia que han sido transmitidas generacionalmente. Estas memorias siguen elaborándose y reinterpretándose a partir de las nuevas experiencias colectivas, en las que han continuado pérdidas materiales e inmateriales, desde las tradiciones y lengua, hasta la tierra. Las mujeres han sido resistentes a estos procesos para lograr existir y para lograr dignidad.

No obstante se destaca la escasez de literatura sobre procesos de resistencia y de quehacer político de las mujeres de la Sierra Nevada. Esta situación pone en cuestión a la literatura académica sobre los pueblos indígenas y a la sociedad en general, pues expone la necesidad de que la historia de estos pueblos sea vista y estudiada con mayor frecuencia desde una perspectiva feminista que permitan comprender la situación actual de las mujeres indígenas.

Esta observación la han experimentado las mujeres indígenas, como muestran sus relatos, y por lo tanto estas perspectivas feministas deben ser construidas desde la visión de las mujeres indígenas de su propio quehacer. Sus conocimientos y reflexiones con respecto a sus propias luchas son suficientes para que sean ellas las teóricas de un feminismo propio.

En este capítulo se evidenció la oportunidad que representa la reunión de las mujeres indígenas en torno a los temas de las mujeres y los temas colectivos enfocados en ellas, para resignificar relatos de los sistemas de opresión y proponer vías de transformación.

La concordancia entre la perspectiva del feminismo comunitario y la de las mujeres de la Sierra Nevada demuestran que los espacios en los que las mujeres indígenas pueden dialogar entre ellas, intercambiar conocimientos, explicaciones y encontrar métodos y teorías con los que comprender su propia realidad, son indispensables para romper la relación colonial en la construcción de teorías feministas. Los resultados de este trabajo exponen que las mujeres

indígenas de esta zona ya elaboran conocimiento feminista y vías de superación de la opresión, lo que es un campo novedoso en donde investigaciones similares podrían ser fructíferas.

Las mujeres indígenas evidencian en sus reflexiones la existencia de la “cultura de las mujeres” a la que se refiere Lerner (1991): mundo, símbolos y pensamiento propio, aunque inevitablemente compartidos socialmente. La cultura de las mujeres es practicada a través de una resistencia exclusivamente de ellas, con estrategias, filosofías e instituciones formales e informales.

En particular, la creación de organizaciones es la principal forma de resistencia colectiva contra los sistemas de opresión, tanto de los pueblos indígenas en general, como de las mujeres en particular. La capacidad de estas organizaciones para coordinar, entenderse, tomar decisiones y resolver problemas les permite alcanzar logros en conjunto, así como negociar, exigir y denunciar.

Sin embargo, existe tensión entre la resistencia de las mujeres y la resistencia como pueblos, expresando a la vez semejanza y diferencia. El hecho de que aumenten sistemáticamente los abusos y las violaciones en las comunidades y los hombres se resistan a hablarlo y a afrontar sus responsabilidades, a pesar de sus luchas conjuntas, demuestra que hay una clara diferencia sexual en la que los hombres explotan a las mujeres. El hecho de que se presente esta diferencia demanda una organización específica de las mujeres para estar protegidas frente a esos casos, que además requiere en lugar de un trabajo conjunto, la confrontación de las mujeres a los hombres.

Con respecto a las estrategias que las mujeres utilizan para proyectarse hacia la comunidad o pueblo en general, ganando capacidad de organización femenina y poder vinculante, esta investigación mostró que el vínculo entre las mujeres y la tierra como deber ser femenino, ha sido aprovechado por las mujeres indígenas para reclamar una autoridad en las luchas territoriales y culturales. Esto se ha propiciado por la necesidad de los pueblos indígenas de defender sus territorios mediante los derechos culturales, dando a las mujeres voz sobre roles políticos y de decisión más amplios, así como alianzas con las autoridades espirituales políticas y espirituales, es decir, con los mamos y las sagas.

De esta forma, las mujeres se apoyan en las filosofías y relatos de sus pueblos indígenas para reivindicar este rol y llevar a cabo sus propias expectativas, propuestas y deseos. Convierten una situación de limitación en una oportunidad de participar políticamente de forma legítima y comunitaria.

Durante la crisis generada por la pandemia del COVID-19, las mujeres se posicionaron en el liderazgo de proyectos culturales y la gestión de recursos para sus comunidades en momentos

de hambre y escasez, pero también realizaron denuncias públicas relacionadas con violencia sexual y política contra las mujeres, pues en medio de la crisis dos factores utilizaron los hombres para ejercer violencias: el confinamiento y la crisis gubernamental, en el caso del pueblo indígena arhuaco.

Estas denuncias y estos liderazgos los desarrollaron través de las organizaciones de mujeres y de posiciones de decisión en organizaciones generales. En medio de la crisis se convirtieron también en voceras de un mensaje de sus pueblos indígenas, relacionados con la visión de la crisis y las propuestas de solución de solución ante la crisis, utilizando la autoridad que han desarrollado a través de los mecanismos culturales antes mencionados.

Las plataformas en línea permitieron a las mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta mantener viva su resistencia y continuar luchando contra la violencia patriarcal y colonial en medio de la crisis del COVID-19. Aunque el uso del internet no es raro en estos pueblos indígenas, especialmente entre líderes y jóvenes, el uso de plataformas como medio para sus prácticas políticas se intensificó visiblemente. Buscaron adquirir relevancia política a través de la digitalidad, ser escuchadas, mitigar daños en sus comunidades y enfrentar las violencias que vivieron las mujeres en esta época.

Todas las estrategias de resistencia política de las mujeres de la Sierra Nevada encuentran un lugar común en el apoyarse en los relatos tradicionales, las prácticas culturales y las actividades de sostenimiento como fuentes de autoridad política. Sin embargo, este vínculo con el sostenimiento de la comunidad, con la tierra y la cultura implica una gran cantidad de trabajo que sobrecarga a las mujeres.

La sobrecarga es a veces denunciada y a veces vista como algo positivo, porque al estar conectada con la autoridad tradicional-política es una fuente también de desarrollo personal. Lo anterior influye en los temas y preocupaciones de las mujeres, quienes encuentran mayor interés en lo que ocurre dentro de las organizaciones, de las familias y del territorio, que en lo que ocurre hacia afuera, a menos de que tengan este tipo de responsabilidades, como en el caso de Ati Quigua, quien como concejal tiene una responsabilidad política en la capital del país.

A pesar de que esta situación hace parte del sistema de opresión al que se enfrentan, desde este papel las mujeres participantes de la investigación, han construido gran conocimiento y se han apropiado de la autoridad que estaría correspondida con el nivel de responsabilidad que tienen, para llegar a ser lideresas y defender su derecho a ejercer esas labores.



Como se revisará en el próximo capítulo, en el caso específico de las organizaciones de mujeres, los aportes de las participantes evidencian que las mujeres buscan con sus organizaciones los objetivos de ser escuchadas, de acceder al poder, de participar y tener voto en las organizaciones generales, garantías de justicia contra la violencia sexual y la violencia armada y todas las condiciones para sostener en integridad a sus familias.

## 5 Poder femenino

**Figura 14**

*Madre de Ati Gúndiwa hila algodón*



*Nota.* Fuente fotografía tomada por Ati Gúndiwa, Murúnmuque, 2020

El proceso de resistencia es creativo y productivo. Esa creatividad no viene de la opresión, sino de las mujeres mismas, de sus propias capacidades, habilidades, conocimientos, curiosidad. Las mujeres desarrollan, aún en circunstancias adversas, una individualidad y un sentido de comunidad propio. La diferencia entre este capítulo y el anterior es la que también distingue María Milagros Rivera (1994) en este fragmento, cuando resuelve así la categoría “mujeres”, en contraposición a feministas anteriores como de Beauvoir (1949), que vieron en la mujer solo aquellos límites que el patriarcado impuso:

Al plantear la dificultad de la categoría mujeres, he distinguido entre lo que en ella procede de la resistencia al patriarcado y lo que procede de pensar en otros términos la experiencia personal de vivir en un cuerpo sexuado en femenino; es decir, entre la lucha contra el poder

y lo que cada mujer tiene, aquello de lo que cada mujer parte cuando se adentra en la realidad, cuando intenta dialogar con el mundo. (Rivera ,1994, p. 62; Quigua, 2020).

Las mujeres no solo resisten al poder, también lo ejercen, construyen política entre ellas, ocupan cargos, se organizan y elaboran filosofías, estrategias para construir comunidad y sociedad. Hemos visto cómo las mujeres son creativas para afrontar situaciones adversas y en este capítulo veremos qué más puede ofrecer esa creatividad, que no solo tiene la capacidad de sobrevivir y salir de dificultades, sino de crear.

En el ensayo “(Ha Ocurrido y No Por Casualidad) El Final Del Patriarcado.” (1998) María-Milagros Rivera revisa algunas tesis populares sobre el movimiento de las mujeres de los 90s y defiende su propuesta de la diferencia sexual como opción en la que la mujer puede ser consciente de sí y de ese diálogo con la realidad. Entonces critica, entre otras, a la izquierda por hablar de las mujeres únicamente en términos de víctima, que “oculta la realidad de los logros femeninos que han sido logrados por estrategias concretas” (p. 172) y en este sentido, dice, “la cultura política de izquierda se ha quedado atrás, como se suele decir. No consigue registrar la "revolución femenina" que está cambiando la sociedad en sus modos más elementales de ser”. (p. 172)

Rivera (1998) afirma también que “la oposición izquierda-derecha está perdiendo sentido en lo que se refiere a la política de las mujeres y, por tanto, a la larga, a la política, porque cada vez más la política es la política de las mujeres” (p. 172). Esto no significa, para ella, que haya dos políticas, porque no hay dos mundos sino uno, sino que la política de las mujeres es la “política primera” y de alguna manera el mundo, como logro de las mujeres, está volviendo a ella. Esta misma autora, en el texto “Queda la política de las mujeres”, afirma:

¿Por qué queda la política de las mujeres? Porque es la política primera, la que ha estado y está siempre ahí, la de las relaciones, la de las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana, la del conflicto relacional que puede ser enorme pero no es a muerte, no es guerra para destruir lo otro, lo que molesta, sino para hacerlo practicable. (Rivera M. , 2018, p. 1)

Cito a María-Milagros Rivera porque es una de las feministas que mejor ha expresado la idea de que las mujeres tienen una visión de mundo en su cuerpo sexuado que ha sido cada vez

más visible en eso que la autora llama “*autoridad femenina*”, como alternativa al poder que buscan los hombres. Como los hombres no son la medida del mundo, las mujeres en realidad tienen otra perspectiva del poder, otros deseos con respecto a la sociedad y la comunidad que quieren.

Después de escuchar a las mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, he encontrado que son tan inventivas, tan prósperas en pensamiento y en movimiento, que me decidí a consignar aquí los resultados de las entrevistas en las que ellas hablan de sí mismas, de sus deseos, de sus trabajos, de lo que quieren. En esto, ellas manifiestan una perspectiva diferente al poder de los hombres: el acaparamiento, la mezquindad. Las preocupaciones de ellas son otras: los niños de la comunidad, los jóvenes, la educación, el estado de la tierra, las relaciones sociales pacíficas.

Las mujeres coexisten con los hombres y hacen movimiento social con ellos, no están en mundos separados, pero Rivera descubre en el “nosotros” entre hombres y mujeres algo faltante, que es aquello que está en las mujeres mismas y con las demás. La autora plantea que con los hombres hay siempre un espacio de conflicto en el que se necesita mediación, una mediación que además vive en las mujeres como destreza, porque son ellas quienes, a partir de su acción política y su diferencia, se preocupan por la mediar los conflictos de la sociedad. La autora afirma que solo será posible una relación fructífera con los hombres si estos abandonan su búsqueda de poder, porque ambos, hombres y mujeres, pueden ver y sentir las desventajas del patriarcado.

Mi trabajo me permite pensar en que para muchos mamos y sagas, la reflexión sobre la diferencia sexual y el universo simbólico próspero y particular que vive en las mujeres, no es una revelación de occidente. En un evento al que asistí escuché a un mamo decir “*el hombre ha destruido todo esto. Guerras, muertes. Entonces ahora le toca a la mujer, es el turno de la mujer de restablecer el desorden que el hombre ha cometido*”. En esa misma ocasión escuché a la saga, cuyo esposo era este mamo arhuaco. Ella convocó a todas las mujeres en el lugar y explicó sus conocimientos, sobre todo a modo de instrucciones, de lo que debe hacer una mujer ante la tierra, de cómo concebir, de cómo parir, de cómo menstruar por primera vez. Estas mujeres de ese “círculo”, occidentales y algunas extranjeras se impresionaban de considerar la relevancia de crear vida, que es una potencialidad femenina.

Si todo ese conocimiento vive en las mujeres de la Sierra Nevada es porque ellas han tenido históricamente una lucha y un trabajo por el reconocimiento de lo que ellas son y hacen, pero fueron interrumpidas por la colonización. Esto muestra una lucha por la relevancia de ese simbólico femenino en el mundo social en la que su cúspide es la autoridad femenina de las sagas. Ellas

resistieron, pensaron y fueron autoridades. Así que aunque el patriarcado no haya llegado exclusivamente con la colonización, lo que sí llegó fue un retroceso para las mujeres, como ya lo descubrieron las autoras del *feminismocomunitario*.

Ati Quigua me contaba que su abuelo le entregó la “*marunzama*”, una autorización tradicional para hablar con autoridad de los conocimientos de los arhuacos que se suele entregar a los hombres, con esa autorización viene la capacidad de mascar coca “*hayu*”, actividad restringida a las mujeres, por lo que me dijo que “se le hacía muy raro”, pero también comentó que “ahora desde las Kankuruas y los mamos, han dicho que quienes pueden salvaguardar el futuro de la humanidad son las mujeres y hay que entregarle el *marunzama* a las mujeres, y las mujeres deben llevar el *hayu*”.

Esta invitación de las autoridades tradicionales es también la oportunidad para retomar los logros de las mujeres que interrumpió la colonización, una oportunidad que ellas han generado. Si al poder impuesto contra las mujeres lo acompaña la resistencia de estas, a la resistencia la acompaña siempre *su política*. Apenas pueden salir de la supervivencia, de la resistencia y la resiliencia, emprenden proyectos sociales, políticos y comunitarios más allá de la violencia. Este es un ciclo de poder que se transforma cuando el sujeto desarrolla esas capacidades desde intenciones personales o comunitarias que no son meramente defensivas.

## **5.1 La mujer es autoridad desde tiempos pasados**

Las Sagas son la muestra de que las mujeres en la SNSM han tenido una autoridad social y política desde antes de la colonización. En una conversación personal con Lejandrina Pastor (2020), que en ese momento era Consejera de Mujer, Familia y Generación de la ONIC, me comentó que las sagas siempre han estado y que contrario a lo que dicta la tradición, son consultadas de último en cada problema de la comunidad, pero que en cambio, ella siempre se asegura de consultar a su “mayora”. Así como Lejandrina, otras mujeres lideresas de la SNSM ven en las Sagas su autoridad. Constantemente a lo largo de este trabajo de investigación, las mujeres hablaron de la tradición de las Sagas, mujeres entrenadas desde niñas en los conocimientos femeninos y en los conocimientos espirituales de la comunidad, con gran rigor, así como el de un hombre mamo y entre sí, estos son títulos que llevan una pareja de esposos. A continuación los relatos de Ati Gúndiwa y Ati Quigua muestran el significado de las Sagas en sus vidas.

Todos están mirando quién quiere tener el poder. Ahora realmente lo que yo creo es que quienes tienen el poder son aquellas personas que pueden ser libres de tomar las decisiones y sin hacerle daño a los demás, tener la convicción de las Sagas, Mamos... Tú sabes que son mujeres que tienen el mismo grado de preparación y uno cuando visita estos lugares realmente uno se da cuenta de que están en un nivel espiritual de superación total de las personas que tienen el discurso, el poder y sin embargo no tienen una vida tranquila. No tienen la libertad de ser ellos."

(...) En el caso de las sagas o las mujeres desde un lenguaje espiritual, ellas tienen el discurso. Sin embargo no están pensando en manipular a los demás, no están pensando en negociaciones bajo cuerda.

Generalmente dentro de la comunidad sucede que las esposas de los mamos son sagas y que han tenido igual preparación al mamo, entonces considero que quienes se visibilizan, quienes salen son los mamos porque se ha mostrado así siempre, pero en el *Kaduku*, que es en donde se toman las decisiones espirituales de los pagamentos que hay que hacer, ahí siempre se requiere de la presencia de las sagas o de la mujer. Sin embargo hasta esos puntos extremo ha llegado que no está siquiera la participación de las sagas.

Es que los mamos son hombres y mujeres, no es el mamo hombre (risas) el mamo es hombre y mujer... Allí sí creo que se cumple en la práctica cultural esa participación desde la parte espiritual, ahí hay una representación tanto del hombre como de la mujer. Sin embargo, a veces hasta de nuestra misma cultura resulta que cuando uno va a visitar al mamo es al mamo hombre y no la mamo mujer, pero hay que tener la conciencia de que los dos son.

(...) Hay una crisis de parte de nuestra cultura y hacia fuera por mucho más, porque quienes se conocen como los mamos que son los líderes espirituales son solamente hombres, hasta ahorita es que se ha estado viendo y visibilizando ese conocimiento, sin embargo... Pienso que es de parte y parte, pienso que es un problema impuesto y que lo hemos adoptado. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

Hay hombres mezquinos que se les olvida la ley de origen, que están pensando simplemente en su poder sin cumplir con la ley de origen, legitimando las estructuras coloniales de poder, que excluyen a las mujeres, a las sabias indígenas, entonces eso es otro punto: todo el mundo

habla de los mamos, pero nadie habla de las sagas, de las habas, de las Ati mamás y eso es una discusión no sólo del Estado sino de la sociedad.

Necesitamos un liderazgo espiritual femenino. En mi cultura tenemos todavía Ati Mamas, para mí eso es sanador. Una fuerza importante porque a las mujeres se nos han quitado todos los poderes. Somos muy poderosas, pero casi todas desconocemos todos los poderes incluidos, los poderes de conectarnos con la tierra, con la luna, con el cosmos, y cuando uno encuentra todo su universo.

El problema de la humanidad para nosotros en últimas es un problema de vacío interior del ser humano de su falta de felicidad. Es lo que lleva a que todo lo que quiere es su infelicidad profunda que tiene el ser humano, que lo quiere llenar con otras cosas, pero no, realmente por eso nosotros somos también la luna, Ati Mama significa eso, esa conexión profunda con la tierra, con el cosmos que te llena el alma que te llena de la vida. El servirle a la tierra es un plan de vida, el servir, ir a hacer los pagos.

Entonces sencillamente encontramos que las mujeres Mamas ya naturalizaron que son el soporte espiritual, pero no tienen voz y no deciden. Me parece una injusticia porque si ellas sostienen espiritualmente nuestro sistema conocimiento, están haciendo los pagos, ¿por qué no hay un reconocimiento de la comunidad de ese trabajo?

A mí me han acusado de que yo como vengo a estudiar afuera entonces que llegó con mis ideas feministas después se dan cuenta que los mamos son los primeros que me apoyan porque eso está nuestra ley de origen, no se dan cuenta y no quieren reconocer que pese a que si me he dado un par de vueltas en el mundo y me he formado académicamente, también soy hija y descendiente de mamos y que sé muy bien lo que me corresponde también en el marco de nuestra propia cosmovisión. (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

Las Sagas son mujeres cultas y son para las mujeres voces legítimas sobre lo que se debe hacer en la vida, cómo mantenerse en un estado mental saludable y también son vistas como una fuente de conocimiento sobre el universo. Hay una búsqueda del pasado, que puede interpretarse de la opinión de las mujeres, por los tiempos en que las Sagas eran poderosas, cosa que ya no es, y de lo cual responsabilizan a la colonización. Las mujeres entrevistadas ven en las épocas antiguas antes de la colonización más participación política de las mujeres.

Las lideresas también son el más claro testimonio de que las Sagas existen. La confianza frente a hacer política habla de una historia en la que se han visto representadas en las Sagas. A diferencia de las mujeres en Occidente, a las mujeres de la SNSM no les ha faltado representación reconocida y legítima de conocer y ejercer poder vinculante para la totalidad de la comunidad. Las sagas han existido, más allá de la mirada masculina y colonial. Estas autoridades femeninas en la Sierra Nevada, a diferencia de los mamos, que se mueven entre la política y la espiritualidad, normalmente están solo en el campo de lo espiritual y son referenciadas, por lo general, únicamente en lo referente a los ritos, aunque el aporte que hacen a la comunidad y lo que ejercen sea más que eso.

Cuando Reichel-Dolmatoff (1949) en los Kogi se refiere a las autoridades políticas, encuentra una figura de cacique que cumple lo estrictamente político y a los mamos como sacerdotes que cada vez más decidían sobre los asuntos políticos y administrativos. Nunca menciona a las Sagas como hacedoras de política, algo que solo puede explicarse por sus propios prejuicios o porque no lo observó, pues sabemos por las mujeres hoy, que las Sagas siempre tuvieron actividades de guiar a la comunidad.

Sobre quiénes son los Mamos y las Sagas, dijo Ati Gúndiwa en la conversación grupal que,

Los Mamos en realidad, cuando decimos “los mamos”, son hombres y mujeres que tienen este grado de preparación y generalmente, las esposas de los mamos son las Sagas o los esposos de las Sagas son Mamos, generalmente casados, o que, si no lo son, en el momento que se conforman como núcleo deben formarse. (A Gúndiwa, comunicación personal, 12 de abril, 2021)

Ella aclara que aunque normalmente nos referimos al Mamo como solo la figura masculina y a Saga como la femenina, “mamo” es una palabra que también describe en general al hombre y la mujer que son esposos.

Cuando le pregunté a Ati Gúndiwa por qué creía que no se escucha mucho sobre las Sagas, pero sí mucho sobre los mamos, me contestó que,

lo que alcanzamos a leer desde la academia está escrito de la mirada desde afuera porque tampoco nosotros hablábamos esta segunda lengua, el español, no había forma de esta



comunicación, de una fuente, de una primera fuente de entendimiento y por eso es tan crucial todo el diálogo intercultural (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

Y en el mismo sentido Ati Quigua me dijo en entrevista cuando hablaba de su bisabuela que “lo que pasa en general con las mujeres indígenas, las consideran analfabetas porque el idioma dominante no es el que ellas manejan” (comunicación personal, 2 de octubre, 2020). Entonces todo indica que los antropólogos no estaban hablando con las Sagas, además del colonialismo y el patriarcado, porque había una barrera del idioma cuando se proponían hablar con las autoridades de las comunidades y solo vieron el punto de vista masculino y la autoridad masculina.

Hay algunas investigaciones que han abordado el rol de las Sagas dentro del gobierno tradicional en los pueblos relacionados. Los estudios específicos son profundamente escasos y las menciones a las Sagas/Habas/Abuelas como autoridades tradicionales son superficiales, a diferencia de las descripciones amplias y detalladas de la formación, iniciación y actividades de los Mamos, sus pares masculinos.

Oyuela (1989) concluye que las estructuras de género en los *Kággaba* son constituyentes no solo de las relaciones sociales, sino también del poder teocrático en las poblaciones y por tanto, son explicativas de los procesos de cambio cultural en el pasado y presente de estas sociedades, haciendo alusión al papel del Mamo dentro de las mediaciones en las relaciones de género (aprobar parejas, castigar comportamientos contra el sexo opuesto, organizar rituales para armonizar los dos polos masculinos y femeninos).

Reichel-Dolmatoff (1949) es el primero en referenciar a las sagas en su etnografía con los Kogi<sup>14</sup>, las autoridades religiosas femeninas, aunque solo las menciona con relación a los mamos, sus pares masculinos en la siguiente expresión: “y evidentemente la mujer de un máma se designa con la palabra *saxa*, que significa tanto abuela como también el título de la luna, la mujer del sol”

---

<sup>14</sup> Dolmatoff (1950) en su etnografía “Los Kogi” (1995) cita diferentes nombres dados a estos pueblos: Los Wiwa (Uiwa) también se han conocido como Sanká (Dolmatoff, 1940), Malayos (por los mestizos), Sanhá (Park, 1946), Guamaca (Celedón, 1886, Isacs, 1884.), Marocaseros o Arsarios. Los Kogi como *Kággaba* (Preuss, 1919), Arouaques-*Kággaba* (Bretes, 1903), *Koggaba* (Celedón, 1885), *Cágaba* (Park, 1945). Los Ahuacos como Ika, Bítukua (Brettes, 1903, Celedón, 1886), Busínka o Busintana (Isaacs, 1884), Ijca (Bolindre, 1918), Iku (Knowiton, 1933, Cabot, 1939). Los Kankuamos como Kankuáma (Dolmatoff, 1940), Atánquez (Celedón, 1886.) y los Buntigwa o Busintana (Park, 1946). Botero Verswyvel (1987) también registra, respectivamente, los siguientes nombres: Sánha, Colorados; Cogui, Kougi; Arhuaque, Bintuku

(p, 137). Asimismo, Cháves & de Francisco (1977) afirman que aunque no era indispensable en los Ijca que las mujeres fuesen vírgenes al contraer matrimonio, esta exigencia sí era impuesta a las mujeres que se casaban con los Mamos.

Solo recientemente hay un interés más importante en retratar quiénes son las sagas y habas, pero también en dialogar abiertamente con ellas como parte del ejercicio etnográfico, como en el caso de Loaiza (2013) y Rivero (2014) en sus tesis de grado de las Universidades Tecnológica de Pereira y del Magdalena respectivamente. La Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena [EIDI] de la Universidad del Rosario, en la publicación “Memoria, derecho y participación: La experiencia del pueblo arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta” (2012), presenta entrevistas con mujeres indígenas lideresas como Luz Helena Izquierdo y Ati Quigua en las que se describe parcialmente a las sagas y se las menciona a la par de los Mamos. Reichel-Dolmatoff y otros estudios sobre la “mitología” de los pueblos de la SNSM, mencionan a las Habas dentro de las historias antiguas que utilizan este título para nombrar a la madre divina, a la madre tierra y otras diosas presentes en la cosmogonía de este pueblo (Rivero, 2014; Gómez, 2010; Chávez, 1947; Giraldo Jaramillo, 2010).

En su trabajo, Loaiza (2013) hace un análisis desde la literatura de la figura de la Saga, de sus responsabilidades con la comunidad al proteger los sitios sagrados materiales e inmateriales, y al representar y acompañar lo que corresponde al femenino, así como

Imparten enseñanza, la palabra-ley de origen, mandato ancestral de la Madre y los Padres-Madres de Antigua, organizan también la vida ritual y social de mayor trascendencia en el pueblo o aldea a que corresponde y, así mismo, tienen la misión de preservar el orden, administrar la justicia, ejercer control, siendo en sí mismo, más allá del centro de la vida ritual, el complejo político-administrativo del pueblo (2013, p. 93).

Rivero (2014) por su parte, menciona a la Haba Francisca como informante principal en su etnografía sobre los conceptos de espacio y territorio en los Kogi, en los que “Haba” también es una palabra para identificar la personalidad de los espacios sagrados, de la Madre Tierra y la Madre divina en torno a la gira la organización sobre el territorio y los rituales religiosos.

En la entrevista de Santamaría (2012) a Luz Helena Izquierdo, esta afirma que para que los sabios puedan ejercer necesitan su complemento en la mujer, después de mencionar que de hecho,

su abuela era una Saga que fue casada con un mamo Wiwa por la Misión Capuchina; Izquierdo comenta que al preguntar a sus padres por el liderazgo de las mujeres en la sabiduría tradicional, estos le respondieron “claro, antes las mujeres ejercían como sabias, como mamas, pero ahora en la comunidad no ejercen aunque en la comunidad Wiwa sí hay sagas” (p. 197). Ati Quigua, hija de Luz Helena, también comenta en el mismo sentido que ser saga es una tradición en su familia y afirma que “no necesariamente hoy para ser mamo o saga hay que estar todo el tiempo en la montaña aislado del mundo, como lo hacíamos antiguamente, que era que los mamos estaban ocho, nueve años sin ver la luz del sol” (p. 387), también opina que “muy poco se habla de la orientación de las sagas” (p. 389) y que el pueblo arhuaco tiene “una incidencia del pensamiento católico en la mirada del cuerpo y el papel de la mujer” (p. 391) porque, cuenta, a diferencia de los Kogis y Wiwa que tienen Sagas, hasta hace poco entregaron conocimiento a dos niñas por un debate interno acerca de si las mujeres podían ejercer.

La invisibilización de las Sagas y la falta de interlocución y de reconocimiento contrasta con el trabajo que ellas han realizado históricamente. Esto recuerda a un debate en el feminismo occidental a partir del análisis de la afirmación de Beauvoir (1949) de que las mujeres no alcanzaron la trascendencia como sí lo hicieron los hombres históricamente porque “carecen de los medios concretos para organizarse y formar una unidad” y que eso se traduce en que «Ellas [las mujeres] no tienen pasado, ni historia, ni religión que puedan llamar suyos» (Beauvoir 1949), Lerner (1990) reacciona así:

Beauvoir tiene razón cuando observa que las mujeres no han «trascendido», si por trascendencia se entiende la definición e interpretación del saber humano. Pero se equivoca al pensar que por tanto la mujer no ha tenido una historia. Dos décadas de estudios sobre Historia de las mujeres han rebatido esta falacia al sacar a la luz una interminable lista de fuentes y desenterrar e interpretar la historia oculta de las mujeres. (Lerner, 1990, p. 321)

Es decir, la historia de las mujeres, su lugar en las sociedades y sus actividades sí existieron, pues la vida humana es creativa y está en movimiento en todo momento. Así como las autoras del feminismo comunitario, Lerner parece aceptar la suposición de que toda la dominación masculina estuvo vinculada a una larga rebeldía y resistencia de las mujeres, pero fueron invisibilizadas. Con una historia más ocultada que oculta, de esta violencia fueron objeto las mujeres de la Sierra

Nevada, profundizada por la colonización, con respecto a sus actividades, tanto por cuenta de los hombres de sus pueblos, como de los colonos y mestizos.

## 5.2 “Como el comején”<sup>15</sup>, política de las mujeres y conocimiento

Las mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta con las que conversé coinciden con María-Milagros Rivera en que la política de las mujeres es la primera política. Ati Gúndiwa dice “a partir de nuestras madres aprendemos nuestra lengua... Desde la crianza, desde el hogar, son las impulsoras, las que tienen la fortaleza de que una comunidad durante mucho tiempo de resistencia se haya mantenido” (comunicación personal, 12 de abril, 2021). Sandra Maestre también cuenta “estoy haciendo comida, estoy en la reunión. Imagínense indiscutiblemente lo que es reforzar lo que dijo la compañera, que la mujer ejerce la política desde la casa. Yo lo pongo desde el vientre, esa originalidad” (comunicación personal, 12 de abril, 2021), y muy específicamente, en el mismo sentido aporta Edilma Loperena:

Yo pensaría que nosotras somos las primeras políticas que iniciamos, porque nosotras somos las que llevamos la palabra y enseñamos a nuestros hijos, somos las que direccionamos, porque en el hogar quien prepara a nuestros hombres y direccionamos, desde antes de nacer, somos las mujeres. (Comunicación personal, 12 de abril, 2021)

Tres (3) mujeres de tres (3) pueblos distintos de la Sierra Nevada de Santa Marta coinciden en la idea de la política de las mujeres como la política primera, del principio, el origen. Una idea de política que no coincide con los parámetros de las convenciones conceptuales en las ciencias sociales y que sí coincide con la reflexión feminista de autoras como Rivera y Muraro.

La política creada y practicada por las mujeres y por las mujeres indígenas de la SNSM ha sido excluida de lo que comprendemos en general por política, concepto en el que solo cabe el mundo construido y acaparado por los hombres.

Las mujeres crean la vida y por eso son las que crean el mundo humano, su aporte al mundo simbólico (la lengua, la cultura), es mucho mayor al que se reconoce y estima. Siendo consecuentes con las reflexiones de feministas y mujeres líderes, los hombres solo han acaparado estos aportes.

---

<sup>15</sup> Expresión de Mayor Cayetano en Ati Gúndiwa (2021) Comunicación personal.

Ahora las mujeres reclaman que también es territorio de ellas el poder decidir los asuntos de todos, los que vinculan a la totalidad de la comunidad o la sociedad. De acuerdo a sus demandas, esas posiciones de decisión que se les niegan, no solo las involucra, sino que de hecho son de ellas. La usurpación es entonces el lugar que queda, lo único a lo que pueden aspirar los hombres y lo que han llevado a cabo.

Sobre la política que acaparan los hombres, Ati Gúndiwa hace una analogía. Ella la hace no solo para referirse a las mujeres, sino también a las autoridades espirituales, los Mamos y las Sagas. La analogía del comején y la carreta que escuchó del Mayor Cayetano. Esta es:

Yo he creído que el discurso, la comunicación en estos tiempos tiene una relevancia, que puede cambiar el curso de todo, del poder de convencer... Hay una persona que siempre me dice “es como una carreta vacía, es decir, hace mucha bulla. Como no lleva nada, va a hacer mucha bulla”. Entonces hay que ser como el comején, hay que ser como los comején, dice el Mayor Cayetano “Hay que ser como el comején, que no hace bulla y está haciendo mucho daño”... es esa dinámica de estar silencioso, pero sí va a ver la madera por dentro ya no hay nada, ese trabajo ya se ha hecho. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

Las mujeres han adoptado el trabajar “en silencio” por su comunidad, según la postura de Ati Gúndiwa, un silencio que, explica, no tiene que ver con callar, sino con hablar solo desde la práctica. Para esta lideresa, el discurso sin práctica es “bulla”. Esto se corresponde con la sobrecarga laboral que llevan en sus hombros.

La sobrecarga de trabajo sería una estrategia masculina para la usurpación del lugar de poder general, pero también un espacio de generación de conocimiento, poder y movimiento, como se dijo antes, no por el espacio en sí mismo, sino por la voluntad y la conciencia de las mujeres para reclamar la autoridad.

En otras palabras, las mujeres ya participan y hacen política en la vida pública, si por lo público entendemos no el Estado y la burocracia de las organizaciones sociopolíticas, sino lo que vincula a todos. Es así como deviene este reclamo de Ati Gúndiwa:

A veces pareciera que los pueblos indígenas en general, a pesar de que las mujeres tienen la fuerza y son quienes marcan las directrices de hacia dónde va y cómo se ve la cultura, resulta que hay violencia, que hay formas inhumanas de tratar a la mujer.

Cuando se atiende a la realidad que las feministas claman al decir “lo personal es político”, es visible que con la situación de las mujeres estamos frente a la primera injusticia, porque es la primera diferencia, la sexual.

Aún a pesar de “estos hombres mezquinos” a los que se refiere Ati Quigua, en las tradiciones, conservadas sobre todo por las mujeres, todavía los pueblos de la Sierra no han olvidado el orden simbólico de la madre al que se refiere Muraro (1995), un orden en el que no existe una división tajante entre autonomía y dependencia (ambas desarrolladas a partir de la madre, o del orden simbólico de la madre) sino que estas dos maneras conviven juntas.

En algún momento, todos los seres humanos tuvieron que depender de una madre, pero para Muraro, la autonomía no se alcanza rompiendo con la madre, sino más bien se alcanza a partir de ella y dentro de su orden simbólico. El hecho de que los pueblos indígenas de la Sierra tengan como figura central a una madre, imaginen a todas las mujeres en esa figura y organicen sus sistemas sociales generales en torno a ella, muestra una relación entre los planteamientos del feminismo de la diferencia y de los conceptos de estos pueblos que vale la pena explorar. Haciendo justicia a lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo, esto habría sido una conquista femenina y una evidencia de su movimiento, autoridad y política.

Dentro del orden simbólico de la madre que explica Muraro (1995), existe *el continuum materno*, que es la sucesión materna que implica el proceso de creación de la vida, porque es siempre una madre, es decir, una mujer, quien puede continuar la sucesión, es ese continuum, “que a través de las madres antecesoras nos remite, desde dentro, a los principios de la vida; esta estructura hace de puente entre naturaleza y cultura” (Gonzalez Betlinski, s.f). Se encuentra correspondencia de este concepto y la práctica del “ser bien concebidos” o “bien paridos” a la que hace referencia Ati Quigua al contar que, cuando se defendía porque el Consejo de Estado falló en su contra, tuvo que explicar en Bogotá esta noción

Entonces les explique qué significa ser “bien concebidos”. Para nosotros, el ciclo vital del ser empieza con la buena concepción no solo de los hijos, sino también de las ideas... desde ahí empezamos a gestar la civilización, a gestar los seres humanos. **Realmente me debo a**

**mi madre, a mi abuela, a mi tatarabuela, a todas las generaciones que han hecho y han pensado a todas las generaciones...** Si yo le preguntara a otra persona, **sobre sus siete (7) generaciones**, seguro ninguno puede pensar en la tercera o en la cuarta y saber qué estaba pensando su mamá cuando lo concibieron, pero en el caso de mi cultura eso hace parte de un ejercicio de las mujeres. Entonces el ser bien parido, el tener arraigo, el devolver la placenta a la tierra... cuando le asignan su nombre, su misión de vida. Entonces yo también siento que cuando uno tiene una misión de vida, que es algo muy valioso, que por supuesto tiene que ver con esa experiencia de nacer con una comunidad, tú sientes que te la están coartando, que no te dejan ser, que te impiden hacer esas cosas que quieres hacer. (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

Las mujeres, entre la tradición y la modernidad de su pueblo, han transformado la política interna de las comunidades y la manera como estas dialogan con los externos. Ellas continuaron una historia como hacedoras de política aún en medio de que disminuyeron las Sagas y han invisibilizado el trabajo de las mujeres. Ati Quigua también concluye que:

Por eso (hago política), honrando a mi abuela, a todas las abuelas indígenas, que son las que han mantenido también la cultura, porque son quienes transmiten la lengua toda esa tradición oral, quienes garantizan la autonomía de la familia son las mujeres. ((A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020))

Ahora trabajan desde sus espacios en conformar proyectos políticos para aportar a la comunidad que quieren. Esta comunidad que quieren es la ética que las mujeres indígenas de la Sierra Nevada proponen al mundo.

La política que hace Ati Quigua muestra cómo las mujeres realizan unas actividades específicas relacionadas con el territorio, siendo esto político y expresando una política en sí misma, lejos de los prejuicios que separan a estas actividades de lo público y lejos de los relatos que argumentan a estas actividades para la exclusión de los espacios de poder político existentes en la comunidad y la sociedad.

Ati Quigua, de hecho, como otras mujeres líderes de la SNSM, hace política desde estas actividades y desde estas visiones del territorio y del agua. Ha hecho siempre parte de su ejercicio

político en Bogotá y lo incluye en sus reflexiones y sus diagnósticos sobre la ciudad y la humanidad en general. Por ejemplo, en este fragmento, la lideresa reflexiona sobre el concepto de “patrimonio” que hace la UNESCO:

Ahora tengo un debate con UNESCO y es que ellos tienen una mirada del patrimonio que es muy diferente a la nuestra, para nosotros las culturas de la Sierra o el sistema de conocimiento no está por un lado y el territorio por el otro también es una biocultura es una unidad todo ello, pues es una experiencia, no solamente es un ejercicio meramente de la racionalidad, del racionalismo ilustrado, es una experiencia de encontrarte con el agua. Llevar la cultura de su pueblo a otros espacios por fuera de la SNSM es visibilizar el pensamiento y el trabajo de las mujeres. Ati Quigua, como concejala de Bogotá, ha emprendido en la ciudad, proyectos para el acceso al agua, la protección de los cuerpos de agua y la interculturalidad. Ella afirma que “hace falta realmente reconocer que hoy el sistema de conocimiento de los pueblos indígenas, por ejemplo asociado a la diversidad, está profundamente ligado a los saberes femeninos de las mujeres indígenas. Pero eso hay que contarlos y no lo cuentan. (A. Quigua, comunicación personal, 2 de octubre, 2020)

Las mujeres han luchado para que se las reconozca en los espacios de decisión. Arodis Arias y Sandra Maestre se refirieron a unos hitos muy importantes en el pueblo Kankuamo. Por una parte, el que una mujer, Olinda Maestre, haya llegado a ser cabilda, un espacio en el que, a término de 2020, todos los demás eran hombres. Arodis dice “Antes la mujer si no llegaba era mejor, pero ahora tiene que haber mujeres en los espacios de participación y es obligatorio que tenga mujeres participando en los procesos organizativos” refiriéndose a la paridad que se ha impuesto en las organizaciones y al trabajo de la CMIFAK –Comisión de Mujeres Indígenas y Familias Kankuama– y de la Organización Kankuama y afirma:

Ha cambiado porque las mujeres hemos sido inquietas, porque las lideresas de nuestra comunidad han perdido la vida y dejaron un legado... es una inspiración para los que siguen, pero también tenemos una inspiración de los que estuvieron y de cómo lo hicieron. Nos inspiran también las problemáticas sociales dentro de nuestra comunidad porque no



podemos olvidar que nosotros internamente tenemos problemas, tenemos jóvenes adictos adolescentes en la prostitución. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

Sandra Maestre también cuenta que “como pueblos indígenas hemos logrado que a través de los congresos que se realizan cada cuatro años en nuestro territorio kankuamo, las voces de las mujeres queden marcadas dentro de la voz y el voto en la toma de decisiones” (comunicación personal, 12 de abril, 2021). Además Sandra nos permite imaginar también un *continuum* materno en la política, cuando dijo estas palabras, en las que realza a la mujer y a la potencialidad de la madre, en la vida comunitaria:

Anteriormente teníamos una organización de mujeres que era reconocida como OMIK (Organización de Mujeres Indígenas kankuamas). Hoy, a través del Cuarto Congreso hemos realizado una Comisión de Mujeres Indígenas Kankuama, que da la participación no únicamente a la mujer, sino a los jóvenes, la familia, incluso los mayores, porque nosotras como mujeres no representamos únicamente a las mujeres; representamos a la familia en común, dentro del cual esa es una de las líneas que como pueblo tenemos. (S. Maestre, comunicación personal, 16 de julio, 2021)

Así como Europa no pudo ni puede colonizar todo el pensamiento y toda la cultura de América, el patriarcado tampoco puede colonizar todo el pensamiento y toda la cultura de la mujer. La política de las mujeres está estrechamente relacionada con el deseo de las mujeres, lo que quieren para sí mismas, para sus hijos o para la comunidad que comparten. Ese es el poder que tienen las mujeres y que ese es el poder que hacen cuando hacen cuando hacen política. Hablar de eso es negar que “poder” signifique “poder de los hombres y “política signifique “política de los hombres”:

Ati Gúndiwa trabajaba en el Plan Especial de Salvaguarda del Sistema de Conocimiento Ancestral y en el marco de ese proyecto, realizó encuentros con mujeres en su proyecto “Murúnmuke” en los que debaten temas que les interesan a ellas y también hace lo propio entre jóvenes, me comentaba que en una sesión salió el tema del tejido de la mochila, del material con que se hace. Antiguamente la mochila se hacía con fique o algodón y se utilizaban tinturas naturales, pero ahora el material que predomina es la lana de ovejo, que impacta negativamente en

el territorio porque viene de la ganadería, pero que es la más rentable para comercializar. Ellas conversaban sobre volver a estas prácticas porque cuidar su territorio les importa. En esta conversación, ella me cuenta con respecto a esos espacios que:

Yo con las mujeres allá arriba me siento con la libertad de darles. De escucharlas, más bien. Y eso me motiva a mí. De que ellas puedan aprovechar esos espacios, que nos lo van a tener en un espacio de toma de decisión o en las reuniones de las asambleas. Esto es como más de forma espontánea, en donde nos estamos pensando entre nosotras y tener esa libertad es casi que imposible cuando te dicen “no pues, habla”, “a ver qué piensan las mujeres”, sino que ellas están viendo desde esas prácticas vivenciales. Ellas sentirse con la libertad... Ver esa valoración de lo que se ha logrado entre ellas mismas, porque no es una cuestión de que yo logré, sino que es algo que han construido ellas mismas y que eso también se va a reflejar en las nuevas generaciones, es de parte y parte: por un lado pesa en la formación que requieren los jóvenes y por otro lado están las mujeres, las madres. (A. Gúndiwa, comunicación personal, 20 de febrero, 2021)

La libertad de la que Ati Gúndiwa hablaba es la satisfacción del deseo de las mujeres. No el deseo como algo desmedido, que es la perspectiva masculina del deseo, explica María-Milagros Rivera, sino que es, el deseo de las mujeres. Hay muchos deseos de las mujeres en los que practican su libertad, por ejemplo, en este relato de Sandra Maestre, el deseo de ser solidaria que sentía y que la motivó a participar en organizaciones antes de ser madre:

Me motivó al liderazgo el ejercicio, digamos, de querer ayudar, ser solidario con ciertas acciones y ver que mi comunidad se ha destacado por la solidaridad y el ejercicio del chipire<sup>16</sup>, una puntada que se va tejiendo a través del fique, donde pueden muchas personas tejerla. Una de las participaciones que tuve dentro de esos espacios fue la representación de presidentas de acciones comunal, también presidenta de las asociaciones de padres de familia en las instituciones educativas, tanto de primaria como de bachillerato, sin ser mamá todavía...(S. Maestre, comunicación personal, 16 de julio, 2021)

---

<sup>16</sup> Inicio del tejido en Kakachukua.

Sandra también identifica que sus cualidades y talentos fueron los que guiaron su participación en los procesos comunitarios, pues dice,

(...) siempre por mi manera de actuar, pero también por mi manera de pensar y la forma amplia, precisa y, digamos, “creativa” de ver la vida, pues la gente me ha visto como un proceso de iniciativas de avance. Eso me ha permitido considerar o recoger las apuestas positivas hacia la fundamentación de los procesos. (S. Maestre, comunicación personal, 16 de julio, 2021)

También cuenta cómo fue contundente frente al silenciamiento que vivían las mujeres en la Organización Kankuama cuando decidieron conformar la organización, para junto a otras mujeres, cambiar la manera en que las mujeres participaban:

Luego decidimos en una época tener dentro de la organización indígenas kankuamos conformar la OIK, la OMIK (Organización de Mujeres Indígenas Kankuamas), donde la primera coordinadora que me antecedió no tenía voz ni voto; solamente era figura, pero cuando yo decido entrar y hacer coaliciones con los hombres para que me apoyaran en ese espacio, tomé la iniciativa y dije: “Sandra Maestre viene a este espacio a hablar, a escuchar, pero también a proponer y a dar los debates, porque no soy ni ciega, ni muda, ni mucho menos soy una figura de palo para estar aquí muda”. Eso me permitió, digamos, entrar en controversia, pero al mismo tiempo he logrado que estos hombres nos presten atención. (S. Maestre, comunicación personal, 16 de julio, 2021)

Entre otras cosas, Sandra prefirió estar como madre soltera porque su pareja hombre no era compatible con su ejercicio político y desde entonces ha sido una mujer referenta en la política kankuama. En este sentido ella comenta, en esta misma entrevista, que,

(...) Luego que pude postularme en espacios regionales y lograr hacer parte del consejo consultivo de la Alcaldía de Valledupar. Hoy en día puedo decir que estamos en una red nacional de mujeres defensoras de Derechos Humanos que hace parte del nivel nacional, en representación del nodo caribe, y que dentro de esos procesos en el cual he defendido como

lideresa, lo he venido ejercido, lo he hecho bien, no porque yo lo diga, sino por los procesos que se han avanzado y la confianza que las autoridades han generado en mi persona para poderme apoyar y llegar a esos espacios. (S. Maestre, comunicación personal, 16 de julio, 2021)

Arodís Marina Arias, por otra parte, trabaja en la emisora Tayrona Stereo, lidera el programa “puntadas y saberes” y por eso que para ella,

Ser líder significa hacer visible, líder de comunicación para mí es hacer visible las necesidades, los logros, las aspiraciones de mi comunidad, de la gente que me rodea, de la gente que a mí me interesa, que son de hecho, los de mi comunidad. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

En la entrevista a profundidad ella me cuenta que hablando en una ocasión con su hermana, esta le preguntó “manita, tú desde cuándo sabías que ibas ser así, que ibas a hablar en la emisora y que ibas a ser así” y ella le respondió que “desde que estaba pequeñita desde que estaba en el río bañándome... yo empezaba a hablar y siempre decía la gente por aquí: “va a ser periodista porque le gusta hablar”. Sin embargo, también cuenta que lo que la motivó a continuar y a buscar más espacios de participación fueron sus hijos, pues ella estaba empeñada en ser un ejemplo para ellos.

Ella empezó en la radio con una prima, juntas se apoyaban para atender casos de violencia sexual y para promover los derechos sexuales de las mujeres. Con nostalgia, Arodís recuerda sobre su prima y amiga que, “ella era mi apoyo. En ese sentido éramos como un dúo, yo ahora me siento prácticamente sola haciendo los programas y no es lo mismo” (A. Arias, comunicación personal, enero, 2020). El programa que iniciaron juntas se llamaba “nuestra cultura familiar”, en el que hicieron un magacín inspiradas en lo que veían de la televisión venezolana. Se repartían las secciones del programa y para lograr la aceptación de los oyentes de la comunidad, lo hacían entretenido agregándole música que gustara mucho como el vallenato y la balada.

Íbamos como con timidez. Le metíamos un vallenato de pronto y le metíamos una balada, para irle entrando a la gente como más suavcito, para ir enganchando a la gente. Y la

canción no tenía nada que ver con la temática. Eso hablaba más que todo de amor, la canción hablaba era de amor y la gente creía que aquí íbamos era a hablar de amor, pero en realidad eso no era nuestra idea. Nuestra idea era educar, nuestra idea era ayudar, nuestra idea siempre fue visibilizar a las otras mujeres de que milenariamente en este pueblo había un sometimiento, en este pueblo nosotras las mujeres indígenas estábamos sometidas, incluso aquí las mujeres no tenían ni su propio apellido... Entonces yo le dije a ella “te voy a averiguar cuáles son los Derechos Fundamentales del Ser Humano”. Y fue con lo que empezamos, con los Derechos Fundamentales. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

Más adelante, cuando se dieron cuenta que a ellas las escuchaban niños, también hicieron un programa para ellos. Lo llamaron “Pequeños Soñadores de la Sierra”, en el que educaban a la los niños haciendo sociogramas con ellos.

Al 2020, fecha de esta entrevista, el programa infantil ya no existía. El programa “puntadas y saberes” es el programa que Arodis llevaba a la fecha, el cual ha utilizado como canal para hablarle a otras mujeres. Al respecto de cómo les habla a las mujeres en su programa, dice

Ahí siempre tenía la inquietud de que nosotras las mujeres es como que nunca estábamos informadas de nada, siempre cuando íbamos a una reunión de los kankuamos, los que tenían la información eran los hombres y yo decía “bueno y por qué la mayoría de las mujeres nunca sabemos nada... claro, a nosotras nomás no quieren hablar de moda, a nosotras nada más nos quieren hablar de la mascarilla, creen que nada más nos interesa eso”. Entonces pensamos y dijimos “vamos a hacer un programa donde informemos a las mujeres de lo que está pasando” y entonces este espacio sirve para eso y para convocar a las reuniones. Que hay una reunión de mujeres, entonces les digo “para que otros no te lo cuenten y para que no te lo cuenten mal” tenemos una reunión a tal hora acerca.... “no te dejes meter cuento”. Y uno como que ha tomado ese espacio para que las mujeres seamos más empoderadas y de hecho somos ya mujeres más empoderadas. La Comisión de Mujeres, un espacio que siempre está apoyando y siempre llega la Coordinadora general, las consejeras de la comisión... ellas dicen, en el área de mujeres tenemos aquí a la comunicadora”. De eso sí, porque no voy a decir que no, de todos modos institucionalmente yo estoy es como Comisión de Comunicación. Así que

cuando hay una reunión de mujeres la coordinadora de mujer enseguida me llama. (A. Arias, comunicación personal, 15 de enero, 2020)

### **5.3 Conclusión al capítulo “Poder femenino”**

Este capítulo tuvo la intención de explorar las prácticas políticas de las lideresas de la SNSM que participaron en esta investigación. A través de este análisis, se buscan comprender la prácticas políticas contemporáneas de mujeres, que con sus acciones y liderazgos, dan forma a sus comunidades.

Se encontró que hay un conjunto de significados que enmarcan estas prácticas políticas, contruidos entre las mujeres y con la comunidad en general, para dar sentido a la experiencia de liderazgo, como por ejemplo la maternidad como política. La maternidad, más allá de su entendimiento biológico, es herramienta política reconocida que refuerza el papel de las mujeres en la estructura social.

Hay conexiones entre la tradición y la práctica política contemporánea de las mujeres de estos pueblos, evidenciadas en la existencia de las Sagas como prueba viviente de la tradición antigua de autoridad femenina. La práctica política contemporánea de las mujeres de la SNSM, por lo tanto, se arraiga en un legado ancestral, reafirmando su legítimo espacio en el escenario político y social de sus comunidades.

Basándose en varias perspectivas feministas, se llega a la conclusión de que la figura de las Sagas y los sentidos de la política en femenino provienen de una larga lucha de las mujeres en contra de la dominación masculina y a favor de un conjunto de visiones del mundo compartidas entre las mujeres, que reflejan objetivos, ética y visión del mundo.

A lo largo de este trabajo y particularmente en este capítulo se observa que el poder actúa como un ciclo en los escenarios de violencia patriarcal y colonial. Frente a la violencia patriarcal y colonial, las mujeres, al resistir, desarrollan un conjunto de prácticas que convierten la resistencia en experiencia de liderazgos y transformaciones en su entorno, es decir, poder.

Con esto se concluye que la autoridad femenina no solo pervive en la tradición, sino que la transforma. Estas transformaciones llevan consigo estrategias, proyectos y trabajo provenientes de la capacidad de creación y transformación de las mujeres, así como de su experiencia organizativa.

No de la experiencia de violencia. El poder que ejerce la violencia es resistido y esta fuerza que resiste, se convierte en poder.

Se acude al feminismo de la diferencia para explicar por qué las mujeres de la SNSM encuentran en la maternidad como política, el continuum materno y la política de las mujeres como primera política, sentidos que le dan cuerpo a una práctica política y las posiciona en autoridad.

Se utiliza el término autoridad femenina para representar en un concepto, la posición que las mujeres indígenas de la SNSM reclaman, alcanzan y practican en sus liderazgos. Esta decisión conceptual se toma con base en la consideración de que el poder femenino contiene características diferentes al poder masculino y se entiende a la autoridad como un proceso que traspasa los límites del poder por convencimiento o por coacción, que es el poder masculino.

El concepto de autoridad femenina encuentra correspondencia con el concepto de “primera política” porque esta es una política que no encontraría un lugar a través de la competencia, aún practicada en entornos competitivos. Cuando las mujeres transforman sus entornos, establecen asimismo nuevas reglas en los que se expresan estas características.

Las implicaciones de estas observaciones impactan no solo en la antropología ante el tratamiento limitado y de profunda omisión de la autoridad femenina de la SNSM en la disciplina, sino además en el campo de la historia. Futuros trabajos históricos y antropológicos pueden expandir la denuncia del desaparecimiento del aporte político de las mujeres indígenas y ser conscientes de los sesgos coloniales y patriarcales que participan de estas violencias epistémicas.

## 6 Conclusiones finales

Este proyecto de investigación cuestionó el imaginario de que las mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta siguen la senda de resistencia de los hombres y simplemente son incorporadas a ellas. En contraste, a partir de la etnografía realizada, en la que se priorizaron las entrevistas y las conversaciones para comprender sus biografías, se pudo constatar que si bien hay unas relaciones de poder patriarcales, que sustentan la desigualdad entre hombres y mujeres, estas han generado luchas propias tanto por la defensa de su territorio, como por la configuración de su autonomía en varios ámbitos de su vida cotidiana.

Además del énfasis que tuvo esta investigación en la acción política de las lideresas indígenas para comprender sus formas particulares, se requirió indagar sobre otros aspectos de su vida cotidiana, en tanto que la acción política de las mujeres está atravesada por las dificultades de la llamada “vida privada”.

Las indagaciones a través del método biográfico permitieron observar la interacción entre la historia personal y la historia política. Los resultados evidenciaron que las mujeres tienen que hacer frente a, por lo menos, dos tipos de violencia que afecta directamente su calidad de vida y la de sus comunidades.

Una es la violencia colonial en la que existe un tipo de intervención a partir de un modelo de desarrollo que prioriza la explotación de los recursos del territorio. Otra es la violencia patriarcal que se configura por las concepciones tradicionales propias del género, amalgamada con la violencia patriarcal colonizadora, que da como resultado lo que el feminismo comunitario ha nombrado como entronque patriarcal.

Ese entronque patriarcal, que afecta la relación de hombres y mujeres, relegándolas a ellas a lugares de subordinación, produce barreras cruzadas para las mujeres por la colonización y el capitalismo, expresadas, por ejemplo, en los “proyectos de desarrollo” sobre el territorio o la violencia armada que, a su vez, son sistemas provenientes del patriarcado, según lo que plantea el feminismo comunitario.

En este contexto las mujeres generan estrategias de resistencia que van permeadas por sus historias de vida familiares, comunitarias, como una mitad de la población que ha sido largamente invisibilizada desde adentro y desde afuera, y que sin embargo, las ha hecho resilientes y propositivas. Esto se observa en las formas en las que ejercen sus liderazgos de cara a sus familias,



a su comunidad y a actores externos que tienden a no reconocerlas como pares en los espacios de participación.

Los conflictos persistentes entre hombres y mujeres indígenas se pueden comprender desde el concepto de entronque patriarcal, cuyo enfoque nos da una ruta para analizar las desventajas a las que se enfrentan las mujeres.

De esta manera, las múltiples barreras impuestas a las mujeres indígenas suponen luchas que ellas deben abanderar para poder participar en las decisiones vinculantes de la comunidad y la sociedad con su propia visión de mundo, país, región y territorio. Estas barreras u obstáculos son violencias que emanan de diferentes fuentes: el Estado, la colonización, las multinacionales, la comunidad, las cuales responden violentamente cuando tratan de sobreponerse a ellas.

Uno de los hallazgos de esta investigación es que las mujeres están lejos de ser sujetos pasivos ante esas opresiones; al contrario, resisten enfrentando las violencias con los recursos que tienen a su disposición y con la fuerza de su liderazgo forjado con esfuerzo desde la ancestralidad: para ello echan mano de su creatividad, de su resiliencia, mediante la que ven la necesidad de alzar su voz para poner en discusión sus propuestas para la comunidad.

Esta labor es una gran carga social que asumen las mujeres indígenas que, cuando se tratan de librar de esta, se enfrentan a retaliaciones, pero, de la misma manera, obtienen muchos aprendizajes con los que fortalecen su autoridad. Eso que aprenden cuando resisten, lo integran desde sus cualidades y habilidades propias para formular y emprender proyectos, programas, políticas, acciones o conformación de organizaciones comunitarias, en las que aportan sus conocimientos, su visión del mundo y luchan por transformar esa misma realidad que les impuso barreras. El efecto generacional de estas acciones es de suma importancia, si se tiene en cuenta que logran desactivar barreras para las niñas y las jóvenes que serán su relevo en un futuro.

Retomando conclusiones relevantes a lo largo de este trabajo, primero, el entronque patriarcal nos permite concluir que en la Sierra Nevada de Santa Marta se dio este fenómeno en el que confluye más de un patriarcado diferente producto de la colonización violenta y no del contacto espontáneo, que desmejora la calidad de vida de las mujeres. Este entronque se materializa en múltiples barreras para acceder al bienestar, el desarrollo autónomo y la participación política.

Seguidamente, se identificó que este poder entroncado tiene dos expresiones principales en su puesta en práctica: la primera práctica identificada es el sometimiento de la comunidad que, en general, los explotadores logran al someter a las mujeres, en el entendido de que las mujeres son la

vida de la comunidad y de la mayoría. La otra práctica identificada, se caracteriza porque los hombres buscan someter a las mujeres para ejercer poder en sus cuerpos y sus subjetividades, con lo que logran el ocultamiento de sus capacidades, para acaparar la vida común como un gobierno exclusivo de ellos.

Otro hallazgo es el cómo resisten las mujeres. Estas lo hacen asociándose entre ellas; desarrollando discursos políticos mediante los mismos relatos tradicionales con los que se les excluye; apropiándose de sus aportes a la comunidad y a la sociedad y recordándolos constantemente; resisten también gestionando recursos externos para enfrentar exclusiones internas; y también, recursos internos para enfrentar exclusiones externas; resisten, desde su capacidad de resiliencia, moviéndose entre ambos mundos; y, finalmente, ocupando cargos políticos, ejerciendo sus liderazgos y trabajando de manera incansable en sus proyectos a pesar de las retaliaciones que sufren en el día a día.

Las actividades de resistencia y de resiliencia no es lo único que define a las mujeres, porque ellas tienen un mundo más amplio dado por la individualidad y la cultura de sí mismas en colectivo, más allá de la violencia. Este mundo propio es la fuerza con la que hacen política, la política de la resistencia y la política más allá de la resistencia. Ellas tienen un aporte social y político que conocen, reconocen y defienden y en este reconocimiento hay más que reacción, pues independientemente de las barreras, ese aporte es lo que ellas son, hacen, desean, buscan y tanto para conseguirlo como para reconocerlo, se apoyan entre ellas, tanto para reaccionar como para participar desde sus motivaciones.

En este orden de ideas, ¿Cuáles son las características de la política de las mujeres de la SNSM? El mundo político de las mujeres es diferente al mundo político de los hombres. La maternidad es la diferencia sexual en la que las mujeres a través de su cuerpo ejercen una política que es la primera política de los seres humanos. Las mujeres de la SNSM ven en esta política, “la política”. Una gran parte de su lucha es el reconocimiento de su política, lo cual implica rescatar el papel de las Sagas, que custodian el “universo de lo femenino”, en el que la maternidad y los cuidados son centrales.

Las mujeres de la SNSM luchan para reconocer el valor de la autoridad femenina más antigua del pueblo, las Sagas, resisten con ellas para evitar que las lleven a ser una cosa del pasado. Esa lucha significa rescatar a la autoridad femenina en general y no solo la figura de las Sagas, es decir, la capacidad de cualquier mujer de ser una autoridad en los espacios y proyectos

comunitarios y sociales. A pesar de las restricciones comunitarias, del colonialismo y del Estado, testimonios como el de Dionisia (Alfaro & Jaramillo, 2019), líder arhuaca de los años 80s, del siglo XX, demuestran que la historia de mujeres lideresas es más larga de lo que podríamos imaginar, esto nos da la idea de que hubo mujeres que en el siglo pasado interlocutaron y lucharon, aunque no se hayan recordado en la historia oficial de la zona.

En vista de la invisibilización y la falta de diálogo con Las Sagas, las mujeres han actuado en pro de posicionarse en una nueva autoridad femenina que se mueve entre lo tradicional y lo occidental, porque ese movimiento entre ambos mundos les permite proteger sus logros de las retaliaciones y de la invisibilización, así como no necesitar de un intermediario para amplificar sus luchas y abrir sus propios lugares en cooperación o no, con hombres y con el Estado. Ese movimiento les ha dado libertad de participar activamente en política en la actualidad, ese movimiento también ha permitido que las autoridades tradicionales de la Saga se fortalezcan junto con ellas y se replanteen las relaciones entre los sexos al interior de la comunidad y de la organización sociopolítica de las que hacen parte.

La situación de violencia contra los pueblos indígenas afecta el centro de la vida comunitaria: el territorio. El recurso más importante de los pueblos indígenas para defender su territorio han sido los derechos culturales, pues es a través de la cultura en su protección especial como pueblos indígenas, que pueden denunciar estas violencias y hallar reparaciones para sostener su territorio y sus formas de vida. Esta situación de violencia y resistencia de los pueblos indígenas ha evidenciado el trabajo histórico de las mujeres para sostener los modos de vida, el territorio, la alimentación y la lengua. Por lo tanto, se han vuelto relevantes en estas luchas culturales y territoriales, llevando la voz de los pueblos en cabeza de las mujeres, ante instancias nacionales e internacionales.

Las mujeres han sabido moverse entre las agendas de esos dos mundos para generar estrategias desde sus deseos y sus expectativas, configurados a partir de su propia concepción de comunidad y de sociedad. Con esta acción han logrado movilizar su propia agenda social, cultural y política. Las mujeres han tomado consciencia de su trabajo y en situaciones adversas como el conflicto armado, han resignificado sus espacios vitales: para generar planear y ejecutar acciones, para pensar e identificar necesidades y soluciones desde sus saberes; logran, desde ahí, proteger a la comunidad y además interlocutar con el Estado convirtiéndose en lideresas muy importantes para la comunidad.

Y esto es evidente, porque la comunidad necesita de las mujeres para comunicarse con el Estado, porque la política cultural protege el territorio de la intervención política y económica. Estas particularidades les dan a las mujeres la oportunidad de, a pesar de las barreras y las retaliaciones, movilizarse y actuar. El trabajo que ellas realizan, a pesar de que aún no logra total reconocimiento, continúan haciéndolo. Ellas reconocen al respecto que, “como el comején”, aunque su ejercicio participativo es usualmente silencioso, sostiene a sus comunidades e impulsa cambios en la vida política de los pueblos indígenas y del país, un país en el que cada vez más se hace innegable la autoridad femenina que son.

Finalmente, esta investigación puede servir como referente para hacer nuevas preguntas sobre la situación de las mujeres de la Sierra Nevada de Santa Marta, tales como ¿Cuál es la distribución del poder entre hombres y mujeres de los pueblos indígenas de la SNSM? ¿Cuáles son las memorias de resistencia de las mujeres de la SNSM antes y durante la colonización? ¿Cuál es la historia de supervivencia de la autoridad de las Sagas? Indagar estas cuestiones podría contribuir a que, en el futuro, dialoguemos mejor con los pueblos indígenas, entendiendo la importancia de las mujeres indígenas, recuperemos la memoria que fortalece la historicidad de los liderazgos y las autoridades femeninas en la Sierra Nevada y comprendamos los retos que tienen en aras de su aporte ante cuestiones mundiales como la paz, la protección del planeta y la dignidad de los pueblos indígenas.

### Referencias

- Aja, L. (2010). *Agua, territorio y poder: representaciones, significados, usos y manejos del agua en la Sierra Nevada de Santa Marta, Estudio de Caso*. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia Sede Caribe. <https://bit.ly/3KTGe65>
- Alcibar, M. (2021). La pandemia de la COVID-19 como debate público: el caso español. (U. d. Rosario, Ed.) *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*.
- Alfaro, D., & Jaramillo, F. (2019). *Dionisia: autobiografía de una líder arhuaca*. Universidad del Rosario.
- American Heritage Dictionary. (1969). *Nueva York: American Heritage*. Houghton Mifflin.
- Archer, M. (2009). *Teoría social realista: En enfoque morfogenético*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Arias Arias, H. (2011). *Territorio indígena Kankuamo: Proceso de reconfiguración del resguardo desde las dimensiones socioculturales*. Repositorio de tesis Universidad Nacional de Colombia.
- Banco Mundial. (2022). *bancomundial.org*. <https://bit.ly/3KTjtIL>
- Barbosa Estepa, R. (2011). *El orden del todo: Sierra Goanawindwa - Shwndwa un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral*. Universidad Nacional de Colombia.
- Barreto, J., & Puyana, Y. (1994). *La historia de vida: Recurso en la investigación cualitativa Reflexiones metodológicas*. (U. N. Colombia, Ed.) Maguare.
- Bosa, B. (2020). Los niños robados de la Sierra Nevada de Santa Martha. De la importancia de los procesos republicanos de colonización para la historia Arhuaco. In Palabras de Ankimaku, ed. Pablo Mora, Amado Villafaña. Bogotá: En P. Mora, & A. Villafaña (Edits.), *In Palabras de Ankimaku*. Bogotá: Torre Gráfica Limitada.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro Tiempo de Rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha* (p. 116-134). Minervas Ediciones.
- Cabnal, L. (2017). Tzk'at. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología política* (54), 98-102.
- Canal Abierto. (29 de agosto de 2018). "Entendimos que estábamos sometidas y subordinadas gracias al feminismo. Argentina. <https://www.youtube.com/watch?v=CV0--RjTMBo>
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Capriati, A. (2017). Tensiones y desafíos en el uso del método biográfico. *Cinta Moebio*(60), 316-327.

- Castro, R. (2015). *Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Chaparro, L., & Alfonso. (2020). Impactos de la COVID-19 en la violencia contra las mujeres. El caso de Bogotá (Colombia). *Nova*, 115-119. <https://doi.org/10.22490/24629448.4195>
- Chávez, A., & de Francisco, L. (1977). *Los Ijca. reseña etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Subdirección de Comunicaciones Culturales, División de Publicaciones,.
- Chávez, M. (1947). Mitología Kaggaba. *En Boletín de Arqueología*, II (5 y 6), 423–520.
- Colombia. Corte Constitucional. (2011). *Decreto Ley de Víctimas 4633 de 2011. Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas*”.
- Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2018). Censo Nacional de Población y Vivienda: <https://bit.ly/4ewXqfg>
- Colombia, Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2023). *Parques Nacionales Naturales de Colombia*. <https://bit.ly/3KR7m5V>
- Colombia. *Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. (13 de Julio de 2020). <https://acortar.link/CM2Y86>
- Colombia. Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Durade*. <https://bit.ly/3REF0zv>
- Comisión Nacional de Territorios Indígenas [CNTI]. Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas. (2021). *Vulneración a los territorios sagrados de la Sierra Nevada de Santa Marta: informe sobre de los derechos territoriales de los pueblos indígenas Kogui, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo*. Bogotá.
- Coronado Delgado, S. (2010). *Tierra, autonomía y dignidad. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada*. Repositorio de tesis Pontificia Universidad Javeriana.
- Czernietzki, K. (2008). *El desarrollo nacional versus la cosmovisión indígena -el caso de la represa del Río Ranchería como megaproyecto en la Sierra Nevada de Santa Marta*.
- Daly, M. (1978). *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*. Beacon. *Beacon Press*.
- de Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Valencia: Ediciones Cátedra Universitat de València.
- de Gouges, O. (1789). *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*. <http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf>.
- De la Cadena, M. (2007). *¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación*. Editorial Envió.
- de la Rosa, J. (1975). *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- Delgado, G. (enero/marzo de 2012). Investigación Feminista. Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales. (N. Blazquez, F. Flórez, & M. Ríos, Edits.) *Revista Mexicana de Sociología*, 77(1). <https://bit.ly/4eudoH9>
- Descola, P. (2002). L'anthropologie de la nature. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(1), 9-25.
- Diario online L.M Neuquén. (2019). *Entrevista a Rita Segato: "Los femicidios se repiten porque se muestran como un espectáculo"*. diario on line, Argentina. <https://www.youtube.com/watch?v=sU0J28QFFyk&t=670s>
- Dworkin, A. (1974). *Woman Hating*. New York: Dutton.
- El Espectador. (14 de marzo de 2023). Amplían área protegida de Sierra Nevada de Santa Marta: tendrá más de 550 mil hectáreas. *El Espectador*. <https://bit.ly/3VPAJMc>
- Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena [EIDI] (2012). *Memoria, derecho y participación. La experiencia del pueblo Arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta*. Editorial Universidad del Rosario.
- Ferrarotti, F. (mayo-agosto de 2007). Las historias de vida como método. (U. A. México, Ed.) *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 15-40.
- Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe [FILAC]. (2021). *Justicia, pedimos que se haga justicia*. La Paz- Bolivia. <https://www.filac.org/justicia-pedimos-que-se-haga-justicia/>
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad (Vol. 3)*. siglo XXI.
- Galeano, M. (2004). *Diseño de proyectos de investigación cualitativa*. Medellín. Medellín: Fondo editorial universidad EAFIT.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Giraldo Jaramillo, N. (2010). Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la Comunidad Indígena Iku de la Sierra Nevada De Santa Marta, Colombia. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 6 (9), 180-222.
- Giraldo, R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa*(4), 103-122.
- Gómez, F. (2010). *El jaguar en la literatura kogi: Análisis del complejo simbólico asociado con el jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura Kogi*. Colección Trabajos de Grado Meritorios Maestría Literatura Colombiana y Latinoamericana. Universidad del Valle: Escuela de Estudios Literarios.
- González , J., Santamaría , Á., Muelas, D., & Restrepo, L. (2021). Arhuaco indigenous women's memories and the Colombian Truth Commission: methodological gaps and political tensions. *Z Friedens und Konfliktforsch*, 10, 157–179. doi: <https://bit.ly/3zfaoyf>
- Gonzalez Betlinski, M. (s.f.). *El Orden Simbólico de la Madre en las cartas de Estefania de Requesens*. <http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario3.html>

- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos. La Paz. La Paz: Llojeta.*
- Héritier, F. (2002). *Masculino/Femenino*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Horney, K., & Kelman, H. (1970). *Psicología femenina. In Psicología femenina*. Alianza Editorial.
- Keragama, M., Zarkuney, S., Fiscué, R., Aranda, E., Uriana, R., & Hurtado, J. (2022). *Abuso y sometimiento. El Grito ahogado de las mujeres indígenas en Colombia*. El Tiempo. <https://bit.ly/4btCFPb>
- Latour, B. (2022). *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lerner, G. (1990). La creación del patriarcado. *Critica*, 65.
- Loaiza, L. (2013). *Diosas, sagas y habas, el poder de la mujer (lo sagrado femenino a partir de los símbolos mitológicos en las culturas Kogi y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia)*. Repositorio de tesis Universidad Tecnológica de Pereira.
- Millett, K. (1970). *Política sexual* (1995 ed.). Madrid: Ediciones Cátedra Universitat de València. Instituto de la mujer.
- Monteil, C. (2021). *Del Segundo sexo de Simone de Beauvoir al Manifiesto 343. Publicado el 5 de abril de 1971 en Le Nouvel Observateur, Un objetivo: romper el silencio sobre el aborto y cambiar la ley inhumana*. <https://bit.ly/45B1OGb>
- Moore, H. (1988). *Feminism and anthropology*. University of Minnesota Press.
- Muraro, L. (1995). El orden simbólico de la madre. *Debate feminista*, 12, 185-202.
- Naranjo Peña, R. (2015). *El cerro Inarwa: despojo territorial vs reclamación autonómica Arhuaca. Tesis de maestría*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.
- Niebla, L. (2021). El cambio climático y la pandemia de COVID 19. *Arch Cardiol Mex*, 91(3), 269-271. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8351652/>
- Niño Izquierdo, R., & Devia Castillo, C. (2011). *Organización y uso del territorio por la comunidad Indígena Arhuaca de Nabusímake Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)*. Repositorio de tesis Universidad Javeriana de Colombia.
- Organización de Estados Americano [OEA] - Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2020). *CIDH condena el secuestro y la violación sexual colectiva en contra de una niña indígena de 12 años y la falta de investigación adecuada en Colombia*. <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/153.asp>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2018). <https://bit.ly/45BqDS9>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2022). *Patrimonio Cultural Inmaterial*. <https://bit.ly/45y4Fzs>



- Organización de Naciones Unidas Mujeres [ONU] (s.f.). *La pandemia en la sombra: violencia contra las mujeres durante el confinamiento*. <https://bit.ly/4etFJNH>
- Organización Wiwa Golkushe Tayrona del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco. (2017). *Ruama Shama: Desde el corazón y el pensamiento del pueblo wiwa*". Santa Marta.
- Ortiz, L., Rivera, V., Pardo, L., & Fajardo, N. (enero-diciembre de 2021). El cuerpo de la mujer como territorio de violencia. (U. d. Cauca, Ed.) *Revista Justicia y Derecho*, 9.
- Ortiz Ricaurte, C. (2004). Resistencia y procesos de integración indígenas. El caso de los Kogui de la Sierra Nevada. (U. d. Mérida, Ed.) *Boletín Antropológico*, 22(60), 73-88.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?. 109-131. *Antropología y feminismo*, 109-131.
- Oyuela, A. (1989). 22th Chacmool Conference: The Archaeology of Gender. Oyuela Caicedo, A. (1989) *Ideology and structure of gender spaces: The case of Kaggaba Indians. 22th Chacmool Conference: The Archaeology of Gender. 11 November 1989. University of Calgary. University of Calgary.*
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, J. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(1).
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?: bases para la despatriarcalización*. Mujeres Creando Comunidad.
- Parques Nacionales Naturales de Colombia. (s.f.). Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta - Parques Nacionales Naturales de Colombia.: <https://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/ecoturismo/parques/regio>
- Pateman, C. (1995). El contrato sexual. *Anthropos*, Capítulos 1, 2, pp. 9-29 Y 31-57.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi J. (2019). *Etnografía digital: principios y práctica*. Ediciones Morata.
- Pyhälä, A. (2020). esistance to ‘development’ amongst the Kogui of the Sierra Nevada de Santa Marta. En Taylor, Francis, R. Colbourne, & R. Anderson (Edits.), *Indigenous Wellbeing and Enterprise: Self- Determination and Sustainable Economic Development Routledge*. <https://bit.ly/3Vt7vRQ>
- Quigua, A. (2020). *Facebook*. <https://bit.ly/3KPNpMR>
- Rangel, D. (2021). *Sembrar semillas, sembrar el pensamiento. transformar las violencias basadas en género al interior de comunidades indígenas en Colombia. Informe 13 ONC*. Observatorio Nacional de Salud. [https://www.ins.gov.co/Direcciones/ONS/informe\\_131/pdf/cap3\\_4.pdf](https://www.ins.gov.co/Direcciones/ONS/informe_131/pdf/cap3_4.pdf)
- Reichel-Dolmatoff, G. (1949). 1950: Los Kogi una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 4.

- Rivera, M. (1994). *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona: ICARIA Editorial S.A.
- Rivera, M. (2018). *Queda la política de las mujeres*. Universidad de Barcelona. DUODA-Centro de Mujeres, Universidad de Barcelona.
- Rivera, S. (2010). *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta León.
- Rivero, M. (2014). *Aproximación etnográfica a los koguis de la parte baja de la cuenca del Río Palomino en la Sierra Nevada de Santa Marta (seywiaka), y contextos urbanos (rodadero): a partir de sus conceptos y perspectivas de "naturaleza" y "espacio"*. Santa Marta: Universidad de Magdalena.
- Rozo Leguizamón, Y., Ospina Cortés, D. A., Tofiño Rivera, A., & López López, A. J. (2021). *Ley de Origen integradora de prácticas productivas, premodernas - modernas, en territorio Kankuamo de Colombia*. Revista Ambiente y Sociedad.
- Sanín, J., & Zapata, J. (2014). Biopolítica, seguridad y dispositivos alternativos de resistencia. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 72-85.
- Santamaría, A. (2012). *Entrevista a Luz Helena Izquierdo. "Memoria, derecho y participación: La experiencia del pueblo arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta"*. Escuela Intercultural de Diplomacia indígena.
- Santamaría, A. (2015). Del fogón a la "Chagra": Mujeres, liderazgo y educación intercultural en la Amazonía colombiana y en la Sierra Nevada de Santa Marta. (U. L. Tec, Ed.) *Revista Lusófona de Educação, Tecnologias*. Lisboa, Portugal.(31).
- Santamaría, A. (2016). Etnicidad, género y educación superior. Trayectorias de dos mujeres arhuacas en Colombia. (U. A. México, Ed.) *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*(70).
- Sanz, A. (2005). El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales. *Asclepio*, 57(1).
- Serje, M. (2012). El mito de la ausencia del estado: la incorporación económica de las "zonas de frontera" en Colombia. *Cahiers des Amériques latines*(71), 95-117. <http://cal.revues.org/2679>
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa*(13), 73-92.
- Ulloa, A. (2011). The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational Indigenous Autonomy. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(1), 79-107.
- United Nations Climate Change. (2021). <https://bit.ly/3VPO33c>
- Varcárcel, A. (1991). Sexo y filosofía: Sobre "mujer" y "poder". *Anthropos Editorial.*, 186.
- Varcárcel, A. (2001). La memoria colectiva y los retos del feminismo. *Serie Mujer y Desarrollo* (31).

Viloria , J. (2005). Sierra Nevada de Santa Marta: Economía de sus recursos naturales. *Documentos de trabajo sobre economía regional*.(61), 109.